

Miseria/dignitas hominis del Renacimiento al Barroco:
evolución de una idea en los Siglos de Oro

T e s i s

que para optar al grado de

Doctor en Letras Hispánicas

p r e s e n t a

Pablo Sol Mora

Asesora: Dra. Beatriz Mariscal Hay

México, D. F.

Febrero, 2008.

Sobre el hombre es nuestra contienda...

Fernán Pérez de Oliva,

Diálogo de la dignidad del hombre

INTRODUCCIÓN

“*O Asclepi, magnum miraculum est homo*”¹. Las palabras de Hermes Trismegisto en el *Asclepio* resuenan aún en nuestros oídos, vía, sobre todo, el célebre *Discurso* de Giovanni Pico de la Mirándola (otros, antes y después, las citaron, pero ninguno con la fortuna del *Princeps Concordiae*, a cuyo nombre quedaron unidas desde entonces). Para su anónimo autor, siguiendo la tradición hermética, el hombre es un gran milagro por ocupar un lugar intermedio en la jerarquía de los seres y estar vinculado a los dioses, por ser capaz de superar su parte meramente humana y ascender a la divina. Lo afirmaron también, a su manera, Sófocles y el salmista. El primero, en el famoso primer estásimo de *Antígona*: “Muchos son los portentos, / pero nada más portentoso que el hombre”²; el segundo, con referencia a Dios, en el salmo 139, 14: “prodigio soy, prodigios tus obras”³.

La noción general de que el hombre encierra en sí cierta grandeza, de que sobresale entre los demás seres y posee algo que le da una excelencia particular es, por supuesto, antigua y común a diferentes culturas, como lo es también la de que en realidad es un ser miserable, el más infeliz de todos, cuyas desventuras no se comparan a las de ningún otro. En realidad ambas, más que excluyentes, son complementarias: representan dos extremos de la visión de lo humano, las dos caras de una sola moneda.

En la tradición occidental, estas nociones hallaron forma en una serie de ideas que, devenidas algunas de ellas lugares comunes, identificamos como *miseria* y *dignitas*

¹ *Asclepius*, 6, *Corpus hermeticum*, 4 vols., texte établi par A. D. Nock et traduit par A. -J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, vol. II, 1972.

² Cito por la traducción de María Rosa Lida en su *Introducción al teatro de Sófocles*, Losada, Buenos Aires, 1944, p. 54.

³ Cito siempre por la *Nueva Biblia de Jerusalén*.

hominis. Éstas tienen sus orígenes en la Antigüedad clásica y en la Biblia, fueron desarrolladas por los Padres de la Iglesia y alcanzaron su mayor esplendor en la Edad Media y el Renacimiento, respectivamente. De las dos, la segunda ha sido sin duda la más estudiada, al punto de que a veces se ha ignorado por completo a la primera, pero a poco de adentrarse en su estudio resulta claro que es imposible separarlas y que la consideración parcial de una sola de ellas deriva necesariamente en conclusiones parciales. A lo largo de la historia, ha habido periodos en que una parece prevalecer sobre la otra, pero aun en los momentos en que esta preponderancia es mayor, la contraparte nunca desaparece del todo. Es por esto que cualquier intento de acercamiento general debe tomar en cuenta ambas como una unidad.

A partir de esta certeza básica, el resto del método a seguir (y esto en el sentido más humilde de ‘camino’) para estudiar la *miseria/dignitas hominis* está sembrado de incertidumbres y dificultades⁴. Y ojalá todo el asunto fuera cuestión de determinar el método, porque eso querría decir, al menos, que el objeto está claro, pero la verdad es que los problemas comienzan en el objeto mismo, pues ¿qué son, en el fondo, la *miseria* y la *dignitas hominis*? Éstas han sido explicadas en términos de “idea”, “noción”, “tema”, “motivo” y “tópico”⁵, por mencionar únicamente los más comunes.

⁴ Con razón, en unos de los pocos trabajos teóricos sobre la *dignitas hominis*, Jean-Luc Martinet señala: “La *dignitas hominis* pone questa questione teorica: come *scrivere* la sua storia? Como scrivere la sua apparizione e la sua inflessione?” (“La questione ‘teorica’ della *dignitas hominis*” en *Immagini dell’uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento. Per una interpretazione del moderno*, a cura di Achille Olivieri, Unicopli, Milano, 2000, p. 97).

⁵ Así, por ejemplo, y por considerar sólo algunos estudios clásicos sobre la prestigiosa *dignitas*, Herschel Baker tituló a su monografía *The dignity of man. Studies in the persistence of an idea* (Harvard University Press, Cambridge, 1947); P. O. Kristeller utilizó la palabra “notion” (véase *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York, 1979, pp. 169-181); Lionello Sozzi ha hablado de “thème” y “notion” (véase “La ‘dignitas hominis’ dans la littérature française de la Renaissance”, *Un désir ardent. Etudes sur la ‘dignité de l’homme à la Renaissance*, Il Segnalibro, Torino, 1997, pp. 7-34; Eugenio Garin usó “motivo” (véase Eugenio Garin y Lionello Sozzi, *La “dignitas hominis” e la letteratura patristica/La “dignitas hominis” dans la littérature française de la Renaissance*, a cura di D. Cecchetti, G. Giappichelli, Torino, 1972, pp. 11-50) y Francisco Rico ha resaltado la importancia de los *topoi* que la

Si concedemos que son, en principio, ideas⁶, podríamos recurrir entonces a la disciplina que hace su historia, aquella que hasta hace no mucho, en una edad de feliz inocencia conceptual, llamábamos simplemente historia de las ideas y que ahora prefiere denominarse historia intelectual⁷. Algo habremos avanzado, pero el obstáculo de la definición no desaparece, pues, como escribió George Boas en uno de los estudios clásicos sobre la materia: “The first problem which a historian of ideas has to face is, Just what am I writing the history of?”⁸. El problema con la *miseria/dignitas hominis* es aún mayor, pues su ropaje retórico no deja de levantar sospechas. ¿Puede, seriamente, estudiársele como una idea (como se ha estudiado, digamos, la idea de progreso)? ¿Qué más bien no estamos, sencillamente, frente a un par de tópicos a los que diversos autores recurrían de forma casi mecánica cuando se trataba de exaltar o denigrar al hombre (elección que, por lo demás, parecen a veces hacer indistintamente), como al *locus amoenus* cuando se trataba de describir un paisaje, y que, por lo tanto, serían mejor estudiados en términos estrictamente retóricos? ¿Son algo más que lugares comunes, ideas fosilizadas (en el mejor de los casos) de las que se echaba mano sin pensar demasiado? ¿Plantean, en el fondo, una idea del hombre cuya historia valga la pena conocer?

integran (véase “ ‘Laudes litterarum’ . Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Destino, Barcelona, 2002, p. 170).

⁶ Deben serlo, o por lo menos la *dignitas*, a juzgar por el *Dictionary of the History of Ideas* (4 vols., Philip P. Wiener, editor in chief, Charles Scribner’s Sons, New York, 1973, vol. IV, s. v., “Renaissance idea of the dignity of man”).

⁷ Sobre la historia de la disciplina, véase Anthony Grafton, “The history of ideas: precept and practice, 1950-2000 and beyond”, *Journal of the History of Ideas*, 67 (2006), pp. 1-32 y Donald R. Kelley, *The descent of ideas. The history of intellectual history*, Ashgate, Alshot, 2002. Véase también una valiosa antología de reflexiones teóricas en *The History of Ideas: canon and variations*, edited by Donald R. Kelley, University of Rochester Press, Rochester, 1990.

⁸ *The History of Ideas. An introduction*, Charles Scribner’s Sons, New York, 1969, p. 3.

Aun pensando únicamente en la *miseria/dignitas hominis* como expresiones verbales, su estudio desde el punto de vista de la historia de las ideas no parece injustificado. Ya Arthur O. Lovejoy, en el texto programático de la disciplina, resaltó la importancia de “la investigación de lo que podríamos llamar la semántica filosófica: el estudio de las frases y palabras sagradas de un período o de un movimiento, con vista a depurarlas de ambigüedades, elaborando un catálogo de sus distintos matices de significación”⁹. ¿Y hay muchas expresiones más importantes para el Renacimiento que *dignitas hominis* o su contraparte para la Edad Media y el Barroco? Una historia semántica de la *miseria/dignitas hominis*¹⁰ sería de gran ayuda para la comprensión general de esta doble noción e iluminaría la cultura de las épocas en que alguno de sus elementos ha sobresalido.

Consideremos en principio la palabra *dignitas* y su descendiente “dignidad” (o, para el caso, “dignité” o “dignità”). *Dignitas* proviene del adjetivo *dignus*, derivado del verbo *decet*, ‘convenir a’, y significaba, generalmente en un contexto social y político, ‘mérito’, ‘alto rango’, y era inseparable de los conceptos de autoridad y honor que éste implicaba¹¹. Así, por ejemplo, César, en la *Guerra civil* (I, 8-9), refiere cómo Pompeyo le pide que, por su propia ‘*dignitas*’, deponga en beneficio de la república su ira y sus intenciones, y cómo le responde que ésta ha sido siempre lo primero y más importante en

⁹ *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983, p. 22.

¹⁰ Cuyos antecedentes, en el caso de la *dignitas*, pueden buscarse en J. Kamerbeek Jr., “‘La dignité humaine’. Esquisse d’une terminographie”, *Neophilologus*, 41 (1957), pp. 241-251 y Jean-Luc Martinet, “Una storia semantica della ‘dignitas hominis’ ” en *op. cit.*, pp. 55-71.

¹¹ Véase A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1959, s. v., Decet y Carmen Codoñer, “El concepto de dignidad del hombre en época romana” en *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo. Atti del Convegno internazionale di Madrid 20-22 maggio 2004*, Salerno Editrice, Roma, 2006, pp. 87-107.

su vida¹². En Cicerón abundan los ejemplos de este tipo, pero también él, en *Sobre los deberes* (I, 106-107), habla de la ‘*excellencia*’ y la ‘*dignitas*’ de la naturaleza humana y la vincula con la razón, común a todos los hombres y que nos hace superiores a los animales¹³. Éste es uno de los orígenes de la *dignitas hominis* que encontraría su auge en el Renacimiento. La *dignitas*, en cualquier caso, implicaba una afirmación de excelencia, una orgullosa conciencia de grandeza y superioridad. La transformación que sufrió ese concepto se ve claramente en lo que en la actualidad se entiende por “dignidad”¹⁴. Ésta suele significar hoy poco menos que el mínimo respeto que cada uno se debe a sí mismo y por el que se hace o deja de hacer algo; en circunstancias adversas de algún tipo, se apela a la “dignidad” como último elemento de resistencia. Y en qué consista exactamente, en un mundo secular, la “dignidad del hombre”, expresión que conserva su prestigio e invocada aquí y allá a la menor provocación, no es pregunta de fácil respuesta¹⁵.

Sin dejar de tener en cuenta, entonces, la semántica, la historia de la *miseria/dignitas hominis* debe ir más allá de ella, pues la historia de las palabras que componen la expresión en la que se ha consagrado una idea no agota la historia de esa

¹² “Caesarem quoque pro sua dignitate debere et studium et iracundiam suam rei publicae dimittere neque adeo grauius irasci inimicis ut, cum illis nocere se speret, rei publicae noceat... Sibi semper primam fuisse dignitatem uitaque potioem” (2 vols., texto revisado y traducido por Sebastián Mariner Bigorra, Alma Mater, Barcelona, 1959).

¹³ “Atque etiam si considerare volumus, quae sit in natura excellentia et dignitas... Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis” (*De officiis*, with an English translation by Walter Miller, Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, 1938).

¹⁴ Lo ha observado, entre otros, Lionello Sozzi en “La dignité de l’homme hier et aujourd’hui”, *op. cit.*, pp. 147-159.

¹⁵ Cabe aclarar aquí que en este estudio se procura hacer una diferencia entre “*dignitas hominis*”, por la que se entiende el conjunto de nociones clásicas y cristianas desarrollado por los Padres de la Iglesia y que tuvo su máxima expresión en el Renacimiento (aunque pueda hablarse de una *dignitas hominis* estrictamente clásica, como veremos), y la idea de la “dignidad del hombre” que es, desde luego, más amplia. En la actualidad, no quedan más bien sino rastros de la *dignitas hominis*, expresados sobre todo desde un punto de vista religioso, pero confiemos en que haya lugar para la idea de la dignidad del hombre; aquella, por decirlo así, fue una etapa de ésta.

idea¹⁶. Por ejemplo, en el ya aludido *Discurso* de Pico, la expresión *dignitas hominis* no aparece de hecho ni una sola vez (y menos que en otra parte en el título, obra de la posteridad), pero nadie objetará su trascendencia para la historia de la idea. Dicho esto, subrayemos que la historia intelectual no debe pasar por alto nunca los recursos lingüísticos y retóricos utilizados para expresar una idea determinada, pues las ideas no viven, incorpóreas, en el cielo platónico, sino encarnadas en el lenguaje¹⁷.

Desde sus orígenes, la historia intelectual ha tenido en la literatura uno de sus principales campos de acción. Nada más natural, ya que, volviendo a Lovejoy, “el historiador de las ideas, si bien lo más frecuente es que busque la aparición inicial de una concepción o presupuesto de un sistema religioso o filosófico o de una teoría científica, buscará asimismo sus principales manifestaciones artísticas y, antes que nada, literarias. Pues, como ha dicho Whitehead, ‘es en la literatura donde encuentra expresión el concreto aspecto de la humanidad. Consiguientemente, es en la literatura donde debemos buscar, especialmente en sus formas más concretas, si esperamos descubrir los pensamientos interiores de una generación’ ”¹⁸. Esto es justamente lo que me propongo hacer –es hora de decirlo ya– para el caso de la *miseria/dignitas hominis* en el marco específico de las letras de los Siglos de Oro, o sea, el Renacimiento y el Barroco

¹⁶ Así lo apuntó en su momento George Boas: “Yet the history of ideas is not confined to historical semantics. The history of words, as given for instance in the *New English Dictionary*, is extremely useful, for it not only dates the first use of a meaning but also shows the changes in time as they occur. It suggests but does not describe how a primitive idea proliferates and evolves into new ideas and it gives one a fairly reliable clue to when this happens. But a dictionary aims only to give the meaning of words, not of ideas, and sometimes a single idea may have two names” (*op. cit.*, p. 11).

¹⁷ “*Ideas* begin in the heaven of contemplation and end, for students of the human condition, in the sublunar realm of historical experience. Philosophers try to preserve the transcendent vision of Plato and the dialectical wisdom of Aristotle, but historians have discovered that they must remain in the cave of human discourse in which words and not ideas provide the medium of exchange and targets of inquiry. ‘An idea, in the highest sense of that word’, Coleridge remarked, ‘cannot be conveyed but by a symbol.’ The history of ideas may seem to bridge the gap between the ideal and the real, but this is an illusion to the extent that these ideas are already (‘always already’) incarnate in conventional language. This is one reason for the recent shift from ‘history of ideas’ to ‘intellectual history’...” (Donald R. Kelley, *op. cit.*, pp. 1-2).

¹⁸ *Op. cit.*, p. 25.

españoles. En la literatura áurea, la *miseria* y *dignitas hominis*, como señaló Domingo Ynduráin particularmente respecto a esta última¹⁹, aparecen *un peu partout*. Apenas hay género en el que no figuren: poesía, teatro, novela, diálogo, discurso, historia, obras religiosas y un prolongado etcétera. No es mi intención, claro está, hacer la historia exhaustiva de ambas. En muchas, demasiadas ocasiones la *miseria/dignitas hominis* es ciertamente sólo un ornamento retórico, un recurso utilizado al paso con la ayuda de alguna *poliantea*, pero en otras es algo más: no meramente accesorio, sino asunto central; no elemento secundario, sino estructural. Son esos los casos que me interesan especialmente. Es fundamental, en un estudio como éste, tener claro qué proviene de la tradición y cuáles son sus orígenes (para no cometer el error, tan común en la historia de nuestro tema, de atribuir originalidades a la ligera; cuántas veces, por ejemplo, no se repitió en el pasado que la *dignitas hominis* comenzaba con el Renacimiento y que Pico había sido el primero en basarla en la libertad), pero no menos –y, para nuestros fines, de hecho, más– explorar las diferencias, hallar lo particular dentro del patrimonio común, las orientaciones individuales en medio de la corriente general²⁰.

Con este propósito, he elegido obras específicas de seis autores (tres del Renacimiento y tres del Barroco) en las que la *miseria/dignitas hominis* ocupa un lugar preponderante. La primera, el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de

¹⁹ Véase “*La vida es sueño: doctrina y mito*”, *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Cátedra, Madrid, 2006, p. 133.

²⁰ Así lo advirtió y puso en práctica Lionello Sozzi en el contexto del Renacimiento francés: “Une fois fixée et démontrée la continuité ininterrompue d’une méditation, l’exigence se fait jour d’éviter de tomber d’un terrain plein d’équivoques – celui de la ‘découverte de l’homme’ – en un autre terrain qui n’est pas moins pernicieux: celui d’une persistance absolue, qui réduirait l’histoire de la culture a un retour morne et opaque des mêmes *topoi*, à la répétition sclérosée de formules toujours identiques. L’analyse des sources et des provenances ne peut donc être envisagée que comme un point préliminaire pour l’étude des différences et des nuances, pour la mise en valeur des tendances originales, dans le cadre d’une situation culturelle et historique qui subit, au cours des siècles, de profonds changements” (“La ‘dignitas hominis’ dans la littérature française de la Renaissance”, *op. cit.*, p. 14).

Oliva, no necesita justificación: es el texto canónico de la *dignitas hominis* en castellano, la primera obra escrita en cualquier lengua vulgar sobre ella y su mejor síntesis en la literatura española; la segunda, prolija continuación de la anterior, fue compuesta por Francisco Cervantes de Salazar, quien buscó deshacer cualquier posible ambigüedad respecto a la primacía de la *dignitas* que pudiera haber quedado en la obra de Pérez de Oliva y marcó así una evolución importante en la historia de la idea, razón por la cual me pareció indispensable incluirla; la tercera, en el otoño del Renacimiento español, es la magna obra de fray Luis de León, *De los nombres de Cristo*, obra clave de la espiritualidad de la época de Felipe II, en la que el cristocentrismo luisiano remarca los caracteres específicamente religiosos de la *miseria/dignitas hominis* y se observa un prudente distanciamiento del optimismo que imperaba a principios del periodo; en cuarto lugar, ya en el Barroco, he escogido dos obras religiosas de la madurez de Quevedo (si bien la primera es la refundición de un opúsculo juvenil), *La cuna y la sepultura* y *Providencia de Dios*, por parecerme particularmente representativas de la crisis de la época y en las que aunque en última instancia el autor se esfuerza en favorecer la *dignitas*, su pesimismo característico parece indicar otra cosa; en quinto, me ocupé de *La vida es sueño*, tanto la comedia como el auto sacramental, ya que la considero la máxima representación teatral del permanente conflicto entre la *miseria* y la *dignitas hominis*, que Calderón llevó a cabo con una conciencia aguda del equilibrio que debe haber entre ambas; por último, he elegido *El Criticón*, monumental suma graciana y barroca, porque en ella la *miseria/dignitas hominis* constituye uno de los ejes fundamentales de la obra y cuyo enfrentamiento el autor resuelve, no sin dificultades, a favor de esta última en los términos de un humanismo casi secular.

Apenas hace falta decir que el estudio de la *miseria/dignitas hominis* en una sola de estas obras habría sido materia bastante para un trabajo de esta naturaleza. Sin embargo, de haberlo hecho así habría perdido de vista lo que más me interesaba: la evolución a largo plazo del binomio, pues mi intención es justamente ofrecer una visión de conjunto, histórica, que permita examinar su desarrollo en los Siglos de Oro, y proponer una interpretación general, amén de una serie de interpretaciones particulares para cada autor. Concretamente, parece claro que así como hay un notable cambio del acento que la Edad Media ponía en la *miseria hominis* al énfasis, considerado típicamente renacentista, en la *dignitas*, así el Barroco hizo de nuevo bascular la relación y, sin conducir otra vez a los extremos medievales de la *miseria* y en ocasiones buscando sólo la restitución del equilibrio, modificó la forma en que se entendía la *dignitas*, haciéndola más cauta y moderada. Ésta, en pocas palabras, es la hipótesis básica que dio origen a esta investigación. La cuestión era entonces ver, primero, si este cambio efectivamente tenía lugar en los textos elegidos y, segundo, qué causas (históricas, biográficas, literarias) podían estar detrás de él y cómo se reflejaba en ellos. Aunque considero que la hipótesis general es válida, la realización del trabajo no estuvo exenta de sorpresas; notablemente, que la pérdida de confianza absoluta en la *dignitas hominis* y la consiguiente revalorización del discurso de la *miseria* comienza muy pronto en el propio Renacimiento, como veremos en las obras de Cervantes de Salazar y fray Luis.

La selección, desde luego, no deja de ser arbitraria y limitada. Con toda razón podría alegarse otra serie autores y obras en los que la *miseria/dignitas hominis* desempeña también una función importante. Lo que difícilmente podría negarse es la trascendencia que ésta tiene en los textos elegidos. Ahora bien, en un mundo ideal, el

historiador de las ideas propone un objeto de estudio, muestra sus orígenes, examina su evolución –lineal, progresiva, sin retrocesos ni vacilaciones– y, al final, obtiene conclusiones generales, diáfanas e inobjetables. Desgraciadamente, la historia de las ideas, como la historia a secas, se empeña en complicarle las cosas a quien pretende encontrarle un sentido. Las ideas, como toda creación humana, son imperfectas y su desarrollo no es una límpida serie de estadios en la que cada uno es nítidamente distinto al anterior y señala un camino claro de evolución. A lo largo de su historia, una idea avanza, recula, a veces da grandes saltos hacia delante, luego parece retroceder a una etapa que se creía superada, se detiene, conoce periodos de transformación vertiginosa y después otros en que parece casi inmóvil, etc. Para cada hipótesis con pretensiones de generalización absoluta (típicamente, en nuestro caso, la Edad Media es la edad de la *miseria hominis*; el Renacimiento, de la *dignitas*) sería sencillo reunir un puñado de contraejemplos que la desmentiría. Por ello me ha parecido importante evitar ese tipo de juicios sumarios y observar en ocasiones los casos contrarios al lugar común. Esta precaución, sin embargo, no debería llevarnos al extremo opuesto, el de que no es posible señalar líneas generales de evolución y negar que hay casos de obras que son más representativas del espíritu de una época que otras estrictamente contemporáneas.

Por otro lado, el estudio de la *miseria/dignitas hominis* plantea problemas de diferente índole. Si ésta realmente es un asunto central en la obra de un determinado autor, no bastará, entonces, con consignarla y hacer un repaso somero de sus elementos; habrá que considerar los diversos factores que integran su concepto del hombre: sus creencias religiosas, sus presupuestos filosóficos, etc.²¹ Por esta razón, me he detenido en

²¹ Lo hizo ver ya uno de los estudiosos más escrupulosos de la cuestión, Robert Bultot: “Pour dégager le contenu, le sens et la portée d’une notion comme celle de *dignitas hominis*, il faut étudier tout ce

algunos aspectos relevantes que inciden en la concepción de la *miseria/dignitas hominis* (por ejemplo, el cristocentrismo luisiano o la noción de persona en Gracián). Tampoco he dejado de aludir, aquí y allá, a los factores específicamente históricos que afectaron el desarrollo del tema y que en un momento dado inclinaron la balanza hacia uno u otro lado. La *miseria/dignitas hominis*, como toda idea, no se desenvuelve en una inmaculada esfera de cristal, sino en el mundo, y está sujeta a la influencia de los acontecimientos históricos.

En el contexto de la cultura europea, particularmente renacentista, la *miseria/dignitas hominis* ha sido objeto de numerosos estudios, aunque sigue a la espera de la obra que intente hacer su historia general. Entre ellos habría que destacar los pioneros de Giovanni Gentile (1916), Ernst Cassirer (1927) y, de manera especial, Eugenio Garin y P. O. Kristeller (a partir de los treinta y los cuarenta)²²; posteriormente, los de Giovanni Di Napoli, Robert Bultot, Robert Javelet, Charles Trinkaus y Lionello Sozzi²³; más recientemente, habría que mencionar los ya citados de Jean-Luc Martinet y la realización de algunos congresos dedicados exclusivamente al tema que han resultado en la publicación de sendas actas y que dan cuenta, primero, de la creciente conciencia de

qui, dans la pensée de celui qui l'utilise, se rapporte à l'homme, aux multiples aspects de sa nature et de ses activités, de son passé, de son présent et de son avenir. A se contenter de quelques formules vagues, où l'on croit d'emblée reconnaître des idées familières ou des vues chrétiennes 'de tous les temps', on se condamne à sortir de l'enquête historique et à manquer l'objet de celle-ci" ("La 'dignité de l'homme' selon S. Pierre Damien", *Studi Medievali*, 13 [1972], p. 965).

²² Cito por la edición utilizada: "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento", *Il pensiero italiano del Rinascimento en Opere complete*, 55 vols., Sansoni, Firenze, vol. XIV, 1968, pp. 47-113; *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951. En los casos de Garin y Kristeller, las contribuciones son numerosas; además de los artículos citados, véase la bibliografía.

²³ Giovanni Di Napoli, " 'Contemptus mundi' e 'dignitas hominis' nel Rinascimento", *Studi sul Rinascimento*, Giannini Editori, Napoli, 1973, pp. 31-84; de Robert Bultot, varios estudios sobre autores medievales entre los que cabe destacar, además del ya citado, "Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Inocent III", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 4 (1961), pp. 441-456; Robert Javelet, "La dignité de l'homme dans la pensée du XIIe siècle" en *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira a l'ocassion de son 65^e anniversaire*, edités par Adrian Holderegger, Ruedi Imbach et Raúl Suárez de Miguel, Universitätsverlag/Verlag Herder, Freiburg/Freiburg-Wien, 1987, pp. 39-87; Charles Trinkaus, *In our image and likeness*, 2 vols., Constable, London, 1970 y art. cit.; *op. cit.*

su importancia y, segundo, de la diversidad de enfoques que provoca²⁴. En el marco específico de los Siglos de Oro, la *miseria/dignitas hominis* ha recibido atención especial por parte de Otis H. Green, José Luis Abellán, Francisco Rico, María José Vega y Aurora Egido, entre otros²⁵. No hay, sin embargo, hasta la fecha, un trabajo que busque ofrecer un panorama general de la evolución del tema a lo largo de los Siglos de Oro. Las páginas que siguen pretenden dar un primer paso en esa dirección.

El trabajo está dividido en dos partes. En la primera, intento trazar a grandes rasgos la historia de la *miseria/dignitas hominis* desde sus orígenes hasta el Renacimiento. Éste, quizá, sería un paso que podría obviarse si ya existiera dicha historia. No obstante, con lo que contamos es con una serie de trabajos parciales sobre diferentes épocas (siendo la del Renacimiento, por mucho, la más atendida) y en algunas de ellas no parece haber habido grandes avances (en la Patrística, por ejemplo, la mayoría de los trabajos sigue remitiendo al artículo de Eugenio Garin, un trabajo indispensable, sin duda, pero que data de 1938). Acaso el error más recurrente en la historia de la *miseria/dignitas hominis*, como he comentado más arriba, sea el de atribuir falsas originalidades, pero una de las principales lecciones de la historia de las ideas es que las cosas suelen ser más antiguas de lo que se cree. Sólo mostrando con claridad sus orígenes en la Antigüedad clásica y la Biblia, su proceso de formación en la Patrística y su

²⁴ *La dignité de l'homme. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, edités par Pierre Magnard, Champion, Paris, 1995 y *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo. Atti del Convegno internazionale di Madrid 20-22 maggio 2004*, op. cit.

²⁵ Hay, desde luego, muchos más trabajos parciales sobre la *miseria/dignitas hominis* en tal o cual obra o autor. Me limito a citar aquí los de alcance más general: Otis H. Green, *España y la tradición occidental*, 4 vols., Gredos, Madrid, vol. II, 1969, pp. 140-165; José Luis Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., Espasa-Calpe, Madrid, vol. II, 1979, pp. 148-161; Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, Destino, Barcelona, 2005, pp. 107-124; María José Vega, "Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva" en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 6-9 (el número está dedicado en su totalidad al tema y contiene varios trabajos de interés); Aurora Egido, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001.

desarrollo en la Edad Media y el Renacimiento, estaremos en condiciones de comprender cabalmente la *miseria/dignitas hominis* en los Siglos de Oro. Ésta, pues, es una parte netamente historiográfica en la que me limito a señalar los que me parecen los hitos más importantes en la historia del tema; la segunda está dedicada a la parte hispánica y en ella procuro hacer una lectura detenida de los textos en torno al núcleo de la *miseria/dignitas hominis*.

Una cosa para terminar. Que el principal estudio del hombre es el hombre mismo es la base de eso que nos empeñamos en seguir llamando humanidades, herederas de los antiguos *studia humanitatis* o letras de humanidad, cultura común que vincula a Pérez de Oliva a comienzos de los Siglos de Oro con Calderón o Gracián (y más allá, con Sor Juana) en las postrimerías. No es éste el lugar para lamentar una vez más el estado actual de las humanidades ni de extenderse en su no por cacareada menos verdadera crisis: desplazadas del centro del saber que ocuparon durante largo tiempo, marginadas en las escuelas, acomplejadas frente a otras ramas del conocimiento, desconfiadas de lo que constituye su esencia (la palabra), ignorantes con frecuencia de su origen, las modernas humanidades parecen seguir con la brújula perdida. Uno de los signos más inquietantes y significativos de este prolongado malestar es la creciente hiperespecialización académica en detrimento de estudios de espectro más amplio. Nadie, por supuesto, se opondría al necesario y loable proceso de especialización de una disciplina. El problema empieza cuando se pierde de vista lo que constituía el principal objetivo de la empresa humanista. Joseph Perez lo ha resumido así:

Le but, c'est d'arriver à une connaissance aussi complète que possible de ce qu'il est utile à l'homme de savoir pour être pleinement homme. C'est pourquoi la

culture des humanistes a des prétentions encyclopédiques –l’idéal serait de tout savoir, comme on le voit dans le programme que Rabelais fixe à son Pantagruel– et en même temps elle s’oppose à une spécialisation trop poussée. La culture que recommandent les humanistes a une valeur par elle-même et elle est d’abord culture générale en ce sens qu’elle n’est pas l’apanage d’un groupe restreint de professionnels du savoir, de techniciens, d’experts.²⁶

Conocer y, ante todo, conocerse para llegar a ser verdaderamente humano; conquistar (porque se trata, en verdad, de una conquista: *homines non nascuntur sed finguntur*, como predicó incansablemente Erasmo²⁷) la tan ansiada *humanitas*, la cualidad que nos aparta de las bestias; ése y no otro era el fin al que debían tender todos los estudios humanistas y que hoy, entre sus herederos, parece a ratos perdido en la tupida selva de la microespecialidad. El fenómeno, desde luego, oculta algo más. No es sólo el proceso natural de especialización del saber el que ha conducido a esto, sino que, frente a la incertidumbre que corroe los cimientos mismos de las humanidades, sus tímidos practicantes hemos corrido demasiadas veces a refugiarnos en la seguridad de un nicho reducido en el cual podemos pasar la vida sin enterarnos de nada más. Todo moderno estudio humanístico debería preguntarse en qué medida se relaciona con el propósito esencial de los *studia humanitatis* y cuál es la trascendencia actual de su tema, si es que las humanidades (y en particular los estudios filológicos) han de ser hoy algo más que una curiosidad de museo o una rama del miniaturismo. ¿Hace falta decir ahora que creo que el estudio de la *miseria/dignitas hominis* en un puñado de autores de los Siglos de Oro sólo tiene sentido en la medida en que contribuya a aclarar la historia de una de las

²⁶ “L’humanisme: essai de définition”, *De l’humanisme aux Lumières. Études sur l’Espagne et l’Amérique*, Casa de Velázquez, Madrid, 2000, p. 171.

²⁷ “Los hombres no nacen sólo, sino que son formados” (*De cómo los niños han de ser precozmente iniciados en la piedad y en las buenas letras, Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1956, p. 925).

principales ideas que el hombre ha tenido sobre sí mismo para estar en mejores condiciones de comprender en qué pueda basarse, hoy, una nueva *dignitas hominis*? Y acaso en esta búsqueda se encuentre ya parte de la respuesta, pues, como sabía bien Pascal (para quien, dicho sea de paso, la *miseria/dignitas hominis* no era un expediente retórico, sino una cuestión vital), es en la facultad de pensar e interrogarse donde reside la grandeza de esta caña que somos²⁸.

²⁸ Véase *Pensées*, 264, *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, 1957.

CAPÍTULO I

ORÍGENES DE LA MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS

1. ANTIGÜEDAD CLÁSICA

1.1 HOMERO

En el canto XVII de la *Iliada*, Zeus lamenta la suerte de los caballos inmortales de Aquiles, envueltos en los conflictos humanos: “Pues nada hay sin duda más mísero que el hombre / de todo cuanto camina y respira sobre la tierra” (446-447)²⁹. Esta convicción permea todo el poema y es un ejemplo de su pesimismo y su trágica visión de la vida humana. No por nada Platón y Aristóteles consideraron a Homero y específicamente a la *Iliada* como modelo de la tragedia (*República*, 595c y *Poética*, 1459b 7-16). Es la misma visión que un conmovido Aquiles expone cuando Príamo va a suplicarle que le devuelva el cadáver de Héctor: “Pues lo que los dioses han hilado para los míseros mortales / es vivir entre congojas, mientras ellos están exentos de cuitas” (XXIV, 525-526).

La noción homérica de la miseria humana no es exclusiva de la *Iliada*. En la *Odisea* también podemos encontrar pasajes como en el que Ulises, disfrazado de mendigo, advierte a uno de los pretendientes:

Ningún ser más endeble que el hombre sustenta la tierra
entre todos aquellos que en ella respiran y andan,
nunca piensa que va a sufrir mal mientras le hacen los dioses
prosperar y sus pies le mantienen erguido, mas cuando

²⁹ Traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1996. Todas las citas provienen de esta edición y en adelante sólo indico el pasaje entre paréntesis. Utilizo el mismo criterio para el resto de las citas de obras clásicas.

las deidades de vida feliz le decretan desdichas,
 mal de grado se inclina ante ellas con alma paciente;
 el talante del hombre que pisa la tierra se ajusta
 con la suerte del día que el padre de dioses y humanos
 va mandando: yo pude también ser dichoso en el mundo,
 mas me di a hacer locuras fiando en mi fuerza, en mis bríos,
 en la ayuda y poder de mis padres y hermanos. Por ello
 nunca debe un mortal practicar la injusticia

(XVIII, 130-141)³⁰

Sin embargo, aquí el poeta no se limita a hacer notar la condición miserable del hombre, sino que agrega una conclusión moral: el ser humano, como la tragedia repetirá una y otra vez, debe cuidarse de incurrir en excesos y sobrepasarse, pues los dioses castigan la soberbia³¹. Hay una diferencia importante respecto a la idea que podemos encontrar en la *Iliada*: mientras que en aquella, como muestra la alegoría de los toneles expuesta por Aquiles, la miseria humana depende más bien del destino y la voluntad de los dioses, en la *Odisea*, en cuyo mundo el hombre ha adquirido mayor libertad y responsabilidad, es algo que puede evitar mediante una buena conducta³².

Sin embargo, para cualquier lector de los poemas homéricos resulta evidente que en ellos los hombres adquieren una majestad única. En la *Iliada*, por ejemplo, el destino trágico de sus héroes que por un lado muestra la fragilidad humana, por otro, mediante la valiente aceptación de ese destino, pone de manifiesto su grandeza. Quizá ningún pasaje

³⁰ Traducción de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1993.

³¹ Esta temprana conciencia de los límites humanos y los peligros de la *hybris* será desde ahora uno de los elementos clave de la relación entre las nociones clásicas de la miseria y la dignidad del hombre (sobre la importancia del concepto de *hybris*, véase Carlo del Grande, *Hybris. Colpa e castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Riccardo Ricciardi Editore, Napoli, 1947).

³² Véase Wolfgang Kullmann, "Gods and men in the *Iliad* and the *Odyssey*", *Harvard Studies in Classical Philology*, 89 (1985), pp. 10-12.

lo ejemplifica mejor que cuando Héctor acepta lo que el hado ha dispuesto y se resuelve a enfrentar la muerte: “¡Que al menos no perezca sin esfuerzo y sin gloria, / sino tras una proeza cuya fama llegue a los hombres futuros!” (XXII, 304-305). El ansia de sobresalir, la búsqueda de la gloria y la fama y, en general, la importancia atribuida a la *areté*³³, son un recordatorio constante de la excelencia que el hombre debe esforzarse en lograr. En resumen, en el mundo homérico las ideas de la miseria y la grandeza humanas, más que excluirse mutuamente, se complementan³⁴.

1. 2 PÍNDARO

Píndaro, como resultado de sus preocupaciones religiosas en torno a las relaciones entre los dioses y los mortales, poseía una conciencia especialmente lúcida de la dualidad miseria/dignidad del hombre³⁵. La *Nemea* VI, que data del año 465 a. C., comienza:

Una sola es la raza de los hombres y de los dioses; el aliento de ambos procede
de una única madre, mas nos separa el distinto reparto
de todos los poderes, pues nada somos los unos, mientras que el cielo bronceo
permanece eternamente
como sede firme de aquellos. Aun así, en algo nos acercamos
a los inmortales, ya sea en superioridad de espíritu, ya en nuestra naturaleza,
aunque no sabemos qué meta nos trazó el destino para correr cada día
ni tras cada noche.

³³ “La palabra ‘virtud’ en su acepción no atenuada por el uso puramente moral, como expresión del más alto ideal caballeresco unido a una conducta cortesana y selecta y el heroísmo guerrero, expresaría acaso el sentido de la palabra griega” (Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1971, pp. 20-21).

³⁴ Jasper Griffin lo ha señalado en el caso específico de la *Iliada*: “Both the baseness and the greatness of man are vital to the *Iliad*, and they are brought out with equal force and emphasis. The poet could say of his poem what Pascal says of his own work: ‘If man exalts himself, I abase him; if he abases himself, I exalt him’ ” (*Homer on life and death*, Oxford University Press, Oxford, 1980, pp. 201-202).

³⁵ Véase Marco Antonio Santamaría Álvarez, “El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro” en *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo, op. cit.*, pp. 65-74.

(1-7)³⁶

El hombre es nada, ciertamente, pero su origen divino lo hace participar de algún modo de la grandeza de los inmortales. El hombre, pues, es esa singular criatura que es miserable y grande a la vez. La misma certidumbre podemos hallar en los famosos versos de la *Pítica* VIII. El ser humano, frágil y mudable, es menos que una sombra, pero gracias a la gloria que procuran las hazañas también encierra en sí la posibilidad de grandeza³⁷:

¡Seres de un día! ¿Qué es cada uno? ¿Qué no es? El hombre
es el sueño de una sombra.

Mas cuando llega el don divino de la gloria,
se posa sobre los hombres un luminoso resplandor y una existencia grata.

(95-98)

1. 3 LOS PRESOCRÁTICOS

Los filósofos presocráticos, aunque más interesados por el cosmos y la naturaleza, no fueron ajenos al problema de lo que distinguía al hombre del resto de los seres vivos y, por ende, al tema de su dignidad. Al diferenciar entre sensación y pensamiento, Alcmeón de Crotona, filósofo y médico, “tal vez el primer pensador griego que percibió con claridad la diferencia del hombre con los animales”³⁸, definió ésta precisamente por el uso de la razón (428). Más tarde, Anaxágoras (668) sostuvo que el hombre era el más inteligente de los seres vivos a causa de tener manos (con algunas variantes, el

³⁶ *Obra completa*, edición y traducción de Emilio Suárez de la Torre, Cátedra, Madrid, 2000.

³⁷ Sobre la concepción pindárica de la naturaleza efímera del hombre, véase Hermann Fränkel, “Man’s ‘ephemeros’ nature according to Pindar and others”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77 (1946), pp. 131-145.

³⁸ *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, vol. I, 1986, p. 242.

argumento de su destreza manual se convertirá en uno de los más recurrentes a favor de su excelencia).

1. 4 LA TRAGEDIA: ESQUILO, SÓFOCLES, EURÍPIDES

Al entrar al mundo de la tragedia nos encontramos con una de las expresiones más acabadas que ha alcanzado la idea de la miseria humana. Sin embargo, es justamente en los extremos de la obra de Esquilo, Sófocles y Eurípides que el hombre suele mostrársenos también en toda su dignidad.

Ya en Esquilo podemos encontrar una noción clara de la miseria y la dignidad del hombre asociada a la idea de progreso. En *Prometeo encadenado* (443-507), el titán recuerda el desvalido estado primitivo de los hombres: no conocían los oficios, los números, el alfabeto, la domesticación de las bestias, la navegación, etc. Vivían ignorantes y desprotegidos, expuestos a toda clase de males. Él les enseñó las artes y los oficios y gracias a sus dones son ahora seres inteligentes y dueños de su mente³⁹.

En Sófocles, como en los otros trágicos, no faltan ejemplos que muestren una conciencia aguda sobre la condición miserable del hombre. Por ejemplo, el tópicos en la voz del coro en *Edipo en Colono*: “El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene” (1224-1229)⁴⁰; o las palabras de un compasivo

³⁹ No obstante, es importante observar también la conciencia del peligro de la soberbia que esta grandeza puede implicar (véase Lois Spatz, *Aeschylus*, Twayne, Boston, 1982, p. 159). Una advertencia similar encontramos en *Las coéforas*: “Muchas criaturas terribles cría la tierra y plagas de terror, y el regazo marino está repleto de monstruos hostiles. Nos dañan también las luminarias celestiales entre el cielo y la tierra, los seres alados y los que caminan por el suelo, y se podría hablar de la ira ventosa de los huracanes. Mas ¿del pensamiento, excesivamente audaz, del hombre quién podría hablar...?” (585-599, *Tragedias*, introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Alianza, Madrid, 2001).

⁴⁰ *Tragedias*, introducciones de Jorge Bergua Cavero, traducción y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.

Ulises en *Áyax*: “pues veo que cuantos vivimos nada somos sino fantasmas o sombra vana” (125-126). Sin embargo, su verdadera importancia está del lado de la apología de la dignidad humana. El famoso primer estásimo de *Antígona*⁴¹ contiene un elogio del hombre que casi podríamos calificar de renacentista⁴². Cito por la versión de María Rosa Lida:

Muchos son los portentos,
pero nada más portentoso que el hombre.
Éste, aun en el ábrego invernal, cruza el mar gris,
pasando por las olas que se abren profundas alrededor;
y a la más alta de las diosas, a la Tierra
–inmortal, infatigable–,
agota año tras año con el ir y venir del arado,
con el revolver de los caballos.

La tribu leve de las aves,
el tropel de las fieras salvajes y las criaturas del mar
envuelve en redes entretejidas de mallas, y lleva cautivas
el hombre, sapientísimo.
Con sus astucias vence la fiera que vive en los campos y recorre la montaña;
somete al yugo que le rodea la cerviz al crinado caballo,
y al incansable toro montaraz.

Y se ha enseñado la palabra,
y el pensar, ligero como el viento, y el impulso que ordena las ciudades.
Y, munido para todo,
aprendió a huir los dardos de los hielos, crudos a la intemperie,

⁴¹ Véase una interpretación general en Gregory Crane, “Creon and the ‘Ode to man’ in Sophocles’ *Antigone*”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 92 (1989), pp. 103-116.

⁴² Véase Rodolfo Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955, p. 528.

y los de malignas lluvias.
 Hacia todo futuro
 marcha munido: sólo para la muerte no hallará huida,
 aunque ha discurrido la fuga de innumerables enfermedades.

Poseedor de arte ingeniosa
 –sabiduría que supera a la esperanza–,
 se desliza unas veces al bien, otras al mal.
 Si enlaza las leyes de su tierra
 y la justicia jurada por los dioses,
 alto está en la patria.
 Pero no tiene patria quien por audacia se acompaña del mal.
 No esté junto a mi hogar,
 ni piense igual que yo quien tal hace.

(334-375)⁴³

¿Cómo no recordar, al leer los primeros versos, el “*magnum miraculum est homo*” del *Asclepio* que los humanistas repetirán una y otra vez en sus apologías del hombre? Varios de los elementos que conformarán la *dignitas hominis* están ya presentes aquí: el dominio del hombre de la naturaleza, su superioridad frente a las demás criaturas en virtud de su inteligencia y el uso del lenguaje y el pensamiento. Tampoco falta la advertencia de que el ser humano tiene la posibilidad de elegir entre el bien y el mal y que un exceso de osadía (la *hybris*) puede perderlo⁴⁴.

Un elogio similar del hombre al que tampoco falta la amonestación final se encuentra en *Las suplicantes* de Eurípides, donde Teseo refuta a Adrasto:

⁴³ *Op. cit.*, pp. 54-55.

⁴⁴ Sobre la importancia de la idea de libertad y su relación con las nociones de la miseria y dignidad del hombre en la tragedia, véase Max Pohlenz, *Freedom in greek life and thought*, D. Reidel, Dordrecht, 1966, pp. 55-59.

Ya he disputado con otros sobre esto mismo esgrimiendo el argumento que sigue: decía alguien que los hombres poseen males en mayor cantidad que bienes, pero yo sostengo la opinión contraria de que los mortales tienen más bienes que males. Si esto no fuera así, no podríamos estar sobre la tierra. Yo alabo al dios que arrancó nuestra vida de un estado confuso y bestial: primero nos puso dentro el entendimiento y luego de darnos la lengua como mensajera de palabras –de forma que comprendiéramos el sentido de las mismas– nos entregó el sustento de los frutos y a los frutos las líquidas gotas del cielo para alimentar lo que nace de la tierra, para regar su vientre.

Además de esto, nos ha donado defensas contra el mal tiempo para que nos protejamos contra la intemperie de dios; y naves para el mar a fin de que pudiéramos intercambiarnos mutuamente los frutos que la tierra produce entre dolores. Y cuando algo está oculto y no lo acertamos a ver con claridad, nos lo interpretan los adivinos mirando al fuego, a los pliegues de las entrañas de las víctimas o a las aves.

¿No es cierto que somos caprichosos cuando dios nos ha dado tales armas para nuestra asistencia y nos parecen insuficientes? Es que nuestra mente anda buscando ser más poderosa que dios y por tener arrogancia nos creemos más sabios que los inmortales.

(195-219)⁴⁵

En este ejemplo es más clara aún la conciencia de unos límites que el hombre no debe sobrepasar. El ser humano posee una grandeza indudable (que, significativamente, a diferencia de lo que leemos en Sófocles, no ha sido una conquista personal, sino más bien un don otorgado por los dioses), pero el dejarse llevar por la soberbia puede precipitarlo en las mayores desgracias, como en el caso de Adrasto.

⁴⁵ *Tragedias*, 3 vols., introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, vol. II, 1985.

1. 5 LOS SOFISTAS

Los elogios del hombre que encontramos en la tragedia en el siglo V a. C., son reflejo del contexto histórico y cultural ateniense del que los sofistas, ya sea que influyeran directamente en los trágicos o formaran parte junto con ellos de un fenómeno más amplio, constituyeron uno de los elementos fundamentales⁴⁶. Como resultado de un largo proceso, el pensamiento griego había ido dejando de ser dominado por preocupaciones religiosas y cosmogónicas (como en Hesíodo y los presocráticos) y volviéndose cada vez más antropocéntrico⁴⁷. El programa educativo de los sofistas puede efectivamente ser considerado como un “humanismo”⁴⁸ cuya esencia podríamos ver cifrada en la famosa frase de Protágoras acerca del hombre⁴⁹. Aunque de su obra no llegaron hasta nosotros sino algunos cuantos fragmentos, podemos recurrir al diálogo platónico que lleva su nombre para saber más acerca de sus ideas respecto al hombre. En él Protágoras pretende mostrar a Sócrates que la virtud política puede ser enseñada y con este propósito narra el mito de Epimeteo y Prometeo (320c-322d)⁵⁰. Toda la narración,

⁴⁶ Véase Gregory Crane, art. cit., pp. 108-111; W. K. C. Guthrie, *A history of greek philosophy*, 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge, vol. III, 1969, pp. 60-68 y Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix-Barral, Barcelona, 1997, pp. 30-32.

⁴⁷ Véase Theodor Gomperz, *Greek thinkers*, 4 vols., Thoemmes Press, Bristol, vol. I, 1996, p. 495 y, sobre el antropocentrismo del pensamiento griego en general, Robert Renehan, “The greek anthropocentric view of man”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 85 (1981), pp. 239-259.

⁴⁸ Véase Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 274-277 y Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, pp. 238-239.

⁴⁹ Sigo la interpretación de Laszlo Versenyi, según la cual lo que Protágoras hizo básicamente fue llamar la atención del hombre sobre sí mismo y su vida concreta en contra de un pensamiento demasiado abstracto al que consideraba desconectado de lo verdaderamente humano; véase “Protágoras’ man-measure fragment”, *The American Journal of Philology*, 83 (1962), pp. 174-184 y Jacqueline de Romilly, *op. cit.*, pp. 106-111.

⁵⁰ Como se recordará, ambos reciben la encomienda de distribuir entre las especies mortales diversas capacidades. Epimeteo comienza el reparto y cuando ha terminado de darlo todo (a unas velocidades, a otras fuerzas; a unas garras, a otras pieles; etc..) advierte que le faltó el hombre y que ya no tiene nada para darle (este desamparo original del ser humano en comparación a los animales se convertirá en uno de los elementos principales de la *miseria hominis*). Prometeo, entonces, roba para él la artesanía y el fuego, pero aún carece de la virtud política. Como el hombre posee atributos divinos, pronto desarrolla el lenguaje y diversas industrias, aunque todavía está a merced de las fieras y cuando se reúne en ciudades es víctima de la injusticia. Zeus, entonces, envía a Hermes con la justicia (*diké*) y la conciencia moral o

envuelta en la noción de progreso, enfatiza los atributos que apartan al ser humano de los animales y le conceden un lugar especial, sobreponiendo así la idea de su dignidad a la de su miseria. Esta visión optimista del hombre y, ante todo, recordarle que su verdadero problema filosófico era él mismo, fue la aportación de Protágoras y la sofística al tema que nos ocupa.

1. 6 SÓCRATES Y PLATÓN

Jenofonte nos transmite la preocupación de Sócrates (con quien, junto con los sofistas, el pensamiento griego se desplazó del cosmos al hombre) por demostrar que el ser humano ha sido privilegiado por los dioses (*Memorabilia*, I, IV, 11-14). Los argumentos que da al incrédulo Aristodemo constituyen una buena síntesis de la *dignitas hominis* clásica. Primero se ocupa de su excelencia física: el hombre es la única criatura que vive erguida; posee la habilidad de sus manos; su lengua le permite articular voz y comunicarse con sus semejantes. Sin embargo, más importante aún que sus atributos corporales, el hombre ha sido beneficiado con un alma noble. Ella le permite rendir culto a las divinidades, conocer, recordar, prevenirse contra diversos males, etc. En comparación con los otros animales, ¿no son, acaso, los hombres como dioses?

Platón reafirmaría la idea de que la verdadera grandeza del hombre reside en el alma. Mientras que el cuerpo está del lado de lo mortal e irracional, el alma lo aproxima a lo divino e inmortal (*Fedón*, 80b). La teoría del amor expuesta en el *Banquete*, como ha señalado Werner Jaeger, es en sí misma un programa para que el ser humano se desarrolle plenamente (un programa que más tarde planteará en otros términos en la

respeto (*aidós*) y se los otorga a todos los hombres. Estas cualidades, sin embargo, deben también ser cultivadas.

República) y sirve de base para todo humanismo⁵¹. Sólo cuando el hombre ha vencido sus impulsos inferiores y logrado imponer su mejor naturaleza (pues, como ya hemos visto que ocurre en el mundo griego y será una constante del pensamiento humanista que hunde en él sus raíces, el hombre tiene la libertad de elegir entre sus distintas inclinaciones), alcanza su verdadera dignidad. Y al que lo ha logrado, “al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?” (*Banquete*, 212a)⁵².

En la *República* (588c-589b), Platón recurre a la alegoría para explicar el alma humana: el ser humano tiene en su interior una bestia de muchas cabezas, un león y un hombre. El que favorece la injusticia no hace sino alimentar a la bestia y al león y debilitar al hombre; el que, por el contrario, favorece la justicia, hace prevalecer al hombre sobre las fieras. Esto es, el ser humano posee en sí mismo diversas posibilidades: puede librarse a sus instintos y pasiones y ser simplemente una bestia con apariencia humana; sin embargo, puede también someter sus impulsos irracionales, cultivar al hombre interior y alcanzar entonces la verdadera humanidad (una humanidad, por otro lado, que, al desarrollar su mejor parte, se aproxima mucho a lo divino)⁵³. Las nociones de miseria y dignidad del hombre están implícitas en la exhortación platónica: que el hombre se eleve por encima de aquello que lo pone al nivel de las bestias y realice todo su potencial.

⁵¹ Véase *op. cit.*, p. 586.

⁵² *Diálogos*, 6 vols., introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, vol. III, 2000.

⁵³ Véase también *Leyes*, 766a.

1. 7 ARISTÓTELES

En sus primeras obras, Aristóteles sigue de cerca el camino trazado por su maestro⁵⁴. El *Eudemo*, por ejemplo, compuesto a raíz de la muerte de éste (su amigo y compañero en la Academia) depende en varios puntos del *Fedón*. El diálogo nos remite al género consolatorio, que tanta importancia adquirirá más tarde en la consolidación de la *miseria hominis*⁵⁵. El aspecto que me interesa considerar aquí tiene que ver naturalmente con estas primeras nociones aristotélicas acerca de la miseria y la dignidad humanas. Es significativa, por ejemplo, la inclusión del mito de Midas y Sileno (uno de los recursos predilectos de la *miseria hominis*), cuya conclusión es que el bien supremo para los humanos es no haber nacido o, en su defecto, morir lo antes posible. Para el primer Aristóteles parece claro que la vida del hombre, sujeta a innumerables desgracias, no puede dejar de ser vista con pesimismo, pero esta actitud, según Werner Jaeger, contrasta con su “optimismo metafísico-religioso, que brilla sobre toda la pobreza y toda la miseria de este mundo, y pugna por llevar con el puro intelecto, a través de este reino de las apariencias, hasta la meta que nos hace señas desde la vida inmortal”⁵⁶. Porque es naturalmente a través del *nous*, de la mente y la inteligencia (la mejor parte del hombre), que el ser humano puede trascender su miseria y ascender a lo más alto. Es ahí donde radica su posibilidad de grandeza. Esta idea fundamental de sus años platónicos no lo abandonará nunca y volverá a ella más tarde en la conclusión de la *Ética nicomáquea*:

Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de

⁵⁴ Sobre el Estagirita, sigo básicamente a Werner Jaeger en su *Aristóteles*, FCE, México, 2002.

⁵⁵ Véase *infra.*, n. 73.

⁵⁶ *Op. cit.*, p. 449.

algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad.

(1177b 30-1178a)⁵⁷

Otra contribución aristotélica decisiva para la noción de la dignidad del hombre es la idea de la escala de los seres según las potencias del alma (nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva). Los que se encuentran en las posiciones más bajas sólo poseen una, mientras que los que ocupan los lugares superiores gozan de todas. Las plantas, por ejemplo, están confinadas a la nutritiva; el hombre, en cambio, el ser mejor dotado, posee el privilegio de la razón (*Acerca del alma*, 414a 30-414b 15).

1. 8 LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

La filosofía helenística, surgida en un contexto histórico de grandes convulsiones e incertidumbres, procuró ante todo proveer al hombre de medios para alcanzar la serenidad y la felicidad⁵⁸. De aquí que reflexionar sobre lo que constituye la miseria y la grandeza humanas fuera un tema inherente a sus preocupaciones. El estoicismo, en particular, tuvo una conciencia aguda de lo que constituye la dignidad del hombre. Para su fundador Zenón de Citio, en tanto partícipe del *logos* que gobierna el mundo, el ser humano se distingue radicalmente del resto de las criaturas y se aproxima a la divinidad⁵⁹. Como repetirán una y otra vez las posteriores generaciones de estoicos,

⁵⁷ Introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.

⁵⁸ Véase A. A. Long, *Filosofía helenística*, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 14.

⁵⁹ Véase Max Pohlenz, *op. cit.*, p. 119.

cuando el hombre se conforma a la voluntad de la naturaleza y actúa apegado a la razón (que es lo mismo), entonces alcanza toda su grandeza, lo que lo redime de su fragilidad corporal. La Estoa media (ss. II-I a. C.) profundizó en esta idea sobre la particular dignidad humana. Para Panecio de Rodas, según Wilhelm Capelle, “el hombre es el único de todos los seres vivos capaz de llegar a un conocimiento de la divinidad; conocimiento que le permite saber claramente su elevado destino y su verdadero ‘telos’: parecerse lo más posible a la divinidad y tenerla durante toda la vida como modelo”⁶⁰. El hombre podrá ser inferior físicamente a otros seres vivos, pero en virtud de su razón se encuentra por encima de ellos. Sin embargo, quizá no fue Panecio, sino su discípulo, Posidonio, quien habría de ejercer una mayor influencia en la idea de la dignidad del hombre. Aunque de su obra no han llegado hasta nosotros sino fragmentos, algunos de ellos bastan para indicar en qué consistía, a su juicio, la excelencia humana⁶¹. Con el propósito de enlazar lo humano con lo divino, Posidonio dio nueva fuerza a la idea de la dignidad del hombre. La teoría del *syndesmos* (esto es, de una jerarquía que va desde las criaturas más simples hasta la divinidad), que se le atribuye, otorga al ser humano un lugar excepcional: “El hombre es el punto medio entre el animal y la divinidad. El hombre, gracias a su Logos, no sólo tiene semejanza con la razón universal, con la divinidad, sino que está íntimamente emparentado con ella y cuanto más se aproxime en su existencia terrena a esta divinidad, tanto menor será el abismo que los separa”⁶².

⁶⁰ *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992, p. 349.

⁶¹ Por ejemplo: “what they don’t know is that pleasure and power over one’s neighbour are goals of the animal aspect of our soul, while wisdom and all that is good and moral together are the goals of the rational and divine aspect” (161, I. G. Kidd, *Posidonius. III. The translations of the fragments*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; véase también los fragmentos 33, 185, 186 y 187).

⁶² Wilhelm Capelle, *op. cit.*, p. 377.

Primero a través del llamado Círculo de los Escipiones, espacio privilegiado de intercambio entre las culturas griega y romana, y más tarde de autores como Cicerón, su heredero, ideas como éstas habrían de extenderse y cobrar una enorme relevancia. Aunque el grado de su influencia sea difícil de determinar, la importancia de Panecio y su discípulo en la historia que estamos repasando está fuera de duda. Fueron hombres como ellos los que transmitieron la herencia de Grecia a Roma.

1. 9 CICERÓN

Cicerón, en efecto, es un eslabón crucial en la historia de la idea de la dignidad del hombre⁶³. Autoridad predilecta del humanismo renacentista, su obra es el vínculo entre éste y el pensamiento griego y, del lado de la tradición clásica, la que mayor influencia ejercería en su concepto de la *dignitas hominis*. Ésta parte de la noción misma de *humanitas*⁶⁴, aquello que hace verdaderamente humano al hombre. El diálogo *Sobre la República* inicia con la convicción de que el hombre debe ser el objeto central de la filosofía y, tras una concesión a la idea de la miseria respecto a la caducidad humana y la pequeñez de la Tierra (I, 26), sostiene cuál es la meta que debe perseguir y el medio para alcanzarla: “¿Qué mando supremo militar, qué magistratura civil, qué reino puede ser más insigne que el que posee quien desprecia todo poder humano, y juzgándolo todo inferior a la sabiduría, solamente dirige su ánimo hacia lo que es eterno y divino? ¡Aqué!

⁶³ Véase Carmen Codoñer, art. cit., y Alain Michel “La dignité humaine chez Ciceron” en *La dignité de l’homme, op. cit.*, pp. 17-24.

⁶⁴ Oscar E. Nybakken la definió así: “The concept comprised broad universal human duties, extensive feelings of love and sympathy, general refinement of living including beauty of social outward form, enjoyment of literature, art, and the fruits of contemplation and scholarship, and a rational application of virtuous modes of bearing and conduct, to the end that the welfare of man individually and collectively might be served” (“Humanitas romana”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70 [1939], p. 410). Véase también el muy actual George P. Hayes, “Cicero’s humanism today”, *The Classical Journal*, 34 (1939), pp. 283-290.

que está persuadido de que aunque muchos se llaman hombres, lo son únicamente los que han logrado perfeccionarse por las artes humanas!” (I, 28)⁶⁵.

El diálogo complementario, *Sobre las leyes*, amplía el tema:

Este animal previsor, perspicaz, múltiple, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de inteligencia, al que llamamos hombre, ha sido creado por el Dios supremo en una condición especialísima. Entre todas las especies animales y de seres vivos él solo está dotado de conciencia y de pensamiento, careciendo de ello todos los demás. ¿Hay algo, no diré en el hombre, sino en todo el conjunto de cielo y tierra, más divino que la razón?

(I, 22)⁶⁶

El elogio continúa en términos que conocemos bien: el parentesco entre el hombre y la divinidad; la naturaleza al servicio del hombre; el descubrimiento de las artes; la excelencia del pensamiento y los sentidos humanos; la posición erguida; etc.

En *Sobre la naturaleza de los dioses* (II, 16), Balbo, portavoz del estoicismo, introduce un matiz importante en el concepto de la preeminencia humana. Es cierto que el hombre es el único ser dotado de razón y que en ella radica toda su majestad, pero sería arrogante creer que no hay en el mundo algo mejor que él, y ese algo es dios. Nuevamente nos encontramos con la idea (fundamental para la futura concepción cristiana de la dignidad del ser humano) de que es esencial que el hombre tenga

⁶⁵ *Sobre la República. Sobre las leyes*, estudio preliminar y traducción de José Guillén, Tecnos, Madrid, 1992. [“quod autem imperio, qui magistratus, quod regnum potest esse praestantius quam despicientem omnia humana et inferiora sapientia ducentem nihil unquam nisi sempiternum et divinum animo volutare? cui persuasum sit appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus”, *De re publica. De legibus*, with an English translation by Clinton Walker Keyes, Heinemann/G. P. Putnam’s Sons, London/New York, 1928].

⁶⁶ [“animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo; solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. quid est autem non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra ratione divinius?”].

conciencia de su grandeza, pero que ésta no debe rebasar los límites que lo hagan caer en la soberbia.

Ahora bien, el hombre, junto con la divinidad, constituye el eje del mundo en virtud de la razón. Hacia el final de su discurso, la loa al hombre se transforma en una verdadera apoteosis:

Del mismo modo, todo dominio sobre los bienes terrestres se da en el hombre: nosotros gozamos de las llanuras y los montes, nosotros son los arroyos, nosotros los lagos, nosotros sembramos las mieses, nosotros los árboles, nosotros damos fecundidad a las tierras mediante conducciones de agua, nosotros contenemos, dirigimos y desviamos los ríos. Con nuestras manos, en fin, nos proponemos crear así una segunda naturaleza dentro del mundo de la naturaleza. Pues bien, ¿no ha llegado a adentrarse hasta el cielo la razón humana? Porque, entre los seres vivos, sólo nosotros hemos llegado a conocer las salidas, las puestas y el curso de los astros. El linaje de los hombres es el que ha delimitado la duración del día, la del mes y la del año, el que ha llegado a conocer los eclipses de sol y los de la luna, prediciendo para toda la posteridad cuáles, cómo y cuándo iban a suceder. Al contemplar esto, el espíritu accede al conocimiento de los dioses, del que se origina la piedad, a la que está unida la justicia y las restantes virtudes; sobre éstas se basa una vida apacible, par y similar a la de los dioses, que no cede ante los celestes en ninguna cosa salvo en lo que se refiere a la inmortalidad, la cual nada tiene que ver con el vivir bien. Una vez expuestas estas cosas, me parece haber enseñado suficientemente en cuánto aventaja la naturaleza del hombre a todos los seres vivos

(II, 152-153)⁶⁷

⁶⁷ Introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 2000. [“Terrenorum item commodorum omnis est in homine dominatus: nos campis nos montibus fruimur, nostri sunt amnes nostri lacus, nos fruges serimus nos arbores, nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus, nos flumina arcemus derigimus avertimus, nostri denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur. Quid vero? hominum ratio non in caelum usque penetravit? Solim enim ex animantibus nos astrorum ortus obitus cursusque cognovimus, ab hominum genere finitus est dies mensis annus, defectiones solis et lunae cognitae praedictaeque in omne posterum tempus, quae quantae quando futurae

Acaso sea éste el pasaje ciceroniano en el que la exaltación del hombre alcanza su punto más alto. El elogio de la mano, cuyos orígenes hemos rastreado hasta Anaxágoras y que desde entonces hemos visto asociado a la *dignitas hominis*, se transforma en elogio del hombre en su totalidad. Amo y señor de la naturaleza, es de hecho el creador de una segunda naturaleza. Es el *homo faber*, el ser capaz de modificar su entorno mediante sus habilidades manuales, que retomará el Renacimiento. Conocedor, además, de los secretos celestiales, su vida es semejante a la de los dioses⁶⁸.

En su última obra, *Sobre los deberes* (basada en un tratado perdido de Panecio), Cicerón se ocupa de manera más sistemática de aquello que constituye la dignidad del hombre. Ésta se encuentra estrechamente relacionada con el *decorum*, que se divide en dos clases, uno general y otro subordinado: “El primero suele definirse: *decoro* es todo lo que se halla conforme con la excelencia del hombre precisamente en aquello que su naturaleza lo distingue de los demás animales” (I, 96)⁶⁹. Los animales buscan instintivamente el placer, pero el hombre tiene un fin más alto:

sint. Quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens caelestibus. Quibus rebus expositis satis docuisse videor hominis natura quanto omnis anteiret animantes” *De natura deorum. Academica*, with an English translation by H. Rackham, Heinemann/G. P. Putnam’s Sons, London/New York, 1933]. Sobre este pasaje crucial de Cicerón, véase Silvana Rocca, *Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. deor. 2, 121-161)*, Compagnia del Librai, Genova, 2003.

⁶⁸ Sin embargo, no todo es alabanza en *Sobre la naturaleza de los dioses*. Cuanto toca turno a Cota, representante de la Nueva Academia y cuyas opiniones se han identificado con las del mismo Cicerón, el optimismo de Balbo es severamente cuestionado (III, 69-70) al considerar que la razón suele usarse para el mal.

⁶⁹ Traducción, introducción y notas de José Guillén Caballero, Alianza, Madrid, 2001. [“Atque illud superius sic fere definiri solet: decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat”, *De officiis*, with an English translation by Walter Miller, Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, 1938].

Si queremos considerar la excelencia y la dignidad de la naturaleza humana, veremos la torpeza y la vergüenza que es desbordarse en la lujuria y vivir voluptuosa y muellemente; y, por el contrario, qué honesto es llevar una vida módica, temperante, austera y sobria. Hemos de pensar también que la naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona. Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y la excelencia que nos sitúa por encima de los animales y de donde procede toda especie de honestidad y decoro, y se deduce el método que lleva a la investigación y al hallazgo del deber

(I, 106-107)⁷⁰

1. 10 FILÓN DE ALEJANDRÍA

Hacia el año 39 d. C., una embajada de judíos de Alejandría se presentó ante Calígula para quejarse de las persecuciones de que eran objeto. Entre ellos se encontraba Filón, que según sus propias palabras era ya para entonces un hombre viejo (*Sobre la embajada a Cayo*, 182). Fue este judío-heleno, máximo representante de esa fértil encrucijada cultural, quien al leer el *Génesis* en los términos de la filosofía griega (particularmente platónica) dio una nueva dimensión a la idea de la dignidad del hombre. Su obra clave en este sentido es *Sobre la creación del mundo*⁷¹. El hombre es la coronación de la obra divina, último eslabón de una cadena que comienza con los peces, sigue con las aves y las criaturas terrestres y culmina con él. Como dice el *Génesis* (1, 26), el hombre fue hecho a imagen y semejanza de Dios, pero Filón se apresura a aclarar que no debemos

⁷⁰ [“Atque etiam si considerare volumus, quae sit in natura excellentia et dignitas, intellegemus, quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie. Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur, et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur”].

⁷¹ Parafraseo a continuación los pasajes cruciales de la obra, especialmente 65-75 y 134-135 (utilizo la edición de Colson y Whitaker: *Philo*, 10 vols., Heinemann/G. P. Putnam’s Sons, London/New York, vol. I, 1929).

pensar que esto se refiere a su forma corporal, sino a su mente⁷². Por otra parte, cómo explicar el uso del plural al tratarse de su creación. ¿Acaso Dios tenía necesidad de alguien más para hacerlo? La respuesta es significativa. Algunos seres no tienen parte ni en la virtud ni en el vicio, como las plantas y los animales; otros sólo en la virtud, como los cuerpos celestes, pero otros, como los hombres, poseen una naturaleza mixta, pues oscilan entre la sabiduría y la locura, la justicia y la injusticia, lo bueno y lo malo (el mismo pensamiento dual que da origen a la pareja *miseria/dignitas*). Por eso el plural, ya que Dios no podía tener parte en lo vicioso, que debe ser atribuido a agentes distintos a Él, sus subordinados. Sólo cuando el hombre es bueno y piensa con rectitud se le puede asociar con Dios. Tras una larga digresión sobre la importancia del número siete, producto de la influencia pitagórica, Filón distingue con precisión entre el hombre hecho de tierra (*Génesis*, 2, 7) y el hecho a imagen y semejanza de Dios: el primero posee cuerpo y alma, es hombre o mujer y mortal por naturaleza; el segundo es la idea, el arquetipo del hombre. A pesar de estar hecho de tierra, el primero posee algo de divino, pues fue animado por el aliento de Dios. Por eso es que el hombre puede ser considerado como la frontera entre lo mortal y lo inmortal, mortal en cuanto al cuerpo e inmortal respecto a la mente. Síntesis de la fe judía con la filosofía griega, el pensamiento filoniano sentó las bases para una concepción nueva de la dignidad del hombre.

1. 11 SÉNECA

En sus *Consolaciones*, primeras entre las obras que han llegado hasta nosotros, Séneca se vale de varios de los lugares comunes de la *miseria hominis*, elemento retórico

⁷² Justamente Jean Daniélou llamó la atención sobre este punto: “En interprétant, comme il l’a fait, le récit de la Genèse et en voyant dans la l’εικόν le vouç humain, Philon a accompli une vraie révolution et inauguré une théologie” (*Philon d’Alexandrie*, Fayard, Paris, 1958, p. 175).

indispensable del género consolatorio⁷³: “¿Qué es el hombre? Un frágil vaso expuesto a cualquier rotura y caída. No hay necesidad de una gran tempestad para que desaparezcas: donde quiera que sufras un embate, te desvanecerás. ¿Qué es el hombre? Un cuerpo débil, frágil, desnudo, sin defensas naturales, necesitado de la ayuda de los otros, expuesto a todas las ofensas de la fortuna” (*Consolación a Marcia*, 11, 3)⁷⁴. Sin embargo, puesto a escoger entre la miseria y la dignidad, es probable que Séneca hubiera elegido esta última, como de hecho lo hace en sus obras filosóficas. *Sobre la brevedad de la vida* (1-2), por ejemplo, comienza con una crítica a quienes se quejan de la naturaleza por habernos dado una vida tan corta. En *Sobre el ocio* (5, 4), a propósito del dogma estoico (el supremo bien consiste en vivir acorde a la naturaleza; ésta nos ha creado tanto para el conocimiento como para la acción), se recuerda que el hombre ha sido colocado en el centro del universo para que pueda contemplar mejor las maravillas de la naturaleza, así como fue hecho erguido y con la cabeza en la parte más alta para mirar el cielo. Esta confianza en la dignidad del hombre se reitera de diversas formas en las *Epístolas a Lucilio*:

La naturaleza nos creó de gran ánimo, y así como a ciertos animales les dio la fiereza, a otros la astucia y a otros el miedo, así nos dio a nosotros un espíritu

⁷³ Éste, que consiste básicamente en tratar de aliviar las desdichas de la vida humana, probablemente se consolidó como tal en el siglo III a. C. con el académico Crantor, cuyo tratado perdido *Sobre el duelo* tuvo una enorme influencia. Otra de las piezas clave del género que sí llegó hasta nosotros es el pseudo platónico *Axioco*, quizá compuesto en el siglo I a. C., en el que Sócrates trata de reconfortar a éste respecto a su próxima muerte, primero haciéndole ver las miserias de esta vida y luego hablándole de las dichas de la ultraterrena (véase “Notice” en Platon, *Oeuvres complètes*, t. XIII, 3e. partie, *Dialogues apocryphes*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1930, pp. 117-136). La literatura consolatoria era obviamente un vehículo ideal para la *miseria hominis*.

⁷⁴ *Diálogos*, estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid, 1996. [“Quid est homo? Quolibet quassu et quolibet fragile iactatu. Non tempestate magna, ut dissiperis, opus est; ubicunque arietaveris, solveris. Quid est homo? Imbecillum corpus et fragile, nudum, suapte natura inerme, alienae opis indigens, ad omnis fortunae contumelias proiectum”, *Moral essays*, 3 vols., with an English translation by John W. Basore, Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, vol. II, 1935].

glorioso y elevado, que busca donde vivir con mayor honestidad y no con mayor seguridad, muy semejante al mundo, al que sigue y emula cuanto es posible a los pasos de los mortales. Se manifiesta, busca ser alabado y admirado. Es el señor de todas las cosas y está sobre todas; así es que a ninguna cosa ha de someterse, nada ha de parecerle pesado, ni capaz de doblar a un hombre.

(CIV, 23-24)⁷⁵

1. 12 PLINIO

En la historia de la *miseria hominis*, tal vez ningún texto clásico haya tenido mayor influencia que el famoso comienzo del libro VII de la *Historia natural*. Allí Plinio, con palabras que serían citadas y parafraseadas hasta el cansancio en los siglos por venir, lamenta el desamparo del hombre:

El primer lugar... Porque, lo primero, a él sólo entre todos los animales, siéndole extraña [la naturaleza], viste de ajenas riquezas... Al hombre sólo arroja el día de su nacimiento, desnudo, en la tierra desnuda, para que grite, llore y derrame lágrimas y, éstas, luego, en el principio de la vida... Así que este hombre de próspero nacimiento yace tendido, atado de pies y manos, llorando, siendo el que ha de mandar a todos los otros animales, y comienza de tormentos la vida por sólo que nació... Los demás animales tienen sus particulares naturalezas. A unos es propria la ligereza, a otros el bolar, a otros grandes fuerzas, con otros se nace el nadar, mas el hombre ninguna cosa sabe sin aprendella, no habla, no anda, no come y, en suma, no saca del vientre, sabido, sino llorar. Y, así, ha havido muchos que dixeron ser lo mejor, o no nacer, o morir muy presto

(VII, 2-4)⁷⁶

⁷⁵ *Cartas morales*, 2 vols., introducción, versión española y notas de José M. Gallegos Rocafull, UNAM, vol. I, 1951. [“Magnanimos nos natura produxit et ut quibusdam animalibus ferum dedit, quibusdam subdolum, quibusdam pavidum, ita nobis gloriosum et excelsum spiritum, quaerentem ubi honestissime, non ubi tutissime uiuat, simillimum mundo, quem quantum mortalium passibus licet, sequitur aemulaturque. Profert se, laudari et aspici credit. Dominus omnium est, supra omnia est: itaque nulli se rei summittat, nihil illi uideatur graue, nihil quod uirum incuruet”].

No obstante, cuando apresuradamente se le califica como pesimista se suele perder de vista el concepto estoico de la naturaleza que preside su obra⁷⁷. La naturaleza estoica, con su alto contenido de antropocentrismo, no admite un pesimismo extremo. Plinio explícitamente afirma que el hombre ocupa el primer lugar entre los animales y que todo parece haber sido hecho en su beneficio. Más que tener un concepto enteramente negativo del ser humano, para él representa una paradoja: centro del mundo y superior a los animales, es más frágil que ellos en muchos aspectos. La conciencia de esta debilidad, sin embargo, no invalida la convicción fundamental de su valor.

1. 13 EL NEOPLATONISMO: PLOTINO

A mediados del siglo II, en la obra de Apuleyo, “philosophus platonicus” (*Apología*, 10, 64, 3), es notoria ya la mezcla de elementos religiosos y filosóficos que culminaría en el siglo III con el neoplatonismo. En última instancia, la meta de esta filosofía es la unión mística con Dios. La obra de su fundador, Plotino, constituye la última gran corriente filosófica de la Antigüedad clásica y prácticamente la última etapa de nuestro repaso

⁷⁶ *Historia natural de Cayo Plinio Segundo* en Francisco Hernández, *Obras completas*, 7 vols., UNAM, México, vol. IV, 1966. [“Ante omnia unum animantium cunctorum alienis velat opibus, ceteris varie tegimenta tribuit... hominem tantum nudum et in nuda humo natali die abicit ad vagitus statim et ploratum, nullumque tot animalium aliud pronius ad lacrimas, et has protinus vitae principio... Ab hoc lucis rudimento quae ne feras quidem inter nos genitas vincula excipiunt et omnium membrorum nexus; itaque feliciter natus iacet manibus pedibussque devincits flens, animal ceteris imperaturum, et a suppliciis vitam auspicatur unam tantum ob culpam, quia natum est... Et cetera sentire naturam suam, alia pernicitatem usurpare, alia praepetes volatus, alia nare: hominem nihil scire nisi doctrina, non fari, non ingredi, non vesci, breviterque non aliud naturae sponte quam flere! Itaque multi extitere qui non nasci optimum censerent aut quam ocissime aboleri”, *Natural history*, 10 vols., with an English translation by H. Rackham, Harvard University Press/Heinemann, Cambridge/London, vol. II, 1942].

⁷⁷ Sigo fundamentalmente la interpretación de Mary Beagon en su introducción a *The Elder Pliny on the human animal*. *Natural history, book 7*, Clarendon Press, Oxford, 2005, pp. 1-57.

acerca de las nociones de la miseria y la dignidad del hombre en la cultura greco-latina⁷⁸. Plotino (3, 3, 2, 8) está absolutamente convencido de la superioridad del hombre sobre el resto de las criaturas terrenales, pero también de que en un contexto más amplio sólo ocupa un término medio entre los dioses y las bestias, ora pareciéndose más a los unos, ora a los otros; la mayoría, sin embargo, se encuentra a medio camino entre estas dos naturalezas opuestas. El hombre, pues, vive en una tensión constante entre la grandeza divina y la miseria animal. Naturalmente, su exhortación es que privilegiemos lo mejor que hay en nosotros. Siguiendo en principio las ideas aristotélicas sobre el alma, dice:

Ahora bien, el alma, una vez salida, pasa a ser aquello que fue preponderante. Por eso hay que “huir” hacia lo de arriba, a fin de que huyamos no al alma sensitiva, yendo en pos de los simulacros sensibles, ni a la vegetativa, yendo en pos del deseo de engendrar y de la “gula en el comer”, sino a la parte intelectual, a la Inteligencia y a Dios.

(3, 3, 4, 2)⁷⁹

La unión con Dios, el endiosamiento del hombre, fue llevado a cabo de manera radical por una religión que postulaba la idea de un Dios personal hecho hombre mediante el cual éste, a su vez, llegaba a ser Dios, y cuyas doctrinas, fundidas en la obra de los Padres de la Iglesia con algunas de las nociones clásicas que acabamos de repasar, dieron origen a la *miseria y dignitas hominis* tal y como aparecerían en sus versiones más conocidas en la Edad Media y el Renacimiento.

⁷⁸ El neoplatonismo, en opinión de Herschel Baker, “climaxed and extinguished the tradition of Greek humanism. In no other system is man regarded so highly, his superiority to nature so vehemently affirmed, his divinity so intensely argued. Conversely, in no other system is the objective world of sense, of which he is a part, so despised. Man’s importance and dignity lie not in his material but in his mental being” (*op. cit.*, p. 94).

⁷⁹ *Enéadas*, 3 vols., traducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, vol. II, 2002.

1. 14 EL HERMETISMO

Sin embargo, esta revisión estaría incompleta si no nos detuviéramos en una serie de textos filosóficos-religiosos compuestos entre los siglos II y III cuya importancia para la *miseria* y, sobre todo, la *dignitas hominis* apenas cabe ponderar: el *Corpus hermeticum*⁸⁰. Éste quedó indisolublemente ligado a la segunda cuando Pico, al comienzo de su *Discurso*, hizo suyas las palabras de Hermes Trismegisto en el *Asclepio* sobre la grandeza del hombre. La antropología hermética enfatizó el aspecto positivo del hombre y su eco, recogido por los humanistas, se prolongó hasta el Renacimiento y más allá.

Desde el primer tratado, conocido como el *Poimandres*, se subraya la preeminencia del hombre en el mundo (12). El hombre posee plenos poderes sobre el resto de las criaturas mortales, desposeídas de razón (14), y su fin último, de naturaleza mística, es reintegrarse al Padre (26). Dios ha creado al hombre para que sea testigo de sus obras y ornamento del mundo, y si el mundo le lleva ventaja por ser eterno, el hombre lo supera en virtud de la razón y el intelecto (IV, 2); no obstante, este último no ha sido otorgado a todos, sino que Dios lo ha dispuesto como un premio que sólo unos cuantos pueden alcanzar, sólo éstos logran la excelencia humana, mientras que el resto, dominado por las pasiones, se asemeja más a los animales (IV, 3-5). A fin de cuentas, depende de cada individuo elevarse a la perfección o rebajarse a una condición bestial.

⁸⁰ Un buen resumen del estado de la cuestión hermética puede encontrarse en la introducción de Brian P. Copenhaver a su edición de los principales textos del *Corpus: Hermetica. The greek Corpus hermeticum and the latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. xiii-lxi. Manejo la ya citada edición bilingüe de A. D. Nock y A. -J. Festugière. Sobre el hermetismo, sigue siendo indispensable A. -J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Gabalda, Paris, 1944-1954, aunque debe leerse críticamente a la luz de los trabajos de Jean-Pierre Mahé, sobre todo *Hermès en haute-Egypte*, 2 vols., Presses de l'Université Laval, Québec, 1978-1982.

El hombre, de hecho, puede ser considerado superior a los dioses (aquel que verdaderamente merece ese nombre, o sea, el que posee el intelecto), pues ninguno de los dioses desciende a la tierra y el ser humano, en cambio, sin necesidad de dejar la tierra, puede elevarse hasta el cielo mediante la inteligencia (X, 24-25). Al intelecto como rasgo distintivo del género humano, el tratado XII agrega el don de la palabra, así como destaca que el hombre es el único ser capaz de entrar en comunión con Dios (12).

De todos los tratados herméticos, sin embargo, ninguno tuvo mayor influencia en nuestro tema que el *Asclepio*, cuyo original griego se perdió y sólo llegó hasta nosotros en una versión latina⁸¹. En este opúsculo, Hermes se dirige a sus discípulos Asclepio, Tat y Hammon y se propone revelarles el misterio de su doctrina. Al explicar la jerarquía de los seres, observa que el hombre tiene un lugar privilegiado al ocupar una posición intermedia. Puede acercarse a los dioses, si lo desea, porque hay en él algo de divino, y puede también aproximarse a los demonios; sólo él, mediante el vínculo del amor, está unido tanto a los seres inferiores como a los superiores (6). De aquí, pues, que el hombre deba ser considerado una gran maravilla. Sin embargo, esto no aplica a todos los individuos, ya que, como hemos visto en otros tratados, no todos alcanzan el don del intelecto y hay muchos que, arrastrados por las apariencias, quedan rebajados al nivel de los brutos (7). La naturaleza humana que plantea el *Asclepio* es dual: por un lado está el hombre esencial, hecho a la semejanza de Dios, y por otro el material o terrestre. Sin embargo, esta dualidad no tiene la connotación negativa que podría esperarse (si bien es claro que lo intelectual es superior a lo corporal), pues el hombre terrestre existe porque era la voluntad divina que hubiera alguien que contemplara su obra y se hiciera cargo de

⁸¹ Sobre esta obra fundamental, véase Claudio Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater hermetis. Studi sul'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Giardini, Pisa, 1985, pp. 71-119.

ella (7-8). Otros pasajes del texto (22 y 37) refuerzan la opinión de que en este opúsculo la noción de la dignidad humana predomina ampliamente sobre la de la miseria.

En conclusión, la *miseria* y *dignitas hominis* que encontraremos en sus versiones más conocidas en la Edad Media y el Renacimiento tienen sus bases firmemente asentadas en la tradición clásica y de hecho constituyen ya en ella dos conjuntos de ideas, algunas de ellas ya transformadas en tópicos, perfectamente identificables (puestos a resumirlos en sus puntos principales podríamos decir que, en cuanto a la primera, el hombre sobresale por su desamparo y su debilidad frente a los animales; su vida es breve, frágil y llena de desgracias; compuesto de alma y cuerpo, de una parte racional y otra irracional, privilegia lo peor que hay en él y se asemeja a las bestias; en cuanto a la *dignitas*, el hombre se distingue de los animales por la conciencia moral y la razón –en la primera se origina la libertad de elegir entre lo bueno y lo malo; en la segunda, el lenguaje, la organización social, las artes y los oficios, etc.–; posee un origen divino; rasgos físicos como su posición erguida y su habilidad manual denotan su excelencia; por todo esto, el hombre ocupa el lugar preeminente en el mundo y se aproxima a los dioses). Por otra parte, desde los orígenes de la literatura griega, la *miseria/dignitas hominis*, más que dos visiones excluyentes de lo humano, representan las dos caras de una sola visión. Pronto, además, parece haber una búsqueda de armonía entre ambas, o sea, un equilibrio entre la conciencia de lo que constituye la grandeza humana y la de lo que constituye su miseria. Elemento fundamental de este equilibrio es la creencia de orígenes religiosos de que hay límites que el hombre trasgrede por ambición o soberbia y que esto puede acarrearle su perdición⁸².

⁸² Estas páginas, naturalmente, no tienen la intención de ser un repaso exhaustivo de los antecedentes de la *miseria* y *dignitas hominis* en las letras clásicas, sino sólo de señalar los que más

2. BIBLIA

2.1 ANTIGUO TESTAMENTO⁸³

Cualquier estudio sobre la *dignitas hominis* en la Biblia debe comenzar por el famoso pasaje del *Génesis* que ya hemos comentado al hablar de Filón: “Y dijo Dios: ‘Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra’ ” (1, 26). Pocos pasajes bíblicos han sido tan comentados y discutidos como éste. El uso de la primera persona del plural y los conceptos de imagen y semejanza han sido objeto de innumerables interpretaciones. Lo que está más allá de toda duda, en cualquier caso, es el lugar preponderante asignado al hombre en el mundo⁸⁴. El ser humano es considerado ante todo como una criatura de Dios y, más importante aún, como un reflejo suyo. Por ello está por encima del resto de las criaturas y le fue concedido su dominio. Esta convicción se repite en otros lugares (9, 2-3 y 9, 6). Sin embargo, el *Génesis* no ignora la condición miserable del hombre. Tras haber comido del fruto prohibido y luego de condenarlo, Dios le recuerda su origen: “Porque eres polvo y al polvo tornarás” (3, 19).

influencia tuvieron en su formación. Un estudio más completo debería también tener en cuenta, cuando menos, los siguientes: Hesíodo, *Trabajos y días*, 106-108 y 275-280; Solón y Semónides (36 y 138 y 143, en Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, El Acanalado, Barcelona, 2000); Herodoto, VII, 46; Tucídides, II, 41, I; Isócrates, *Panegírico*, 48 y *Antídosis*, 253-254; Epicuro, *Carta a Meneceo*, 126-127; Lucrecio, V, 925-1457; Salustio, *Conjuración de Catilina*, I, 1-3 y *Guerra de Yugurta*, I, 2; Virgilio, *Geórgicas*, I, 121-146 y *Eneida*, VI, 722-751; Vitrubio, II, I; Horacio, *Odas*, I, 3, 38-40 y IV, 7, 13-16; Ovidio, *Metamorfosis*, I, 76-88; Manilio, I, 66-112; Epicteto, *Disertaciones*, I, III; Marco Aurelio, *Meditaciones*, II, 2, y Apuleyo, *El demon de Sócrates*, III-IV.

⁸³ Sobre la imagen del hombre en el Antiguo Testamento, véase Jesús García Trapiello, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2002.

⁸⁴ Véase García Trapiello, *op. cit.*, pp. 106-124.

Otra gran fuente veteroestamentaria de las concepciones de la miseria y la dignidad del hombre se encuentra en los *Salmos*. El salmo 8, por ejemplo, es testimonio de ambas, aunque enfatiza la segunda:

Al ver tu cielo, hechura de tus dedos,
la luna y las estrellas que pusiste,
¿qué es el hombre para que te acuerdes de él,
el hijo de Adán para que de él te cuides?

Apenas inferior a un dios lo hiciste,
coronándolo de gloria y esplendor;
señor lo hiciste de las obras de tus manos,
todo lo pusiste bajo sus pies:

ovejas y bueyes, juntos,
y hasta las bestias del campo,
las aves del cielo, los peces del mar
que circulan por las sendas de los mares.

En el salmo 139, alabanza de la omnisciencia divina, el hombre se reconoce como un ser excepcional, pero siempre con referencia a su creador:

Porque tú has formado mis riñones,
me has tejido en el vientre de mi madre;
te doy gracias por tantas maravillas:
prodigio soy, prodigios tus obras.

No obstante, el conjunto del libro tiene una conciencia muy aguda de la fragilidad humana⁸⁵. En el resto de la poesía lírica incluida en el Antiguo Testamento, *Lamentaciones* (compuesto en el siglo VI a. C., después de la destrucción de Jerusalén), pone el acento en la condición miserable del hombre.

Los libros sapienciales, en tanto muestra de una sabiduría esencialmente humana, hicieron de la grandeza y la miseria del hombre dos de sus temas recurrentes. *Job* es ante todo una meditación sobre la desdicha humana y con el paso del tiempo se convirtió en una de las fuentes predilectas de la *miseria hominis*. Una y otra vez Job se pregunta por qué nació, expresando su deseo de que hubiera sido mejor no hacerlo antes de sufrir tantas desgracias y reitera su insignificancia frente a Dios.

El *Eclesiastés* o *Cohélet*, escrito en el siglo III a. C., es otra muestra característica del desencanto y pesimismo hebreos sobre los asuntos humanos. Desde su proverbial inicio hasta el final constituye un repaso de la fundamental insignificancia y desdicha del hombre. Es de especial importancia su comparación entre la condición humana y la de los animales, que contradice la convicción de superioridad que exponen otros libros del Antiguo Testamento: “Sobre la conducta de los humanos reflexioné así: Dios los prueba y les demuestra que son como bestias. Porque el hombre y la bestia tienen la misma suerte: muere el uno como la otra; y ambos tienen el mismo aliento de vida. En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad” (3, 18-19).

Los deuterocanónicos *Sabiduría* y *Eclesiástico* son particularmente relevantes para los temas de la grandeza y la miseria humanas. El primero fue redactado en el siglo I a. C. en Alejandría por un judío influido por la cultura helénica y es el último, cronológicamente, de los libros que componen el Antiguo Testamento. Por ello no es

⁸⁵ Véase, entre otros, los salmos 39, 90, 102, 103 y 144.

raro haber detectado en él ciertas influencias estoicas. Pocos libros del Antiguo Testamento contrastan de manera tan evidente las ideas de la miseria y la dignidad del hombre. El autor expone las visiones del mundo de los impíos y los justos. Los primeros piensan equivocadamente que la vida es corta y triste, que la muerte es irremediable, que se nace por simple azar y que todo lo borrarán el olvido; por ello hay que gozar y embriagarse y no tener consideraciones hacia los demás (2, 1-20). El autor los amonesta recordando que Dios creó al hombre a su imagen y destinado a la inmortalidad (2, 21-23).

El *Eclesiástico*, escrito en el siglo II a. C., trata en varios lugares los mismos temas. Por ejemplo, cuando explica que según su conducta el hombre puede ser tanto grande como miserable (10, 19). Más adelante, hace explícito uno de los que se convertirá en elemento fundamental de la *dignitas hominis*: “Al principio el Señor creó al hombre, / y lo dejó a su propio albedrío” (15, 14). Los futuros apologistas de la dignidad humana harán hincapié en que la idea de ésta no tiene sentido a menos que la voluntad del hombre sea verdaderamente libre.

Siguiendo el *Génesis*, el Sirácida recuerda a su hijo la doble naturaleza del hombre; grande por ser una criatura divina hecha a su imagen y semejanza, pero insignificante por sí misma y en comparación a Dios:

El Señor creó al hombre de la tierra,
y a ella le hará volver de nuevo.
Asignó a los hombres días contados y un plazo fijo,
y les concedió también el dominio de la tierra.
Los revistió de una fuerza como la suya,
a su propia imagen los creó.

Hizo que todo ser viviente le temiese,
 para que dominara sobre fieras y aves.
 Les formó lengua, ojos y oídos,
 y les dio un corazón para pensar.
 Les llenó de saber e inteligencia
 les enseñó el bien y el mal.

[...]

El hombre no puede tenerlo todo,
 porque los humanos no son inmortales.
 ¿Qué hay más luminoso que el sol? Y, sin embargo, a veces se eclipsa;
 pero la carne y la sangre sólo maquinan el mal.
 Dios pasa revista al ejército celeste,
 pero los hombres sólo son polvo y ceniza.

(17, 1-7 y 30-32)

Por último, están los libros proféticos. De nuestro tema, éstos privilegian el aspecto negativo, o sea, el de la miseria humana. Nada más natural, si consideramos el carácter crítico de esta literatura y recordamos que el hecho decisivo en su composición fue la destrucción de Jerusalén en el año 587 a. C⁸⁶. El pesimismo resultado de ese periodo de la historia de Israel, del que *Jeremías* constituye la muestra más clara, se refleja obviamente en su concepción del hombre.

2. 2 NUEVO TESTAMENTO⁸⁷

Las ideas de la miseria y, sobre todo, la dignidad humanas fueron pensadas bajo una luz nueva por los autores del Nuevo Testamento y especialmente por el primero y más

⁸⁶ Véase J. W. Rogerson, *Una introducción a la Biblia*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 84.

⁸⁷ Véase Udo Schnelle, *The human condition. Anthropology in the teachings of Jesus, Paul, and John*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

importante de ellos, Pablo, que definió el rumbo de la doctrina. La miseria del hombre se explica básicamente por su naturaleza pecaminosa y carnal, pero su dignidad, más poderosa, ha sido completamente renovada por Cristo. Él representa de manera radical la suprema dignidad del hombre. Este hecho, junto al de la creación humana a imagen y semejanza divinas, será a partir de ahora la clave de la *dignitas hominis*.

Que el hombre es superior al resto de las criaturas es una verdad evidente en *Mateo*. En el pasaje sobre el abandono en la Providencia, dice Jesús a sus seguidores: “Mirad las aves del cielo: no siembran, ni cosechan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?” (6, 26)⁸⁸.

Una aportación evangélica fundamental para la dualidad *miseria/dignitas hominis* –famosamente retomada en el siglo XII por Inocencio III, autor de la obra canónica de la *miseria hominis*, el *Sobre la miseria de la condición humana*– es la antítesis humillación/honra: “Pues el que se ensalce, será humillado; y el que se humille, será ensalzado” (*Mateo*, 23, 12; *Lucas*, 14, 11 y 18, 14). El futuro pensamiento cristiano enfatizará de manera especial el hecho de que la grandeza del hombre sólo es posible a partir de un pleno reconocimiento de aquello que lo hace miserable, así como nada lo hace más miserable que la soberbia.

En *Juan* resalta la idea de los extremos a que está sujeto el hombre, el de la miseria, por parte de la carne y el mundo, y el de la gloria, por parte de Dios y el Espíritu. En este sentido, son reveladoras las palabras de Jesús a Nicodemo: “Lo nacido de la carne, es carne; lo nacido del Espíritu, es espíritu” (3, 6). Pero esta elevación del hombre desde su natural miseria, este nuevo nacimiento, no es algo que pueda conseguir

⁸⁸ Véase también 10, 31 y *Lucas*, 12, 7 y 12, 24.

por sí mismo, sino que le debe ser otorgado⁸⁹. Su dignificación proviene exclusivamente de Dios.

Pero es en Pablo donde, como hemos apuntado, se encuentran algunas de las principales ideas respecto al hombre del Nuevo Testamento. Además está aclarar que la complejidad de la antropología paulina sólo nos permitirá hacer algunas observaciones de carácter general⁹⁰. Para Pablo, en primer lugar, es patente la condición del hombre como criatura. El primer paso para el autoconocimiento es, pues, reconocerse como tal y reconocer a Dios como Creador. Su concepción del hombre se estructura a partir de dos figuras opuestas: Adán y Cristo. Por el primero, es mortal, hecho de tierra y condenado al pecado; por el segundo, inmortal, celeste y redimido. En sus propias palabras:

El primer hombre, salido de la tierra, es terrestre; el segundo, viene del cielo. Como el hombre terrestre, así son los hombres terrestres; como el celeste, así serán los celestes. Y del mismo modo que hemos llevado la imagen del hombre terrestre, llevaremos también la imagen del celeste.

(*I Corintios*, 15, 47-49)

Podríamos ver en este pasaje la cifra de la visión paulina de la miseria/dignidad del hombre. El Apóstol tiene muy clara la dualidad de la condición humana, sombría y luminosa a la vez.

En la *Epístola a los romanos*, Pablo explora al hombre abandonado a sus fuerzas, al margen de Cristo, y observa: “Descubro, pues, esta ley: aunque quiera hacer el bien, es el mal el que se me presenta. Pues me complazco en la ley de Dios según el hombre

⁸⁹ Véase Joachim Gnilka, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 299-300.

⁹⁰ Véase Joachim Gnilka, *op. cit.*; *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona, 1998 y Udo Schnelle, *Apostle Paul. His life and theology*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003, especialmente pp. 495-545.

interior, pero advierto otra ley en mis miembros que lucha contra la ley de mi razón y me esclaviza a la ley del pecado que está en mis miembros” (7, 21-23). Es ésa la herencia de Adán, pero, mediante Cristo, Dios le ha ofrecido al hombre la posibilidad de una condición radicalmente distinta: “En efecto, todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios son hijos de Dios. Y vosotros no habéis recibido un espíritu de esclavos para recaer en el temor; antes bien, habéis recibido un espíritu de hijos adoptivos que nos hace exclamar: ¡Abbá, Padre!” (8, 14-15).

En qué sentido exactamente entendía el Apóstol la doctrina sobre la imagen y semejanza es una cuestión muy discutida⁹¹, pero, lo más importante, en todo caso, “es para él la posibilidad que Cristo nos trae de recuperar la plena dignidad humana o la dignidad que supera a la del primer hombre. Debemos llegar a ser conformes a la imagen de su Hijo (Rom 8, 29), transformarnos en su imagen, de gloria en gloria (2Cor 3, 18)”⁹². No sería exagerado afirmar que es leyendo a Pablo cómo mejor podemos entender la verdadera revolución que el cristianismo operó en las nociones de la miseria y, sobre todo, la dignidad del hombre.

En síntesis, si bien la mayoría de los elementos que integrarán la *miseria/dignitas hominis* provienen de la tradición clásica, la Biblia introdujo un puñado de nociones (básicamente, el pecado original del lado de la *miseria*, y la creación a imagen y semejanza divinas y la Encarnación, por parte de la *dignitas*) que pasarán a formar parte del núcleo de ambas y sin las cuales no pueden ser comprendidas.

⁹¹ Véase el apartado titulado “Human dignity: εἰκών in Paul” en Udo Schnelle, *The human condition*, *op. cit.*, pp. 98-102.

⁹² Joachim Gnifka, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, *op. cit.*, p. 200.

CAPÍTULO II

MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS EN LA PATRÍSTICA

En un artículo ya clásico en la bibliografía de la *dignitas hominis*, Eugenio Garin⁹³ puso de relieve la importancia que la obra de los Padres de la Iglesia tuvo en su configuración. Fue a ellos a quienes los humanistas italianos del siglo XV dirigieron su atención en busca de argumentos que oponer, no sólo a quienes únicamente consideraban el lado negativo de la condición humana, sino a los filósofos escolásticos que habían separado la razón de la fe y repetían de forma mecánica el tópico del hombre-microcosmos en un sentido estrictamente materialista, cosa que, como ya había hecho notar Gregorio de Nisa, también se podía sostener respecto a un mosquito o un ratón⁹⁴. Fue en la búsqueda de esta *pia philosophia* que volviera a reunir la razón con el espíritu religioso que la patrística cobró la mayor relevancia. Con el material aportado por la tradición clásica, por un lado, y las Sagradas Escrituras, por otro, los Padres comenzaron a elaborar la nueva noción de la *miseria/dignitas hominis* (en estrecha relación con el comentario del *Génesis* y la teología de la imagen en el marco de la construcción de la antropología cristiana⁹⁵) que llegaría hasta los humanistas e impregnaría las letras del Renacimiento. De allí que se trate de una etapa crucial en el desarrollo del tema. En este capítulo me propongo

⁹³ Art. cit.

⁹⁴ Véase *ibid.*, pp. 12 y 27.

⁹⁵ Sobre este tema, véase Vittorino Grassi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983 y, sobre todo, A. -G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

examinar cronológicamente la evolución de la *miseria/dignitas hominis* en la obra de los Padres que más influencia ejercieron en ella⁹⁶.

1. PADRES APOSTÓLICOS Y APOLOGISTAS GRIEGOS

Ya en la que es considerada la obra más antigua de la literatura cristiana junto a los textos bíblicos, la *Primera carta de Clemente* (tercer sucesor de Pedro según Ireneo), compuesta hacia el año 96, encontramos una referencia explícita a la grandeza del hombre asociada al *Génesis*: “Finalmente, con sus sacras e intachables manos, plasmó al hombre, la criatura más excelente y grande por su inteligencia, imprimiéndole el cuño de su propia imagen” (XXXIII, 4)⁹⁷. En el pasaje destacan tres cosas: la concepción del hombre como criatura, cuya importancia ya hemos visto en Pablo; el valor atribuido a su inteligencia, y la idea de la imagen divina. Sin embargo, la misma carta se encarga más adelante de recordarle al hombre su condición al margen de Dios: “Necios e insensatos, locos e incultos son los que se burlan y mofan de nosotros, mientras tratan de exaltarse a sí mismos en sus pensamientos. Mas a la verdad, ¿qué poder tiene el mortal? ¿Qué fuerza el salido de la tierra?” (XXXIX, 1-2)⁹⁸.

En el anónimo *Discurso o Epístola a Diogneto*, considerado por tradición entre los Padres Apostólicos, aunque probablemente compuesto hasta el año 200, se resalta la

⁹⁶ Como obra de referencia básica he utilizado el *Manual de patrología* de Hubertus R. Drobner (Herder, Barcelona, 1999); en menor medida he usado también la obra de Berthold Altaner (*Patrology*, Herder and Herder, New York, 1960).

⁹⁷ *Padres apostólicos*, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Editorial Católica, 1964. Todos los textos tradicionalmente atribuidos a los Padres Apostólicos son citados por esta edición y en adelante sólo indico la referencia entre paréntesis.

⁹⁸ La apócrifa *Carta de Bernabé*, considerada tradicionalmente entre los escritos de los Padres Apostólicos y que incluso llegó a formar parte de algunas versiones del Nuevo Testamento, invierte el orden de la reflexión, primero recuerda la miseria del hombre y luego su dignidad renovada en Cristo: “El hombre, en efecto, no es sino un pedazo de tierra que sufre, pues de la haz de la tierra fue plasmado Adán... Ahora bien... habiéndonos renovado por el perdón de nuestros pecados, hizo de nosotros una forma nueva, hasta el punto de tener un alma de niños, como que de veras nos ha plasmado Él de nuevo” (VI, 9 y 11).

grandeza humana en virtud de los dones otorgados por Dios (entre ellos, mezclado entre los típicos motivos bíblicos, parece haber alguno de raíz clásica, el del privilegio de mirar hacia el cielo): “Porque Dios amó a los hombres, por los cuales hizo el mundo, a los que sometió cuanto hay en la tierra, a los que concedió inteligencia y razón, a los solos que permitió mirar hacia arriba para contemplarle a Él, los que plasmó de su propia imagen, a los que envió su Hijo Unigénito, a los que prometió su reino en el cielo, que dará a los que le hubieren amado” (X, 2).

En los textos escritos por el grupo de escritores conocido como los Apologistas Griegos (segunda mitad del siglo II), los temas de la miseria y la dignidad del hombre (particularmente este último) no hicieron sino aumentar su importancia, generalmente a propósito de un comentario del *Génesis*. En la obra de Justino, que padeció el martirio hacia el año 165, son frecuentes las alusiones a la condición privilegiada del hombre⁹⁹. En la *I Apología*, por ejemplo, a propósito de uno de los aspectos centrales de la *dignitas hominis* en el pensamiento cristiano, el libre albedrío, observa lo que hace al hombre radicalmente diferente de otros seres: “Porque no hizo Dios al hombre a la manera de las otras criaturas, por ejemplo, árboles o cuadrúpedos, que nada pueden hacer por libre determinación; pues en este caso no sería digno de recompensa o alabanza” (43, 8)¹⁰⁰. Justino rechaza así el determinismo y la noción de destino de ciertas escuelas filosóficas que coartaban la libertad humana, pues para que la doctrina de la salvación tenga sentido, el hombre necesita ser enteramente libre.

⁹⁹ Sobre la antropología justiniana, véase Erwin R. Goodenough, *The theology of Justin Martyr*, Philo Press, Amsterdam, 1968, pp. 211-226 y L. W. Barnard, *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, pp. 113-117.

¹⁰⁰ *Padres apologistas griegos (s. II)*, introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Católica, Madrid, 1954. Sigo esta edición para la obra de Justino, Taciano y Atenágoras.

En su *Discurso contra los griegos* (15), Taciano (considerado discípulo de Justino y que acabó sus días excomulgado como líder de una herejía que promovía una ascesis rigurosa) sostiene que el hombre no puede definirse meramente como un ser racional capaz de inteligencia y entendimiento; lo que verdaderamente define al hombre es haber sido hecho a imagen y semejanza divinas. Y esto ni siquiera es aplicable a todos los hombres, sino sólo a los que buscan a Dios. Taciano habría desarrollado más ampliamente este tema en el perdido *Sobre los animales*. Todo el *Discurso* va enderezado contra la cultura griega en general y lo que llama la atención respecto a la noción de la dignidad del hombre es la oposición frontal entre lo que para el pensamiento griego constituía su fundamento y su contraparte judeocristiana¹⁰¹. El énfasis en una dignidad humana basada en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, por encima de su cualidad racional o cualquier otra, será la línea que profundizará el pensamiento cristiano.

El polémico tratado *Sobre la resurrección de los muertos* de Atenágoras, “filósofo de Atenas” según reza el título de su *Súplica a favor de los cristianos* enviada al emperador Marco Aurelio, ha sido considerado no sin razón el primer ensayo de una antropología del pensamiento cristiano¹⁰². Su intención era rebatir a quienes negaban este elemento fundamental de la nueva doctrina. Entre sus argumentos principales se cuenta el de la causa final: Dios no ha creado al hombre sin un propósito; dotado de razón y fabricado a su imagen, lo ha hecho en función de su bondad y para que permanezca eternamente (12). Así, apoyado en el *Génesis*, pero también en la filosofía griega, Atenágoras fundamenta la grandeza que distingue al hombre del resto de las criaturas.

¹⁰¹ Véase Grossi, *op. cit.*, pp. 36-37.

¹⁰² Véase Bernard Pouderon, *Athénagore d'Athènes. Philosophe chrétien*, Beauchesne, Paris, 1989, p. 157.

2. LOS GNÓSTICOS: BASÍLIDES Y VALENTÍN

Durante los siglos II y III, la naciente Iglesia quizá no enfrentó mayor peligro que el representado por una doctrina desarrollada paralelamente al cristianismo, pero que acabó por convertirse en una grave amenaza: la doctrina de la *γῶσις* o gnosticismo¹⁰³. En la opinión de Guilles Quispel se trata, en última instancia, de una antropología, pues el hombre se localiza en el centro de sus intereses¹⁰⁴. La visión del hombre del gnosticismo es, como la doctrina misma, de carácter dualista, y enfatiza los extremos a los que está sujeta la condición humana: absolutamente miserable por el lado del cuerpo y la materia, pero grande por la porción que le cabe de la divinidad. El gnosticismo estuvo lejos de ser un sistema uniforme de creencias y, más allá de sus principios generales (Dios es absolutamente ajeno al mundo; éste es la obra imperfecta y maligna del Demiurgo; el hombre vive en la tierra como en una prisión, pero puede liberarse a través de la *gnosis*, reservada a unos cuantos elegidos), las diversas corrientes podían diferir mucho entre sí. Aquí consideraremos fundamentalmente la obra de sus dos representantes principales que logró salvarse parcialmente de la destrucción general de la herejía a través de los textos patrísticos cuya intención era refutarlos: Basílides y Valentín.

Basílides es el primero de los gnósticos que han llegado hasta nosotros. Según Clemente de Alejandría, desarrolló su doctrina durante los imperios de Adriano y Antonino, esto es, entre el 117 y el 161¹⁰⁵. Su visión del hombre es decisiva en la historia

¹⁰³ Sobre el gnosticismo, véase Giovanni Filoramo, *A history of gnosticism*, Blackwell, Cambridge, MA./Oxford, 1996 y Kurt Rudolph, *Gnosis*, Harper & Row, San Francisco, 1983.

¹⁰⁴ *Apud* Filoramo, *op. cit.*, p. 87.

¹⁰⁵ Werner Foerster, *Gnosis. A selection of gnostic texts*, 2 vols., English translation edited by R. McL. Wilson, Clarendon Press, Oxford, vol. I, 1972, p. 76. La mayoría de las citas de autores gnósticos o referentes a ellos remiten a esta edición.

del gnosticismo¹⁰⁶. El hombre, incluso el niño más pequeño, vive en el sufrimiento del pecado (p. 77). Bajo la influencia de Platón, Basílides considera que el alma racional se encuentra infiltrada de pasiones que le impiden liberarse (p. 78). Sin embargo, Dios envió a Nous (Cristo) a los hombres (no a todos, desde luego, sino sólo a unos cuantos privilegiados) con el propósito de rescatarlos de la confusión y el mal de este mundo (p. 60). La fe de los elegidos, aquello que los redime de la miseria a la que estaban sometidos en el mundo, es definida como una intuición y como una esencia digna de estar al lado de la divinidad; no es el resultado de una operación racional del alma o de una elección libre, sino un conocimiento hecho posible por Dios (p. 81). En ella consistiría la única posibilidad de grandeza (pero de una grandeza casi divina) al alcance del hombre.

Aunque de Valentín poseemos más noticias que de Basílides, no es tampoco mucho lo que sabemos sobre su vida. Nació en Egipto y se trasladó a Roma hacia el 140, donde su carisma y elocuencia le ganaron numerosos seguidores; tras rechazar ser nombrado obispo, rompió con la ortodoxia y partió a Oriente hacia el año 155. La antropología valentiniana posee un cariz marcadamente pesimista¹⁰⁷. No es sólo que el hombre sea una criatura frágil, fugaz, impotente, sujeta a todo tipo de desgracias; mucho más grave que eso, el hombre vive bajo el poder de los demonios (pp. 191 y 241)¹⁰⁸. No obstante, si el corazón del hombre es visitado por Dios, ese mismo hombre antes poseído por los demonios, será santificado (p. 242). Que el ser humano no es un ser

¹⁰⁶ Al respecto, véase Guilles Quispel, “Gnostic man: the doctrine of Basilides”, *Gnostic studies*, 2 vols., Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, vol. I, 1974, pp. 103-133.

¹⁰⁷ Véase Guilles Quispel, “La conception de l’homme dans la gnose valentinienne”, *ibid.*, pp. 37-57.

¹⁰⁸ También en el texto gnóstico conocido como el *Apócrifo de Juan*, asociado a las corrientes valentinianas, se resalta el sometimiento del hombre a los demonios. El microcosmos que es el hombre puede ser considerado, sin exageración, diabólico, pues no hace sino reproducir a pequeña escala el horror del macrocosmos, en una curiosa versión demonizada del tópico (véase Filoramo, *op. cit.*, p. 92).

absolutamente miserable también puede deducirse del hecho de que, al ser creado, los ángeles se sintieron amenazados, pues vieron que era una criatura más notable de lo que cabía esperar, en virtud de que Dios le concedió un germen de trascendencia (p. 241).

3. IRENEO DE LYON: MISERIA/DIGNITAS HOMINIS Y TEOLOGÍA DE LA IMAGEN

La vida y la obra de Ireneo de Lyon no pueden entenderse al margen de su lucha contra la herejía. Fue ésta la que lo llevó a escribir su máxima obra, *Contra los herejes*¹⁰⁹, fundando de paso la dogmática. La amenaza que el gnosticismo representaba para la ortodoxia obligó a ésta a elaborar una exposición detallada de la verdadera doctrina. El tratado de Ireneo constituye no sólo la refutación de la gnosis valentiniana, sino la primera sistematización de la teología ortodoxa. A éste y a su breve, pero sustanciosa, *Demostración de la predicación apostólica*¹¹⁰, hay que recurrir para comprender su concepto del hombre y sus aportaciones a la noción de la *miseria/dignitas hominis*.

La antropología ireniana¹¹¹ está fundada en el relato del *Génesis*. En la *Demostración*, síntesis del pensamiento teológico de Ireneo, podemos encontrarla resumida en sus puntos principales: Dios formó al hombre a su imagen con sus propias manos (donde las manos son el Hijo y el Espíritu Santo) y le insufló la vida para que fuera semejante a Él; el hombre fue hecho libre¹¹², dueño de sí, con potestad sobre todas las criaturas terrestres, y el universo le fue concedido como casa, pues él contiene en sí

¹⁰⁹ *Against heresies*, edited by John Keble, James Parker and Co./Rivingtons, Oxford/London, 1872.

¹¹⁰ *Démonstration de la prédication apostolique*, nouvelle traduction de l'arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959.

¹¹¹ Sobre el tema son fundamentales Antonio Orbe, *Antropología de San Ireneo*, Editorial Católica, Madrid, 1969 y A.-G. Hamman, *op. cit.*, pp. 49-76.

¹¹² Y no es casual que, frente al fatalismo gnóstico, Ireneo haya hecho tanto énfasis en la libertad humana (véase *Contra los herejes* 4, XXXVII y A. -G. Hamman, *op. cit.*, p. 69).

mismo todas las cosas (11)¹¹³. Más adelante, Ireneo destaca la importancia de la Encarnación en la teología de la imagen, ya que la imagen de Dios es el Hijo, y es por ello que Cristo vino al mundo, para mostrar que el hombre, imagen de la imagen, era semejante a Él (22).

En su concepción de la dignidad del hombre en virtud de ser imagen y semejanza divinas, tiene un lugar preponderante la noción de la carne, denigrada por los gnósticos y generalmente puesta del lado de la miseria humana por el pensamiento clásico, en especial por las corrientes platónicas. El hombre, según Ireneo, no puede ser definido sólo por el alma o el espíritu, pues es una mezcla de alma, espíritu y carne, y es ésta la plasmada a imagen de Dios (*Contra los herejes*, 5, VI, 1). Contrario a lo que la filosofía pagana usualmente afirmaba al respecto, el cuerpo del hombre no es un elemento de su miseria, sino un factor necesario de su grandeza. La mayor miseria del hombre radica en su alejamiento de Dios. Lejos de Él sólo hay muerte y oscuridad (5, XXVII, 2), pero el sitio que le está reservado a quienes lo buscan y se someten a un proceso de perfeccionamiento no podía ser más alto: entrar en comunión con Él. Así es como en la inmortalidad el hombre cumple plenamente la promesa de su grandeza (4, XX, 5-7).

4. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: LA *DIGNITAS HOMINIS* ENTRE LA CULTURA CLÁSICA Y LA FE CRISTIANA

En Clemente de Alejandría, el saber bíblico se complementa con una vasta erudición clásica. Su propósito fundamental era convertir al cristianismo a las clases acomodadas de la sociedad alejandrina. Con esta intención trató de relacionar el nuevo credo con el

¹¹³ El tópico del microcosmos, que ya hemos visto que en el gnosticismo adquiría un sentido negativo y era una prueba más de la miseria humana, en Ireneo vuelve a ser uno de los elementos característicos de su dignidad.

pensamiento griego, particularmente platónico y estoico, y así mostrar que no era más que el estadio superior de todo conocimiento previo. La antropología clementina¹¹⁴, entonces, está elaborada a partir tanto de elementos clásicos como bíblicos (en esto se aparta, por ejemplo, de Ireneo, que como hemos visto ceñía su visión del hombre a la Sagrada Escritura). Trataremos de esbozarla con base en sus dos obras más conocidas, el *Protréptico*¹¹⁵ y el *Pedagogo*, centrándonos en las nociones de aquello que constituye la miseria y la dignidad humanas.

El *Protréptico* arranca con el magnífico elogio del canto nuevo, el del Logos de Dios (Cristo), en oposición a los cantos falsos de un Orfeo o un Anfión. Sólo este divino artista ha sido capaz de domar a los animales más salvajes que han existido: los hombres. Clemente procede entonces a dar una clasificación de tipos humanos animalizados según sus vicios. Otros, insensibles, eran simplemente como piedra y madera (I, 4, 1). Todos ellos, en rigor, no son hombres, sino bestias u objetos inanimados. Y, sin embargo, a través del Logos, estas fieras y estas piedras pueden llegar a ser, verdaderamente, hombres. De su miseria (infra) humana, Dios les brinda la oportunidad de elevarse a la dignidad de “hombres de Dios” (I, 4, 3), como quería el Apóstol.

El Alejandrino tiene muy claro el estado de enfermedad que padece el ser humano (por sus deseos, sus intemperancias y sus pasiones) y su necesidad de un remedio (*Pedagogo*, I, 83, 2)¹¹⁶. Sin embargo, su idea de la dignidad humana sobrepasa por mucho la de su miseria; la salida de ésta es posible y se encuentra al alcance de quien

¹¹⁴ Al respecto, véase Juan José Sanguinetti, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, EUNSA, Pamplona, 2003 y Santiago Fernández Ardanaz, *Genesis y Anagenesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria, 1990.

¹¹⁵ *Protréptico*, introducción, traducción y notas de Ma. Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid, 1994.

¹¹⁶ Véase Sanguinetti, *op. cit.*, pp. 96-112.

quiera tomarla. Dios tiene siempre la disposición de ayudar al hombre puesto que es su criatura y lo ama. Este amor debe ser recíproco y, por lo tanto, debemos obedecer Su voluntad; sólo así realizaremos cabalmente la imagen y, sobre todo, la semejanza divinas (III, 7, 1-9, 2). Clemente, como era común entre los Padres de la época, marca una diferencia clara entre ambos conceptos, pues mientras que el ser humano nunca ha dejado de ser imagen de Dios, la semejanza, tras el pecado, es algo que más bien ha de esforzarse en recuperar.

5. ORÍGENES: *MISERIA/DIGNITAS HOMINIS* Y LAS DOS CREACIONES

Excluyendo a Agustín, probablemente ningún otro autor ejerció mayor influencia en los primeros siglos del cristianismo que Orígenes, nacido en el 185 en Alejandría y muerto hacia el 254. La polémica que posteriormente envolvió su obra hizo que gran parte de ella se perdiera y que la que sí llegó hasta nosotros deba ser tomada con cuidado. A pesar de ello, *Sobre el principio* y *Contra Celso*¹¹⁷ bastarían para mostrar su importancia. Como en Ireneo y en Clemente, el concepto del hombre en Orígenes va de la mano de la teología de la imagen¹¹⁸. Si el hombre posee alguna grandeza, ésta radica en su imagen y semejanza divinas, lo que, al igual que para Clemente, más que un don ya completamente otorgado, es algo que debe esforzarse en merecer, particularmente la semejanza (*Sobre el principio*, III, 6, 1). Celso se burlaba de este punto crucial de la doctrina y particularmente caro a los primeros pensadores cristianos. Para él, los adeptos de la nueva

¹¹⁷ *Traité des principes*, traduction de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte par Marguerite Harl, Études Augustiniennes, Paris, 1976 y *Contra Celsum*, translated with an introduction and notes by Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

¹¹⁸ Véase Henri Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Éditions Mouton, Aubier, 1956 y Giulia Sfameni Gasparro, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1984.

religión eran como gusanos que afirmarían que ellos seguían a Dios en rango, pues los había hecho semejantes a Él y puesto todas las cosas por debajo de ellos y a su servicio (*Contra Celso*, IV, 23), a lo que Orígenes replicaba subrayando la diferencia entre semejanza e imagen y, acorde al mandato evangélico, observando que el que ocupa un lugar más alto está obligado a servir (IV, 30).

La antropología origenista tiene como punto de partida la noción de las dos creaciones. La primera es la del hombre según la imagen (*Génesis*, 1, 26); la segunda, la del hombre hecho de tierra (2, 7). El exégeta alejandrino solía asociar esta idea a la paulina de los dos hombres: el hombre interior y el hombre exterior¹¹⁹. La dignidad humana proviene del primero, del hombre formado según la imagen y que tiene su asiento en el espíritu, mientras que su miseria se origina en la carne. De hecho, el individuo que no cultiva su hombre interior no puede ser considerado un hombre verdadero, un hombre-hombre según la terminología origeniana, sino más bien un hombre-animal (un hombre-serpiente, un hombre-caballo, etc., según la naturaleza de su pecado)¹²⁰. El hombre de Orígenes se debate, entonces, entre la dignidad de una verdadera humanidad, una humanidad cuya meta final es la semejanza de Dios, y la miseria animal.

6. TERTULIANO: CARNE, LIBERTAD Y *DIGNITAS HOMINIS*

Si quisiéramos conocer las ideas sobre el hombre del primer gran autor cristiano de lengua latina, Tertuliano, en vano las buscaríamos en sus obras más conocidas, notablemente la *Apologética*. Es más bien en tratados como *Sobre la resurrección de la*

¹¹⁹ Véase Crouzel, *op. cit.*, p. 150 y Gasparro, *op. cit.*, pp. 148-149.

¹²⁰ Véase Crouzel, *op. cit.*, pp. 197-206.

carne y el monumental *Contra Marción* donde hallaremos delineada la rica antropología tertuliana¹²¹.

El hombre, para Tertuliano, es sin lugar a dudas el centro de la creación: todo fue dispuesto pensando en él¹²². Contra el pesimismo gnóstico que combate, el cartaginés busca dejar en claro la grandeza de la creación del hombre; apenas parece haber noción de miseria humana en él o, en todo caso, la de la dignidad la supera ampliamente. Desde luego, también parte del relato del *Génesis*, pero da particular importancia a dos aspectos que ya hemos visto resaltados en otros autores: la carne y la libertad. El primero habría sorprendido a un filósofo griego o romano, para los que el cuerpo era colocado generalmente entre los argumentos de la miseria del hombre, en franca oposición a su parte noble, la razón o el alma, pero para un ferviente apologista de la resurrección no podía ser de otra forma. El hombre, en primer lugar, es la carne, afirma Tertuliano siguiendo el *Génesis* 2, 7¹²³. No hemos de olvidar que Dios moldeó con sus propias manos el barro del que estamos hechos y menos aún que lo que tenía en mente era que su Hijo se hiciera carne (6, 1-5). Encarnación y Resurrección son motivos más que suficientes no sólo para reivindicar, sino para otorgar plena dignidad a ese elemento constitutivo del hombre generalmente despreciado. En cuanto a la libertad, Tertuliano ve

¹²¹ La obra más completa al respecto es la de Jérôme Alexandre: *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Beauchesne, Paris, 2001 (para nuestro tema, véase especialmente pp. 131-192).

¹²² "Interim mundus ex bonis omnibus constitit, satis praemonstrans quantum boni pararetur illi cui praeparabatur hoc totum" (*Adversus Marcionem*, II, 4, 3, edited and translated by Ernest Evans, 2 vols., The Clarendon Press, Oxford, 1972).

¹²³ "Hominem autem memento carnem proprie dici, quae prior vocabulum hominis occupavit" (*Tertullian's Treatise on the resurrection*, 5, 8, the text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans, SPCK, London, 1960).

en ella la cifra de la imagen y semejanza divinas: Dios, plenamente libre, quiso que el hombre gozara del mismo privilegio¹²⁴.

La obra de Tertuliano, a caballo entre los siglos II y III, parece ser un buen momento para hacer un rápido balance sobre el impacto de los primeros pensadores cristianos en las nociones de la miseria y la dignidad humanas. Por lo visto hasta ahora, parece claro que, ante la perenne disyuntiva entre ambos extremos, se inclinaron decididamente por la segunda, pero dándole una nueva orientación. Si bien algunos de ellos recurrieron o respaldaron las ideas clásicas a favor de ella (ante todo la del hombre como un ser racional), todos pusieron el acento en la creación a imagen y semejanza divinas como el principal argumento en pro de la dignidad del hombre. Los fundamentos de ésta, que en el pensamiento clásico habían sido básicamente filosóficos, se convirtieron en religiosos.

7. ARNOBIO: MISERIA HOMINIS ENTRE PESIMISMO Y RETÓRICA

En apariencia, nadie más alejado de cualquier idea sobre la dignidad del hombre que Arnobio, que escribió el heterodoxo *Contra los paganos* a principios del siglo IV, no mucho después de dejar de ser uno de ellos. Cuando se trata de ejemplificar la noción de la miseria del hombre en el pensamiento patrístico, Arnobio es la fuente idónea. Y no cabe duda, por otra parte, que el africano encontró en el tema una magnífica oportunidad para dar rienda suelta a su talento oratorio. Hasta qué punto su pesimismo antropológico era genuino o más bien resultado de una circunstancia retórica es lo que veremos a continuación.

¹²⁴ “Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a deo institutum, nullam magis imaginem et similitudinem dei in illo animadvertens quam eiusmodi status formam” (*Adversus Marcionem*, II, 5, 5).

El libro II de *Contra los paganos*¹²⁵, donde se encuentra la mayoría de las diatribas contra el hombre, tiene como propósito refutar a los filósofos. Arnobio se propone demostrar como éstos se equivocan al pretender equiparar el hombre a Dios y hacerlo poseedor de un alma inmortal¹²⁶; con esta intención busca probar que el ser humano no es esencialmente diferente de los animales, sino, en principio al menos, uno más de ellos (II, 16). El argumento de la razón no lo convence, pues es evidente que no todos los hombres viven acorde a ella; sus creaciones (los inventos, las artes, los oficios) más muestran la precariedad de la condición humana que su grandeza (II, 17-19). Por todo esto, exhorta a los filósofos a dejar de exaltar a esa pobre criatura que es el hombre y a reconocer su miseria (II, 29). No obstante que Arnobio parece inclinarse por completo del lado de la miseria humana, es cierto que, como ha observado uno de sus estudiosos, la fuerza con la que la pinta tiene más como objetivo humillar a sus adversarios filosóficos que verdaderamente denigrar al hombre¹²⁷, del que, por otra parte, no ignora los aspectos positivos. A pesar de ello y más allá de las matizaciones que se puedan hacer al respecto, el nombre de Arnobio en la patrística irá siempre asociado a la idea de la miseria humana.

8. LACTANCIO: UNA *DIGNITAS HOMINIS* CLÁSICA

Lactancio, según Jerónimo (*Sobre los hombres ilustres*, 80), fue discípulo de Arnobio. En todo caso, no siguió los pasos de su maestro en lo que a su concepto del hombre se

¹²⁵ *The case against the pagans*, 2 vols., newly translated and annotated by George E. McCracken, The Newman Press, Westminster, 1949.

¹²⁶ Arnobio creía que el alma (que no provenía directamente de Dios, sino de un ser inferior a Él) no era inmortal por naturaleza, sino que era hecha tal por gracia divina (véase Altaner, *op. cit.*, p. 207).

¹²⁷ “Infatti le rappresentazione della stoltezza, infelicità e miseria dell’uomo, hanno per lo più lo scopo di umiliare gli avversari pagani, i quali fiduciosi nella loro sapienza, schernivano la dottrina di Cristo... Sorge nel lettore l’impressione che le pagine della rappresentazione esasperata e violenta delle miserie umane, pero lo più non riproducano una reale disposizione spirituale di Arnobio, o se la riflettono non certamente in quella proporzione che assume nella polemica” (Emanuele Rapisarda, *Arnobio*, G. Crisafulli Editore, Catania, 1946, pp. 57-58).

refiere. El pesimismo antropológico arnobiano, así no sea tan desesperado como a veces se ha querido ver, contrasta con el franco optimismo lactanciano. Lactancio ocupa un lugar preeminente entre los Padres en la historia de la *dignitas hominis*. Formado en una sólida tradición clásica, su depurado estilo latino contribuyó a convertirlo en una autoridad para los humanistas, que llegaron a conocerlo como el “Cicerón cristiano”. En él encontraron la mezcla perfecta de piedad y sabiduría cristianas con retórica ciceroniana que constituía uno de sus ideales.

La obra clave para comprender la idea del hombre de Lactancio¹²⁸ es el breve tratado *Sobre la creación de Dios*, compuesto a principios del siglo IV¹²⁹. Allí se propone explicar la naturaleza del alma y el cuerpo, es decir, aquello que constituye al hombre. Comienza afirmando que Dios dio al hombre la razón y el espíritu para que fuera evidente que había sido engendrado por Él, que es inteligencia, espíritu y razón. A las otras criaturas, en cambio, las dotó de diferentes habilidades y defensas justamente porque carecen de lo más importante. Así, se equivocan los que se lamentan y afirman que el hombre es más miserable que los animales, pues la razón le permite superar todas las desventajas (2-3). Tras fustigar a quienes sólo se quejan de la condición humana, Lactancio pasa al recuento minucioso de las partes del cuerpo, encontrando en cada una de ellas un motivo más para admirar la excelencia humana. A lo largo de todo el texto, los elementos clásicos saltan a la vista, tanto de los que se vale para defender su causa (Cicerón, principalmente) como los que intenta refutar (el epicureísmo de Lucrecio, Plinio y la tradición del pesimismo antropológico grecorromano), mientras que los

¹²⁸ Véase Michel Perrin, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, Beauchesne, Paris, 1981.

¹²⁹ *L'ouvrage du Dieu créateur*, 2 vols., introduction, texte critique et traduction par Michel Perrin, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974.

bíblicos hay que buscarlos entre líneas (no hay una sola cita bíblica en todo *Sobre la creación*). La particularidad de Lactancio radica justamente ahí: a él se debe uno de los más claros y resueltos elogios de la dignidad del hombre que podamos hallar en la patrística, pero éste aparece dentro de un marco clásico apenas levemente cristianizado¹³⁰.

9. LOS CAPADOCIOS: BASILIO EL GRANDE, GREGORIO DE NISA Y GREGORIO DE NACIANZO

El tema de la dignidad humana encontró en el género del hexamerón un terreno fértil para desarrollarse. El comentario del relato del *Génesis* representaba la oportunidad ideal para extenderse en el elogio del hombre. Así ocurrió en la obra de Basilio el Grande, en cuyas homilías sobre la creación encontramos uno de los ejemplos más acabados de la dignidad del hombre en toda la patrística.

En la IX homilía, que trata sobre los animales terrestres, Basilio compara la condición del hombre con la de los animales: mientras que éstos están inclinados hacia la tierra, el hombre, “planta celeste”, los supera por la disposición de su cuerpo tanto como por la grandeza de su alma; la cabeza de las bestias ve hacia el estómago, pero la del hombre hacia el cielo; si éste se deja llevar por las pasiones y el vientre se hará semejante a los animales (3)¹³¹. Tras estos tópicos clásicos, el capadocio pasa sin problema alguno a la conclusión cristiana: hay que buscar las cosas de lo alto, donde está Cristo, y, mediante el pensamiento, elevarse por encima de las contingencias terrestres.

¹³⁰ La antropología lactanciana no desconoce, sin embargo, la noción de miseria. En las *Instituciones divinas* (II, XII, 7) se afirma que el hombre es una criatura esencialmente dual, dividida entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, la vida y la muerte.

¹³¹ *L’Hexaéméron de Saint Basile*, thèse pour le doctorat en théologie présentée et soutenue par Stanislas Giet, Les Éditions du Cerf, Paris, 1950. Tiene razón Yves Courtonne al observar: “C’est la sagesse antique qui s’exprime, ici encore, par la bouche de Basile” (*Saint Basile et l’hellénisme*, Firmin-Didot et Cie., Paris, 1934, p. 121).

Sin embargo, es en las homilias X y XI (cuya autoría ha sido objeto de una larga discusión, pero que no parece haber por qué negar a Basilio¹³²) en donde el tema de la dignidad del hombre es desarrollado con una profundidad desconocida hasta ese momento. Basilio comienza por la exposición de un elemento que se volverá indispensable en la noción de la dignidad del hombre: el delfico “Conócete a ti mismo”, pero desde una perspectiva cristiana¹³³. Para que el hombre cobre conciencia de su lugar en el mundo, de su grandeza (y, no menos importante, de su miseria), es imprescindible que comience por un proceso de autoconocimiento. Basilio censura: nos inclinamos a conocer mejor los cielos que a nosotros mismos, y convoca al hombre, que se cree pequeño, a descubrir su grandeza. No obstante, este descubrimiento tiene un propósito aún mayor: apreciar la grandeza divina (I, 2). Para resaltar la especificidad del hombre, observa que Dios no creó al hombre mediante un simple mandato (como fue el caso, por ejemplo, de la luz), sino, como claramente indica el pasaje del *Génesis*, como resultado de una escrupulosa deliberación: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (I, 3), donde la imagen debe ser entendida como la superioridad que otorga la razón (I, 8).

El momento clave de la antropología basileana llega con la pregunta ¿qué es, pues, el hombre? El obispo de Cesarea es tajante al respecto: no hace falta ir a buscar la verdad en definiciones extrañas o en una ciencia vana; el hombre es una criatura de Dios dotada de razón, hecha a la imagen de su Creador (I, 11). La definición clásica del hombre como un ser racional no es suficiente. Antes y subordinada a ella se encuentra su

¹³² Véase las páginas dedicadas al problema por Alexis Smets y Michel van Esbroeck en la introducción a su edición de la obra, que manejo: *Sur l'origine de l'homme*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970, pp. 13-26.

¹³³ Sobre el tema, véase las luminosas páginas de Étienne Gilson en su obra *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969, pp. 214-233, a las que volveremos en el capítulo dedicado a la Edad Media.

condición de criatura y, además, de imagen divina. En la diferencia entre ambas definiciones reside básicamente la diferencia entre las nociones clásica y cristiana de la dignidad del hombre.

A pesar de su énfasis en la dignidad, Basilio está absolutamente consciente de que la idea de ésta requiere su contraparte y, por lo tanto, de la dualidad *miseria/dignitas*. La XI homilía comienza justamente planteándose el dilema de cómo el hombre –esa criatura efímera, sujeta a incontables males y desgracias desde el nacimiento hasta la vejez– puede tener en sí alguna grandeza. La respuesta se encuentra en el relato del *Génesis*, que Basilio viene de comentar: “Entonces Yahvé Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente” (2, 7). Allí, afirma, ha descubierto la miseria y la dignidad del hombre: si se considera sólo la naturaleza, éste es ciertamente nada, pero si se tiene en cuenta el honor con el que ha sido tratado, es verdaderamente grande (II, 2). La dignidad del hombre radica en el trato privilegiado que Dios le concedió al moldearlo con sus propias manos; sin esto, no sólo no posee grandeza alguna, sino que es completamente insignificante. De allí también la importancia del autoconocimiento: el hombre debe saber que está hecho de tierra y que en eso consiste su miseria, pero también que ha sido hecho grande por obra de Dios. El justo equilibrio que debe haber entre estas nociones en tensión constante y que será el rasgo decisivo de la dialéctica *miseria/dignitas hominis* está ya indicado. Ignorar u olvidar cualquiera de las dos equivale a desconocer la naturaleza humana.

El hermano menor de Basilio el Grande, Gregorio de Nisa, ocupa también un lugar destacado en la historia que estamos rastreando. En el 379 (mismo año de la muerte de su hermano mayor, a quien se refería como padre y maestro) compuso su obra *Sobre*

*la creación del hombre*¹³⁴. Como ha observado Enrico Peroli¹³⁵, la antropología del nisenense parte de la división platónica de todos los seres entre sensibles e inteligibles. El hombre, por su condición especial, participa de ambas: es sensible por el cuerpo e inteligible por el alma. En virtud de esta doble naturaleza, el hombre es una suerte de intermediario entre el mundo y Dios (181c). Gregorio, como recordamos al principio del capítulo, rechaza el tópico clásico del microcosmos como motivo de grandeza del hombre, pues hasta los animales más insignificantes están compuestos de los cuatro elementos, y lo confronta con lo que verdaderamente constituye su dignidad, a saber, no estar hecho a semejanza del cosmos, sino a imagen de Aquél que ha hecho el cosmos (177d-180b). El problema ahora es en qué consiste esa imagen. A esto da una doble respuesta: en la virtud y, algo que parece importarles especialmente, en la libertad (184b)¹³⁶. Sólo si la voluntad del hombre es enteramente libre, más allá de toda coerción o determinismo, es que éste puede considerarse verdadera imagen de Dios. Lo que constituye la dignidad divina es la dignidad humana, aunque el nisenense se cuida de diferenciar claramente entre la imagen y el modelo, pues mientras que la primera es creada, el segundo es increado (184c).

Hay todavía un elemento más, quizá el mayor, en la concepción de la dignidad del hombre del obispo de Nisa. Ya hemos visto cómo, en tanto intermediario entre Dios y el mundo, el hombre ocupa un lugar único en la creación. El mundo se diviniza, literalmente, a través de él. Tras la Caída se hizo necesario restablecer ese vínculo

¹³⁴ *La création de l'homme*, introduction et traduction par Jean LaPlace, notes par Jean Daniélou, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.

¹³⁵ *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, p. 26 y ss.

¹³⁶ Véase Giuseppe Castelluccio, *L'antropologia di Gregorio Nisseno*, Levante Editori, Bari, 1992, pp. 87-97.

mediante Cristo, que no sólo restauró, sino que engrandeció aún más la condición humana, pues para salvarla él mismo debió hacerse hombre. Es por ello que en el marco de la antropología del niseno el ser humano puede ser considerado, sin exageración, el “divinizador cósmico”¹³⁷.

El otro Gran Capadocio, Gregorio de Nacianzo, no escribió una obra exclusiva sobre la condición humana, pero dedicó al hombre algunas de las páginas más elocuentes de sus *Discursos*¹³⁸, a partir de los cuales es posible destacar los principales rasgos de su pensamiento antropológico¹³⁹. El Nacianzeno parte de la dualidad básica: el hombre es cuerpo y alma, materia y espíritu. De ahí en adelante, todo lo que tenga que ver con él será un juego de oposiciones que incluye, desde luego, la pareja *miseria/dignitas*. Yo soy –exclama– pequeño y grande, mortal e inmortal, terrestre y celeste; lo primero, con el mundo y la carne, lo segundo, con Dios y el espíritu (7, 23). En un discurso pronunciado a propósito de la teofanía, precisa el papel en el cosmos de ese ser, grande en su pequeñez, que es el hombre: contemplador de la creación visible e iniciado en la creación invisible, rey de lo que hay sobre la tierra, intermediario entre la bajeza y la grandeza, a la vez espíritu y carne (38, 11).

10. NEMESIO DE EMESA: UNA SÍNTESIS CLÁSICO-CRISTIANA DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

¹³⁷ Véase R. Gillet, “L’homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse”, *Studia Patristica*, 4 (1962), pp. 62-83.

¹³⁸ *Discours*, 8 vols., introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi *et al*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974-1995.

¹³⁹ Al respecto, sigo básicamente a Anna-Stina Ellverson en *The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, Uppsala, 1981.

A raíz de un estudio pionero de Werner Jaeger¹⁴⁰, la figura de Nemesio de Emesa y su obra *Sobre la naturaleza del hombre*¹⁴¹ (compuesto a finales del siglo IV o principios del V) comenzaron a llamar la atención y, en el contexto de la historia de la *dignitas hominis*, se volvieron referencia común. Versado tanto en letras clásicas como divinas, el obispo de Emesa ofrece en su primer capítulo una buena síntesis de las ideas sobre la dignidad del hombre desde ambas perspectivas. Por ejemplo, con Platón, pero también con Pablo, Nemesio observa que el hombre, colocado entre la naturaleza racional y la irracional, puede elegir entre llevar una vida como el resto de los animales, sólo atenta a la satisfacción de sus pasiones y sus necesidades físicas, que correspondería al hombre terrestre del que hablaba el apóstol, o una vida divina, guiada por la razón, la del hombre celeste (p. 8). Al final del capítulo, en un elogio que en sus elementos paganos recuerda el estásimo del coro de Sófocles en *Antígona*, el emesiano condensa en un par de párrafos lo que constituye la *dignitas hominis* tanto clásica como cristiana: es inevitable no admirar la grandeza de ese ser que reúne en sí las cosas mortales e inmortales, las racionales y las irracionales, que representa un verdadero microcosmos y por el que Dios hizo todo lo que es y lo que será; haberlo moldeado a imagen y semejanza suyas y, ante todo, haberse Él mismo hecho hombre. El ser humano cruza los mares; recorre el cielo con el pensamiento; mide el movimiento de los astros; doma a las bestias; perfecciona las artes; predice el futuro; reina sobre todos los seres y entra en comunicación con Dios (p. 24).

¹⁴⁰ *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1914. En esta obra, Jaeger privilegia el estudio de fuentes y trata de reconstruir el pensamiento de Posidonio a partir de la obra de Nemesio, que cumpliría así básicamente un papel de transmisor; estudios posteriores han hecho énfasis en la originalidad del obispo de Emesa (véase Alberto Siclari, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova, 1974 y Beatrice Motta, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova, 2004).

¹⁴¹ *De la nature de l'homme*, traduit par M. J. B. Thibault, Hachette, Paris, 1844.

11. SAN AGUSTÍN: MISERIA/DIGNITAS HOMINIS Y AUTOCONOCIMIENTO

“Dios, que eres siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti!”¹⁴². De esta premisa parte Agustín para el conocimiento de Dios. Conocer al hombre, conocerse a sí mismo, es el paso previo e indispensable para conocerlo a Él. La antropología agustiniana, como su pensamiento en general, marcó el rumbo del cristianismo en los siglos venideros¹⁴³. Su forma de concebir la imagen de Dios en el hombre (tema inseparable, como hemos visto, de las nociones de la miseria y dignidad humanas) fue determinante; para repasarla, nos centraremos en dos de sus obras principales: *Sobre el sentido literal del Génesis* y *Sobre la Trinidad*¹⁴⁴.

Más de una vez el obispo de Hipona había intentado explicar el relato del *Génesis* antes de redactar su tratado definitivo¹⁴⁵. Poco versado aún en la exégesis bíblica, de su primer intento él mismo confiesa haber abusado de la interpretación alegórica (*Retractaciones*, I, 10, 8), mientras que el segundo quedó inacabado. Los doce libros que constituyen *Sobre el sentido literal del Génesis* representan su visión más completa del hombre. El libro más importante es el III, donde comenta y propone su famosa interpretación del versículo 1, 26: el *Génesis* dice “Hagamos” para indicar que en la

¹⁴² Victorino Capánaga, *Pensamientos de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, p. 31.

¹⁴³ Sobre la antropología agustiniana, véase Gerald Bonner, “Augustine’s doctrine of man: image of God and sinner” en *Doctrines of human nature, sin, and salvation in the early church*, edited with introductions by Everett Ferguson, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1993, pp. 71-90 y A. –G. Hamman, *op. cit.*, pp. 238-277.

¹⁴⁴ *La Genèse au sens littéral en douze livres*, 2 vols., traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris, 1972 y *La Trinité*, 2 vols., texte de l’édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet, O. P., et Th. Camelot, O. P., introduction par E. Hendrickx, O. E. S. A., Institut d’Études Augustiniennes, Paris, 1997.

¹⁴⁵ Primero, hacia el 389, con *Sobre el Génesis, contra los maniqueos* y después, en 393, con el *Libro inconcluso sobre el sentido literal del Génesis*.

creación del hombre tuvieron parte el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo¹⁴⁶. El hombre, además, es imagen de Dios en aquello en que se distingue principalmente de los animales, el uso de la razón. Apoyándose en Pablo, resalta que es gracias a la mente que el hombre es imagen divina¹⁴⁷. Sin embargo, no sólo lo que constituye la grandeza humana es analizado por Agustín; en el libro sobre el pecado original, enfatiza la causa principal de la miseria: el orgullo (XI, V, 7). Éste es, de hecho, el comienzo de todo pecado (XI, XV, 19). La importancia que le atribuye resulta fundamental, pues es justamente una errada concepción de su valor por parte del hombre lo que rompe el delicado equilibrio entre la conciencia que debe tener de su dignidad y la de su miseria.

A los peligros que entraña este pecado, Agustín vuelve en *Sobre la Trinidad*, donde comenta los extremos a los que puede conducir una idea equivocada de la grandeza y la miseria humanas: el orgullo, por un lado, y la desesperación, por otro. Determinando con claridad lo que constituirá la clave de la relación *miseria/dignitas hominis*, observa que ha de huirse de ambos, pues los dos conducen a la perdición. Es necesario que el hombre tenga conciencia de la grandeza del amor de Dios por él (de la que se deriva la suya), pero también de su naturaleza pecadora¹⁴⁸, situándose así en una especie de justo medio. El hombre posee una dignidad innegable en tanto que, hecho a

¹⁴⁶ “Dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ad insinuandam scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter patrem et filium et spiritum sanctum” (III, XIX, 29). El hombre, pues, es imagen de la Trinidad en su conjunto, y no sólo del Hijo, como habría pensado la escuela alejandrina (véase Vittorino Grossi, *op. cit.*, p. 66).

¹⁴⁷ “Ut uidelicet intellegamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo inrationalibus animantibus antecellit. Id autem est ipsa ratio uel mens uel intellegentia... satis ostendens, ubi sit homo creatus ad imaginem Dei quia non corporis liniamentis, sed forma quadam intellegibili mentis inluminatae” (III, XX, 30).

¹⁴⁸ “Persuadendum ergo erat homini quantum nos dilexerit Deus, et quales dilexerit: quantum, ne desperaremus; quales, ne superbiremus” (IV, I, 2). Es significativo que en el mismo párrafo exponga su teoría sobre la gracia, remarcando que el hombre la ha recibido, no porque de alguna forma la mereciera, sino porque Dios quiso otorgársela.

imagen de Dios, es “capaz de Dios”¹⁴⁹, pero igual de innegable es su miseria; de ahí la permanente “tensión existencial”¹⁵⁰ en la que se encuentra atrapado. Respecto a la imagen divina en el hombre, fuente de su dignidad, el hiponense precisa los términos en *Sobre la Trinidad*: ésta, desde luego, se da en el hombre interior, no en el exterior, y hay una correspondencia entre las potencias humanas (memoria, inteligencia y voluntad) y las tres personas (X, 11, 18-12, 19).

El pensamiento agustiniano (y en particular su antropología) se resiste a toda simplificación, no digamos a un resumen apresurado. Agustín, que tuvo tan aguda conciencia de la miseria humana originada en el pecado, no fue menos conciente de la grandeza de ese ser capaz de Dios, susceptible de deificarse¹⁵¹ a través de Cristo y adquirir así una gloria aun mayor de la que poseía antes de pecar. Podemos, entonces, concluir con las palabras de A. -G. Hamman: “Pensée contrastante, prismale, aux intuitions inachevées, où saillaient les paradoxes: grandeur et misère de l’homme, optimisme intellectuel qui tranche sur un pessimisme moral, conception d’une prédestination qui s’harmonise difficilement avec une création, jaillie de la tendresse divine...”¹⁵².

12. BOECIO Y CASIODORO: LA MISERIA/DIGNITAS HOMINIS ENTRE LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA Y EL CRISTIANISMO

Anicio Manlio Torcuato Severino Boecio nació a finales del siglo V, justo cuando el imperio romano se desmoronaba. Cristiano dotado de una rigurosa formación clásica, fue

¹⁴⁹ “Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi pero hoc quod imago ejus est, non potest” (XIV, VIII, 11).

¹⁵⁰ Véase Vittorino Grossi, *op. cit.*, p. 75

¹⁵¹ Sobre el concepto de *deificatio* en Agustín, véase G. Bonner, art. cit., pp. 508-514.

¹⁵² *Op. cit.*, p. 275.

condenado a muerte por Teodorico el Grande por razones políticas y siglos más tarde Dante no dudaría en colocarlo en el paraíso junto a los doctores de la Iglesia (X, 124-129). No hace falta resaltar aquí su importancia como puente entre la cultura antigua y la Edad Media, pero justamente por ella vale la pena detenerse en la idea del hombre que expuso en la más famosa e influyente de sus obras.

Mucho se ha discutido si la *Consolación de la filosofía*¹⁵³ es realmente la obra de un cristiano (no hay una sola mención a Cristo en toda la obra y las referencias a la doctrina podrían ciertamente ser más claras). No sería, sin embargo, el primer caso de un filósofo en el que, a pesar de profesar la fe cristiana, tuviera más peso la tradición clásica (recuérdese, por ejemplo, a Lactancio). En todo caso, lo que sí se proponía Boecio es que su obra fuera una síntesis de filosofía antigua (platónica, aristotélica y estoica). Su concepto de la *miseria* y la *dignitas hominis*¹⁵⁴ denotan sobre todo este influjo, pero no está exento de huellas cristianas. Por ejemplo, en el libro II, la Filosofía le muestra la vanidad de las cosas materiales y lo amonesta diciendo que mientras los otros seres están contentos con lo que tienen, él, que por la mente es semejante a Dios, busca adornarse con las cosas más bajas y viles¹⁵⁵. De raíz clásica, aunque adoptado por el cristianismo, es el argumento de que la virtud puede elevar nuestra condición mientras que los vicios nos degradan al nivel de los animales. El individuo que, alejándose de la virtud, deja de ser hombre (pues ya no participa de la naturaleza divina), queda reducido al nivel de las

¹⁵³ *The theological tractate/The consolation of philosophy*, with an English translation by H. F. Stewart and E. K. Rand, Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge/London, 1968.

¹⁵⁴ Al respecto, véase Miguel Lluch-Baixaui, *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990, pp. 232-234.

¹⁵⁵ “Et alia quidem suis contenta sunt; uso autem deo mente consimiles ab rebus infimis excelentis naturae ornamenta captatis” (V, 75-77).

bestias¹⁵⁶. Finalmente, el último de los poemas que Boecio intercaló en su obra, repite los argumentos clásicos sobre la posición erguida del hombre como prueba de su dignidad en oposición a la inclinada de los animales (V, V).

Contemporáneo de Boecio, Casiodoro fue autor de una vasta obra que ejerció una profunda influencia en la Edad Media (sus *Instituciones*, redactadas para los monjes del monasterio que él mismo fundó con el propósito de preservar la cultura antigua, se convirtieron entonces en uno de los manuales literarios por excelencia). De ella nos interesa especialmente el tratado *Sobre el alma*¹⁵⁷, que constituye su antropología¹⁵⁸. Como la *Consolación*, la obra de Casiodoro presenta numerosos elementos clásicos, pero, a diferencia de ella, es claramente cristiana. Su idea de la dignidad del hombre se basa en el argumento clásico de la posesión de la razón, que le ha permitido inventar las artes, aplicarse al estudio de las disciplinas, conocer la realidad divina y humana, etc¹⁵⁹. Por otro lado, y a contracorriente del influjo neoplatónico, Casiodoro reivindica la dignidad del cuerpo humano, como ya hemos visto que no era extraño en una rama de la tradición patristica, utilizando como principal argumento la Encarnación. No obstante este optimismo antropológico, Casiodoro sabe muy bien a quien, en última instancia, pertenece la dignidad: es Dios quien ha vuelto grande la miseria humana¹⁶⁰.

¹⁵⁶ “Ita fit ut qui probitate deserta homo esse desierit, cum in diuinam condicionem transire non possit, uertatur in beluam” (IV, III, 67-69).

¹⁵⁷ *De anima*, testo latino a fronte, traduzione di G. Carraro e E. D’Agostini, revisione e cura dell’edizione A. Fontana e R. Favaretto, Servitium, Sotto il Monte, 1998.

¹⁵⁸ Véase Francesco D’Elia, *L’antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestioni del mondo classico. Note teoretiche e filologiche sul “De anima”*, Gesualdi Editore, Roma, 1987, pp. 11-43.

¹⁵⁹ “Rationem uero homini inesse, quis dubitet? Quando diuina tractat, humana sapit, artibus docetur egregiis, disciplinus eruditur eximiis, et hinc cetera animalia decenter excellit, quod eum ratio decora componit” (IV).

¹⁶⁰ “Vere omnipotens qui et ipsas miserias fecisti potentes” (17).

13. GREGORIO MAGNO: JOB Y LA MISERIA/DIGNITAS HOMINIS

No obstante que, desde el punto de vista de la doctrina, la obra de Gregorio Magno no haya sido especialmente innovadora, por su influjo y la popularidad de que gozó en la Edad Media merece ser tomada en cuenta, en particular su libro más famoso: las *Moralidades sobre Job*¹⁶¹, un voluminoso comentario escrito a finales del siglo VI. La figura del héroe bíblico se prestaba a las mil maravillas para una reflexión moral y antropológica y, en el terreno de la miseria y la dignidad del hombre, naturalmente para la primera. A ello contribuía también el carácter sombrío de Gregorio, que contaba con una conciencia muy aguda de las miserias humanas. Este aspecto fue el que fascinó a innumerables autores medievales.

Como Agustín, Gregorio encuentra la raíz de toda miseria humana en el orgullo¹⁶². Fue este pecado el que ocasionó la Caída y el que constantemente aleja a los hombres de Dios. Hecho a Su imagen, pero moldeado a partir de barro, el orgullo hace olvidar al hombre sus humildes orígenes; por eso Dios condena a volver a la tierra a quien la soberbia ha trastornado (XXIX, 21). El hombre vive en una permanente y angustiosa búsqueda de sí mismo, de saber quién es. Por un lado, sabe que posee en sí cuando menos un germen de grandeza, porque de otra manera no se plantearía ese problema; por otro, se sabe insignificante porque de no serlo podría encontrar una solución (VIII, 53-54). En medio de esta angustia que sin exageración ha sido considerada como pascaliana¹⁶³, el hombre se debate sin encontrar respuesta. Gregorio ve en Job un modelo a seguir en cuanto éste supo guardar un perfecto equilibrio entre la

¹⁶¹ *Morales sur Job*, 4 vols., introduction et notes de Dom Robert Gillet *et al*, traduction de Dom André de Gaudemaris *et al*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989-2003.

¹⁶² Sobre el tema, véase Matthew Baasten, *Pride according to Gregory the Great. A study of the Moralia*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston, 1986.

¹⁶³ Véase Gillet, "Introduction", *op. cit.*, p. 17.

exaltación y la humillación (XXVI, 30), o sea, entre la conciencia de su dignidad y la de su miseria.

14. JUAN DAMASCENO Y EL FIN DE LA PATRÍSTICA

Con Juan Damasceno, nacido a finales del siglo VII y muerto a mediados del VIII, se da por terminado tradicionalmente el periodo patrístico. Su obra más importante, *Sobre la fe ortodoxa*¹⁶⁴ (tercera parte de la *Fuente del conocimiento*), circuló ampliamente en la Edad Media y revela la influencia de Nemesio de Emesa. Este ambicioso compendio de la doctrina ortodoxa constituye un buen punto final para nuestro repaso de la *miseria/dignitas hominis* en la patrística en tanto resume algunos de sus puntos principales, en particular el que, como hemos venido viendo, enfatizaron los Padres y será a partir de ahora la clave: el necesario equilibrio que debe haber en el hombre entre la conciencia de su dignidad y la de su miseria. Dios, dice el Damasceno, hizo al ser humano inocente, recto y virtuoso; un segundo mundo, microcosmos dentro del macrocosmos y, al mismo tiempo, terrestre y celeste, temporal e intemporal, visible e intelectual, a medio camino entre la suprema grandeza y la más insignificante pequeñez (II, XII). Allí, en el justo medio entre la *dignitas* y la *miseria*, se encuentra el lugar del hombre.

¹⁶⁴ *La foi orthodoxe suivie de Défense des icônes*, traduction, introduction et notes du E. Ponsoye, Institut Orthodoxe Français de Théologie de Paris, Saint-Denis, Paris, 1966.

CAPÍTULO III

MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS EN LA EDAD MEDIA

En apariencia, ninguna época habría favorecido más la concepción de la *miseria hominis* que la Edad Media. Alejado de Dios en un mundo sometido al pecado, el hombre medieval vivía rodeado de advertencias y testimonios acerca de la precariedad de su condición. Nadie lo expresó mejor que el cardenal Lotario di Segni, el futuro Inocencio III, en su breve pero definitivo opúsculo *Sobre la miseria de la condición humana*¹⁶⁵, compuesto a finales del siglo XII. El tema del siguiente fragmento, elegido casi al azar, son los frutos del hombre, y nos servirá para recordar el tono de la obra:

¡Oh vil indignidad de la condición humana, oh indigna condición de la vileza humana! Estudia las hierbas y los árboles. Ellos producen hojas, flores y frutos; tú, piojos y lombrices. Ellos fabrican aceite, vino y bálsamo; tú, esputo, orina y estiércol. Ellos exhalan un suave aroma; tú, un hedor abominable. Cual es el árbol, tal es el fruto... (I, VIII)¹⁶⁶

Según esta visión, habría que esperar hasta los primeros humanistas (un Petrarca, por ejemplo) o a los albores del Renacimiento para volver a encontrar (o incluso para encontrar por primera vez) la confianza en el hombre y el elogio de sus fuerzas. La *miseria hominis* habría dominado casi diez siglos de pensamiento europeo tras los cuales su gemela la *dignitas* habría resurgido súbitamente en Italia.

¹⁶⁵ *De miseria humane conditionis*, edidit Michele Maccarrone, Thesauri Mundi, Lucani, 1955.

¹⁶⁶ “O vilis conditionis humane indignitas, o indigna vilitatis humane conditio! Herbas et arbores investiga: ille de se producunt flores, frondes et fructus, et tu de te lendes, pediculos et lumbricos. Ille de se fundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et stercus; ille de se spirant suavitatem odoris, et tu de te reddis abominationem fetoris. Qualis est ergo arbor, talis est fructus...”.

La abultada imagen anterior no es del todo falsa. Sería imposible negar que en la Edad Media la *miseria hominis* alcanzó su mayor prominencia y que (en comparación, al menos, con el Renacimiento) la *dignitas* parece no tener la misma notoriedad. Sin embargo, es desde luego falso que esté ausente del mundo medieval. Hay un hilo de continuidad entre los Padres y los humanistas que pasa, no sin sufrir algunos cambios, por el pensamiento de la Edad Media. Los siglos de Erígena, Bernardo de Claraval y Tomás de Aquino no dejaron de tener algo que decir respecto a la dignidad del hombre.

En este capítulo me propongo examinar el desarrollo de la *miseria/dignitas hominis* en una serie de autores medievales. Sin olvidar la primera, haré énfasis especialmente en la segunda con el propósito de mostrar dicha continuidad histórica y cómo ésta desemboca en el Humanismo y el Renacimiento. El criterio de selección, como en los capítulos anteriores, ha sido el de que el tema ocupe un lugar relevante en la obra del autor en cuestión o éste haya hecho una aportación que influyera en su desarrollo posterior.

1. JUAN ESCOTO ERÍGENA: LA *DIGNITAS HOMINIS* EN EL *PERIPHYSEON*

“*Vir barbarus, in finibus mundi positus*”¹⁶⁷, así era considerado Juan Escoto Erígena (c. 810-c. 877) en la refinada corte de Carlos el Calvo. Llegado de un remoto monasterio de Irlanda a Francia a mediados del siglo IX, pronto le fue encomendada la traducción del *Corpus areopagiticum*, cuya influencia ya hemos observado al tratar del Pseudo-Dionisio. Ésta fue la primera de una serie de invaluable traducciones del griego al latín gracias a las cuales el occidente medieval pudo conocer la obra de Gregorio de Nisa (fue Erígena quien tradujo *Sobre la creación del hombre*, uno de los textos decisivos en la

¹⁶⁷ *Apud* Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., Payot, Paris, vol. I, 1976, p. 222.

tradicción de la *dignitas hominis*) y de Máximo Confesor. Tan importante como su propia obra (e indispensable para ella) fue esta labor de intermediario entre el pensamiento teológico oriental y el occidental.

Erígena expuso su sistema filosófico en el magno *Sobre la división de la naturaleza* o *Periphyseon*¹⁶⁸. En el libro IV lleva a cabo un detallado comentario del *Génesis*, y es allí donde hay que buscar sus ideas sobre la miseria y la dignidad del hombre¹⁶⁹. Esta última es la que sin duda predomina en la antropología erigenista. Para el filósofo, si uno examina atentamente la admirable condición humana, el hombre es y no es un animal al mismo tiempo (752 C). Por el cuerpo y las pasiones, está del lado de la naturaleza animal; por la razón, se encuentra más allá de ella (752 D). Dicha división está respaldada por la dicotomía paulina del hombre exterior y el hombre interior (753 A). Es posible, pues, hablar de una doble creación: por un lado, el hombre está hecho de tierra y, por otro, a imagen y semejanza de Dios (753 C). Él lo ha elegido para contener dentro de sí todas las criaturas terrestres (tema microcósmico) y para que, en tanto imagen suya, sobresalga por su nobleza y el don de su gracia (764 A-B). El pecado de Adán ha degradado al hombre volviéndolo presa de la carne y oscureciendo la imagen divina en él, pero ésta es demasiado fuerte para perderse. Más allá del pecado original, el ser humano conserva la dignidad que lo hace la primera de las criaturas. Frente a la disyuntiva *miseria/dignitas*, Erígena no parece admitir dudas.

2. PEDRO DAMIÁN: *MISERIA/DIGNITAS HOMINIS Y CONTEMPTUS MUNDI*

¹⁶⁸ *De la division de la nature*, 4 vols., introduction, traduction et notes par Francis Bertin, PUF, Paris, 1995-2000.

¹⁶⁹ Sobre el pensamiento antropológico erigenista, véase Deirdre Carabine, *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, New York/Oxford, 2000, pp. 67-90.

Tras el Renacimiento carolingio del siglo IX (que en filosofía culmina con el sistema erigenista), el siglo X fue más bien una época turbulenta en la que incluso lo conseguido en la centuria anterior corrió el riesgo de desaparecer debido a las continuas guerras y las invasiones bárbaras¹⁷⁰. Los monasterios continuaron su labor de conservación, pero no hubo ninguna aportación original que distinguiera al periodo. Sin embargo, esta atmósfera de incertidumbre, clausura y recogimiento preparó el terreno para una importante evolución en el equilibrio de la *miseria/dignitas hominis*. Sin que esta última desapareciera, la primera comenzó a cobrar una relevancia desconocida hasta entonces. Quizá nadie encarnó mejor los resultados de este cambio que el monje de Fonte Avellana, Pedro Damiano (1007-1072).

La obra de Pedro Damiano alimentó durante años, no sin fundamentos, la visión de una Edad Media oscura, enemiga del saber y del mundo¹⁷¹. Mal podría negarse que el *contemptus mundi*¹⁷² y la *miseria hominis* alcanzaron en ella cimas insospechadas. Dotado de un gran talento retórico al servicio de su rigorismo moral, Pedro Damiano no perdía oportunidad para recordarle al hombre la vanidad de todo conocimiento más allá del que requería para salvarse¹⁷³, la insignificancia de su cuerpo y la vileza de este mundo¹⁷⁴. Tan eficaz fue en esta tarea que ella tiende a opacar el resto de su pensamiento y a hacer pasar una parte por la totalidad. En apariencia, Pedro Damiano se habría ocupado

¹⁷⁰ Véase Gilson, *op. cit.*, vol. I, pp. 226-227.

¹⁷¹ Véase *ibid.*, p. 236.

¹⁷² Véase Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde*, 6 t., Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris, t. IV, vol. 1. *Pierre Damien*, 1963.

¹⁷³ Así, por ejemplo, en *Sobre la santa simplicidad* (III), hace ver la superioridad de ésta frente a toda sabiduría secular y recuerda que Dios no envió filósofos ni oradores, sino hombres simples y pescadores; en *Sobre la perfección de los monjes* (XI), fustiga a aquellos que cultivan la gramática y los compara con hombres que hubieran abandonado a su esposa para irse con prostitutas (*De divina omnipotentia e altri opuscoli*, texto crítico con Introduzione e note a cura di Paolo Brezzi, traduzione di Bruno Nardi, Vallecchi Editore, Firenze, 1943).

¹⁷⁴ Innumerables testimonios en sus cartas y sermones; véase un buen análisis en Bultot, *op. cit.*, pp. 17-30 y 112-133.

casi exclusivamente de la *miseria hominis* y sería el más acabado representante de esa tenebrosa tradición medieval. Sin embargo, su concepción de la miseria humana va de la mano de la de su dignidad¹⁷⁵. Su caso resulta especialmente útil para ejemplificar la dependencia dialéctica de ambos extremos.

Siguiendo una de las tradiciones exegéticas del *Génesis* 1, 26 que repasamos en el capítulo anterior, Pedro Damiano cree que los conceptos de imagen y semejanza atañen sólo a la mente y al espíritu. Tras perder la superioridad que esta semejanza le confería sobre el resto de las criaturas por culpa del pecado, la llegada de Cristo se encargó de restaurarla. Dios se rebajó al adquirir la forma humana para salvarnos, y es por ello que el hombre, si quiere verdaderamente estar a la altura de su dignidad, debe despreciar la carne y el mundo (y a nadie sorprenderá que, según el autor, la mejor forma de hacer esto sea adoptando la vida monacal). En conclusión, por su cuerpo y lo que tiene de terrestre, el hombre es sin duda miserable y esa condición debe serle recordada constantemente, pero esto no contradice en lo absoluto la certeza que Pedro Damiano tiene de su eminente dignidad; justamente por ella, porque está muy por encima de lo que le rodea, el hombre debe apartarse del mundo. *Miseria/dignitas hominis* y *contemptus mundi* forman parte de una sola y coherente visión del mundo.

3. ANSELMO DE CANTERBURY: DE LA *DIGNITAS HOMINIS* A LA *DIGNITAS DEI*

Como ha estudiado Robert Bultot¹⁷⁶, en Anselmo de Canterbury (el filósofo medieval de mayor magnitud desde Erígena), la idea de la dignidad del hombre forma parte de una reflexión más amplia sobre la *dignitas* en general, desde la de Dios hasta la de los

¹⁷⁵ Véase Robert Bultot, “La ‘dignité de l’homme’ selon S. Pierre Damien”, art.cit., pp. 941-966.

¹⁷⁶ “La dignité de l’homme selon Saint Anselme de Cantorbéry” en *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume Le Conquérant (XIe siècle)*, Faculté Catholique de Lille, Lille, 1967, p. 549.

animales. Para Anselmo, la dignidad superior del hombre es un hecho evidente: “Si alguien examina atentamente las naturalezas distintas que se ofrecen a él, quiera o no, se da cuenta que no tienen todas el mismo grado de dignidad, sino que se distinguen por su mayor o menor nobleza. El que duda de que el caballo no es por su naturaleza superior a la madera, y el hombre al caballo, no sería digno de ser llamado hombre”¹⁷⁷. Dicha superioridad radica en que Dios imprimió en la razón humana su propia imagen (LXVII). Esta condición privilegiada se vio disminuida por el pecado, pero Dios la restauró haciéndose hombre, pues el medio de salvación debía ser el mismo que ocasionó la pérdida (*Por qué Dios se hizo hombre*, II, VIII). A partir de aquí, como señala Bultot, es claro que a Anselmo le interesa la dignidad del hombre más que nada en tanto refleja la de Dios¹⁷⁸. En el pensamiento anselmiano, la trascendencia de la *dignitas hominis* hace casi olvidar la *miseria*, pero en todo momento se recuerda que ésta, en realidad, es *dignitas dei*.

4. SAN BERNARDO DE CLARAVAL: *DIGNITAS HOMINIS* Y LIBRE ALBEDRÍO

En el siglo XII –época que con el resurgimiento de los clásicos latinos, el nacimiento de las literaturas vulgares, las traducciones filosóficas y científicas del árabe y el griego, el inicio del arte gótico, etc., ha sido considerada justamente un Renacimiento medieval¹⁷⁹– la lógica experimentó una renovación que tuvo su representante más notable en Pedro

¹⁷⁷ “Si quis intendat rerum naturas, velit nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum paritate. Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto nos est dicendus homo” (*Monologio*, IV, *Obras completas de San Anselmo*, 2 vols., introducción general, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Alameda, Editorial Católica, Madrid, vol. I, 1952).

¹⁷⁸ “Il admire moins la condition et la dignité de l’homme en elles-mêmes que la manière dont Dieu a créé puis miraculeusement restauré l’homme” (art. cit., p. 557).

¹⁷⁹ Véase el bello libro de Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, The World Publishing Company, Cleveland/New York, 1954.

Abelardo. Este proceso era ya visible desde el siglo anterior, por ejemplo, en un Béranger de Tours (discípulo de Fulbert, fundador de la escuela de Chartres) que, a propósito de la sempiterna cuestión de la presencia de Dios en la Eucaristía, sostenía que había que recurrir a la dialéctica, o sea, a la razón, y que quien no lo hacía renunciaba a su cualidad principal, pues en virtud de ella el hombre había sido hecho a imagen de Dios¹⁸⁰ (argumento recurrente, como bien sabemos, a la hora de hacer la apología de la *dignitas hominis*). Contra lo que consideraba los excesos dialécticos de un Abelardo o un Gilberto de la Porrée, reaccionó Bernardo de Claraval, máximo representante de la mística especulativa y sin duda la personalidad dominante del periodo. Para el cisterciense –cuyo pensamiento, como el de toda mística, se fundaba en una vivencia personal– la cuestión de la miseria y la dignidad del hombre no era simplemente un expediente retórico, sino un problema que sin exageración podemos calificar de existencial¹⁸¹.

Bernardo exhorta al hombre una y otra vez a conocerse a sí mismo¹⁸². En el siglo XII, nadie encarna mejor ese “socratismo cristiano” del que hablaba Gilson. Siguiendo la tradición agustiniana, el conocimiento de Dios es para él inseparable del conocimiento del hombre. El hombre debe saber quién es y el primer paso del autoconocimiento es reconocer su miseria y su grandeza. Para ello hay que comenzar por un verdadero ejercicio de humildad, a la que Bernardo dedicó un tratado entero y definió como la virtud por la cual el hombre, teniendo un verdadero conocimiento de sí mismo, se vuelve

¹⁸⁰ Véase *ibid.*, p. 27.

¹⁸¹ Véase Étienne Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris, 1934, pp. 48-51; “Introduction” a *Saint Bernard*, textes choisis et présentés par Étienne Gilson, Plon, Paris, 1949, especialmente pp. VIII-XXIX, y el muy útil artículo de Robert Javelet, “La dignité de l’homme dans la pensée du XIIe siècle” en *De dignitate hominis*, *op. cit.*, pp. 39-87.

¹⁸² Véase Pierre Courcelle, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, 3 vols., Études Agustinienes, Paris, vol. I, 1974, pp. 258-272.

despreciable a sus propios ojos¹⁸³ (con mayor razón si se considera que aquél que no era miserable en lo absoluto adoptó su miseria para salvarlo). Como remedio para la soberbia, a la que Agustín definió como el amor de la excelencia propia, Bernardo propone la humildad en tanto menosprecio de ésta. Sin embargo, este reconocimiento de su miseria no constituye sino una parte del conocimiento de la condición humana y sería una grave falta pretender reducirla a ella, pues si el hombre considera sólo este aspecto de su condición, nada le impediría acabar de asemejarse a los animales y entregarse a la desesperación. Conocerse verdaderamente es también reconocer la grandeza heredada de Dios, grandeza que sin duda el pecado afectó, pero que sigue viva. Por eso, de la misma forma que Bernardo exhorta al hombre a admitir su miseria, lo llama a proclamar su dignidad: “¡Hombre, reconoce tu dignidad, reconoce la gloria de tu condición de hombre!”¹⁸⁴. No hay reconocimiento de la miseria humana, por un lado, y reconocimiento de la dignidad, por otro; sólo juntos hacen el verdadero conocimiento de lo humano, sólo cuando el hombre tiene plena conciencia de ambas es que puede aspirar a conocerse a sí mismo.

En su tratado *Sobre el amor de Dios*, Bernardo precisa los errores que el hombre debe evitar en el proceso de autoconocimiento: por ignorancia de su dignidad, subestimarse y quedar reducido al nivel de los animales; peor aún, por ignorancia de su miseria, considerar sólo su grandeza y pensar que ésta proviene de él mismo; y el más

¹⁸³ “Humilitatis vero talis potest esse definitio: Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit” (I, 2, *The steps of humility*, translated, with an introduction and notes by George Bobsworth Burch, Harvard University Press, Cambridge, 1942).

¹⁸⁴ “Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae” (*In Nativitate Domini* 2, 1, *Sämtliche Werke*, Lateinisch/deutsch, 10 vols., Tyrolia-Verlag, Innsbruck, vol. VII, 1996).

grave de todos, por arrogancia, atribuirse la gloria de Dios, porque por la ignorancia podrá parecerse a las bestias, pero por el orgullo se hace semejante a los demonios¹⁸⁵.

Ahora bien, la *dignitas* bernardiana tiene un significado concreto que es necesario precisar. Para el cisterciense, ésta es sinónimo de libre albedrío, por el cual no sólo supera al resto de las criaturas, sino que tiene el poder de dominarlas¹⁸⁶. Junto con la ciencia y la virtud, constituye uno de los principales bienes del hombre. De hecho, los tres son inseparables, pues la ciencia es el medio por el que toma conciencia de su dignidad y sabe que no proviene de él, y la virtud es la fuerza que lo hace buscar y vivir apegado a Dios. En el tratado *Sobre la gracia y el libre albedrío*, profundizó en su idea de la *dignitas* entendida como libertad, subrayando la enorme responsabilidad que implica compartir este atributo divino, pues, siendo completamente libre, del hombre depende su salvación o su condenación eternas (XI, 36).

El hombre es imagen de Dios en virtud de su libre albedrío, que permanece intacto a pesar del pecado (IX, 28). Esta categórica afirmación de la libertad humana como base de la dignidad constituye el rasgo más sobresaliente de la antropología bernardiana. No fue el abad de Claraval el primero en sostenerla (piénsese, por ejemplo, en los antecedentes patrísticos de un Gregorio de Nisa), pero tal vez nadie hasta entonces

¹⁸⁵ “Fit igitur ut sese non agnoscendo egregia rationis munere creatura, irrationabilium gregibus incipiat aggregari, dum ignara propriae gloriae, quae ab intus est, conformanda foris rebus sensibilibus... Itaque valde cavenda haec ignorantia, qua de nobis minus nobis forte sentimus; sed non minus, immo et plus illa, qua plus nobis tribuimus, quod fit si bonum quodcumque in nobis, esse et a nobis, decepti putemus... Ceterum hoc tertium malum, quod iam scienter committitur, usurpat et contra Deum. In tantum denique ignorantia illa posteriore haec arrogantia gravior ac periculosior apparet, quo per illam quidem Deus nescitur, per istam et contemnitur; in tantum et priore deterior ac detestabilior, ut cum per illam pecoribus, per istam et daemonibus sociemur” (II, 4, *L'amour de Dieu/La grâce et le libre arbitre*, introductions, traductions, notes et index par Françoise Callerot, Jean Christophe, Marie-Imelda Huille et Paul Verdeyen, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993).

¹⁸⁶ “Dignitatem in homine liberum dico arbitrium, in quo ei nimirum datum est ceteris non solum praeeminere, sed et praesidere animantibus” (II, 2).

había enfatizado tanto la importancia de ese “don completamente divino que brilla en el alma como una piedra preciosa engastada en oro”¹⁸⁷.

5. LA ESCUELA DE SAN VÍCTOR

Paralelamente a Bernardo, en las afueras de París, en el monasterio agustino de San Víctor, se formaba otra corriente espiritual para la que la *miseria/dignitas hominis* no dejó de tener importancia y que encontró sus mejores exponentes en Hugo y su discípulo Ricardo de San Víctor¹⁸⁸. Del primero suele recordarse sobre todo el opúsculo *Sobre la vanidad del mundo*, que le ha asegurado un lugar en la amplia nómina de los *contemptores mundi* de su tiempo¹⁸⁹. Allí, previsiblemente, Hugo pasa revista a las flaquezas humanas con el fin de que el hombre dirija su atención a lo eterno. Sin embargo, lejos de él una visión unilateral a favor de la *miseria hominis*. En *Sobre los sacramentos*¹⁹⁰, su mayor obra teológica, recuerda que todo fue creado en razón del hombre (I, II, I) y que éste fue hecho a imagen y semejanza de Dios, a la primera según la razón y a la segunda según el amor (I, VI, II).

En realidad, la desesperación y el pesimismo detrás de la *miseria hominis* y el *contemptus mundi* medievales no son definitivos. Lo que se denigra en ellos es la condición terrenal del hombre, no su esencia, que viene de Dios, y las tentaciones

¹⁸⁷ “Arbitrii libertas haec est, plane divinum quiddam prae fulgens in anima, tamquam gemma in auro” (*Sermones super Cantica Cantorum* 81, 6, *Sämtliche Werke, op. cit.*, vol. VI, 1995). Más tarde, quizá sólo en Dante encontraremos un elogio similar: “Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando ed alla sua bontate / piú conformato e quel ch’è’ piú apprezza, / fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole fuoro e son dotate” (*Paradiso*, V, 19-24, *Comedia*, 3 vols., texto original y traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix-Barral, Barcelona, vol. III, 1977).

¹⁸⁸ Sobre la *dignitas hominis* en la obra del segundo, basada en el concepto de persona, remito al artículo citado de Javelet, pp. 65-75.

¹⁸⁹ Véase Francesco Lazzari, *Il contemptus mundi della scuola di S. Vittore*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1965.

¹⁹⁰ *Hugh of Saint Victor on the sacraments of the christian faith (De Sacramentis)*, English version by Roy. J. Deferrari, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1951.

mundanas que lo alejan de Él. Como ha apuntado Francesco Lazzari, incluso en la más drástica de las miserias humanas, la muerte, se revela una esperanza superior¹⁹¹. Es necesario tener en cuenta esto antes de sacar conclusiones acerca de un pesimismo antropológico radical que habría caracterizado a la Edad Media.

6. INOCENCIO III: EL CANON DE LA *MISERIA HOMINIS*

El siglo XII –el Siglo de Oro de la *miseria hominis* y el *contemptus mundi*¹⁹²– se cierra con la obra maestra del género, el opúsculo ya citado de Inocencio III¹⁹³. La importancia de este breve texto en la historia de la *miseria/dignitas hominis*, atestiguada por más de cuatrocientos códices manuscritos y, entre los siglos XV y XVI, más de cuarenta ediciones impresas¹⁹⁴, difícilmente puede ser exagerada: a partir de entonces, apenas habrá obra sobre el tema que de una u otra manera (confirmándola, complementándola, refutándola) no remita a ella. Será, desde el momento de su aparición, el punto de referencia inevitable.

El propósito del autor al tratar la vileza de la condición humana, tal y como lo declara en el prólogo-dedicatoria a Pietro Gallochia, es destruir la soberbia, fuente de todos los vicios. Sin embargo, ahí mismo aclara como bien podría escribir una obra

¹⁹¹ “La vittoria della morte è solo apparente: la sua inetabilità, concienzializzata al livello più profondo di una meditazione attenta e raffinata, non comporta una nullificazione del valore dell’uomo, ma soltanto un mutamento di senso nell’impostazione della sua vita. Il finire della vita umana non significa negazione del suo valore: l’uomo ha un proprio valore indistruttibile, egli è destinato all’eterno” (*op. cit.*, p. 144).

¹⁹² Véase el amplio catálogo de autores y obras recopilado por Lazzari que incluye, entre otros, a Marbodio de Rennes (*Contemptus praesentis vitae*), Ildeberto de Lavardin (*De instabilitate rerum humanarum*), Bernardo de Cluny (*De contemptu mundi*), Enrique de Huntigdon (*Epistola de mundi contemptu*), Alain de Lille (*De mundi contemptu* en la *Summa de arte praedicatoria*) y un largo etcétera (*ibid.*, pp. 13-15).

¹⁹³ Véase Robert Bultot, “Mépris du monde, misère et dignité de l’homme dans la pensée d’Inocent III”, art. cit., e Isabel Clúa Ginés, “El *De contemptu mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, *Ínsula*, núm. cit., pp. 3-6.

¹⁹⁴ Véase Maccarrone, “Praefatio”, ed. cit., pp. XX-XXII.

similar sobre la dignidad del hombre, poniendo así en práctica el precepto evangélico de humillar al que se ensalza y ensalzar al que se humilla (*Lucas*, 14, 11)¹⁹⁵. El entonces cardenal tenía, pues, una clara conciencia de que la *miseria hominis* era inseparable de la *dignitas* y compuso su opúsculo tomando como puntos de referencia dos conceptos que contaban con una amplia elaboración en los anales de la patrística, la humildad y la soberbia. Para Inocencio III, como ha observado Bultot¹⁹⁶, la humildad era la virtud fundamental del cristiano y con el propósito de despertarla era necesario describir la vida humana tal cual era de principio a fin, esto es, una cadena ininterrumpida de penurias y desgracias.

Sobre la miseria de la condición humana está dividido en tres libros que tratan la entrada del hombre en la vida, su desarrollo y su salida (*ingressus*, *progressus* y *egressus*). Desde el repaso del vil material con que fue hecho y de su repugnante concepción en medio de la lujuria, hasta el de su inexorable juicio y los tormentos que le esperan en el infierno, el autor lleva a cabo un minucioso recorrido de las miserias que pueblan la vida del hombre. No hay edad, ocupación o estado que se encuentre libre de pena. Apoyado en numerosas citas bíblicas y algunas de autores clásicos, *Sobre la miseria* va mostrándole al hombre su verdadera condición. A lo largo de su historia, la *miseria hominis* no alcanzó un punto más alto que éste y no es de extrañar que una lectura apresurada haga creer que pocos habrán tenido una visión más desesperada de lo humano que Inocencio III¹⁹⁷. La eficacia retórica de la obra hace casi olvidar la

¹⁹⁵ “Si vero paternitas vestra suggesserit, dignitatem humane nature Christo favente describam, quatinus ita per hoc humilietur elatus ut per illud humilis exaltetur”.

¹⁹⁶ Art. cit., p. 443.

¹⁹⁷ Menos justificable, como observó ya Giovanni Di Napoli, es extender dicha visión a toda una época: “Non si vede allora come possa venir sublimata, quella che è una compilazione ascetica per scopi determinati e con colori volutamente forti, a dignità di opera rappresentativa di un periodo storico e di una civiltà” (*op. cit.*, p. 36).

disposición declarada del autor de escribir otra semejante alabando la dignidad humana y uno no puede sino preguntarse si ésta habría tenido la misma fuerza que su contraparte¹⁹⁸. No debe perderse de vista que, en teoría al menos, la *dignitas hominis* ocupaba en el pensamiento de Inocencio III un lugar equiparable en importancia al de la *miseria*. Sin embargo, es cierto que el autor nunca completó su díptico y que, a pesar de sus buenas intenciones, su nombre irá siempre asociado a la tradición de la *miseria hominis*.

7. SANTO TOMÁS DE AQUINO: ESCOLÁSTICA Y *DIGNITAS HOMINIS*

Vista generalmente como opuesta al humanismo renacentista, en el que sin duda la *dignitas hominis* alcanzó su mayor esplendor, en apariencia la escolástica medieval poco habría tenido que decir al respecto. Sin embargo, el tema no está ausente en lo absoluto, como lo demuestran los numerosos comentarios a las *Sentencias* de Pedro Lombardo¹⁹⁹. Entre ellos destaca el compuesto a mediados del siglo XIII por un entonces joven dominico, Tomás de Aquino.

En el *Comentario*, la idea de la dignidad del hombre va emparejada a la de persona, que Tomás intenta definir para explicar el misterio de la Trinidad²⁰⁰. La persona, sostiene, se distingue de otras sustancias particulares justamente por su dignidad, y ésta radica en su naturaleza intelectual (I, 23, 1, 1). El tema es retomado en la *Suma teológica* (III, 4, 1) a propósito de la unión de la naturaleza humana y divina en Cristo. La cuestión es por qué la naturaleza humana era mejor que otras para ser asumida por el Verbo. La respuesta es doble: por un lado, por su necesidad (porque el hombre necesitaba ser

¹⁹⁸ Bultot, a partir del resto de la obra de Inocencio III, traza las líneas directrices de lo que podría haber sido este hipotético *Sobre la dignidad de la condición humana* (véase art. cit., pp. 448-453).

¹⁹⁹ Véase Charles Trinkaus, art. cit., p. 140.

²⁰⁰ Sobre la *dignitas hominis* en el Doctor Angélico, me baso en el trabajo de Servais Pinckaers, “La dignité de l’homme selon Saint Thomas d’Aquin” en *De dignitate hominis, op. cit.*, pp. 89-106.

redimido) y, por otro, por su dignidad (porque solo el hombre, en virtud de su naturaleza intelectual, podía unirse a Dios). Naturalmente, en el discurso de Tomás no podía faltar el argumento de la creación del hombre a imagen de Dios. Esta imagen no es perfecta, pero puede mejorarse a través de la virtud y la razón, así como disminuir por el pecado (*Suma* I, 93, 1). La *dignitas hominis*, pues, no es un estado inmutable, sino un don que, otorgado y renovado por Dios (en la Creación y en la Encarnación), puede y debe ser perfeccionado mediante la virtud y la conducta racional. Valgan, pues, estos ejemplos para mostrar cómo la escolástica, en la obra de su máximo exponente, no fue ajena a un tema considerado típica y a veces exclusivamente humanista.

8. BRUNETTO LATINI: LA *DIGNITAS HOMINIS* SEGÚN EL *TESORO*

Para conocer el estado de nuestro tema a mediados del siglo XIII, puede ser útil recurrir a alguna de esas ambiciosas compilaciones que buscaban abarcar todo el conocimiento de la época. Sin pretensiones de originalidad, sus autores recogían las opiniones más autorizadas sobre diversos temas. He aquí lo que Brunetto Latini, haciéndose eco de las *Sentencias* (1, 11, 1, 4-7) de Isidoro, divulgaba sobre el hombre en su *Tesoro*:

Toutes choses del ciel en aval son faites por l'omne, mais li hom est fais por lui meismes. Et ke li hom soit en plus haute dignité que toutes autres criatures il apert totu clerement par la reverence de Dieu ke de toutes autres choses commanda: soit ensint et ensint fait ce et ce; mais de l'home mostre il k'il en pensa diligement en son conseil quant il dit, faisons home à l'ymage et a la similitude de nous (I, XIII)²⁰¹.

²⁰¹ *Li livres dou Tresor*, édition critique par Francis J. Carmody, Slatkine, Genève, 1975.

Entre Isidoro y Latini median prácticamente siete siglos. Durante ellos, la *dignitas hominis* –no sin evoluciones y a pesar de ser opacada en algunos momentos por su gemela la *miseria*– permanece como una constante en el pensamiento medieval. A partir del siglo XIV, como veremos, comienza un reflujo que alterará la relación *miseria/dignitas* a favor suyo y que la conducirá a sus expresiones más famosas en el Humanismo.

CAPÍTULO IV

*MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS EN EL HUMANISMO*²⁰²

La *dignitas hominis*, como resultará claro a estas alturas, no es patrimonio de ninguna época, pero es innegable que los siglos XV y XVI representan su Edad de Oro²⁰³. Quizá nunca como entonces se celebró la excelencia del ser humano y se difundió la confianza en sus posibilidades. El hombre, como rezaba el *Asclepio* (6), era en realidad un “*magnus miraculum*”. Es cierto que ni el Humanismo ni el Renacimiento fueron una aclamación unánime de las glorias del hombre (pensemos en Poggio Bracciolini que en pleno apogeo del Humanismo florentino compuso un tratado sobre la miseria del hombre y, más tarde, en Montaigne, que con una sonrisa irónica ponía en duda la preeminencia del hombre sobre el resto de las criaturas y no veía razones para proclamar su grandeza²⁰⁴), pero en el balance general parece haber un claro saldo a favor de la *dignitas*.

²⁰² Véase Giovanni Di Napoli, *op. cit.*, pp. 31-84; Giovanni Gentile, *op. cit.*, pp. 47-113; Alessandro Klein, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, G. Giappichelli, Torino, 1976; P. O. Kristeller, *Renaissance thought and its sources*, *op. cit.*, pp. 169-181; Gioacchino Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas (L'essenza umanistica del Rinascimento)*, Guida Editori, Napoli, 1973; Lionello Sozzi, “La ‘dignitas hominis’ dans la littérature française de la Renaissance” en *op. cit.*, pp. 7-33; Charles Trinkaus, “Il pensiero antropologico-religioso nel Rinascimento” en M. Boas Hall, A Chastel *et al*, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Laterza, Bari, 1979, pp. 105-147; art. cit., en *Dictionary of the history of ideas*, *op. cit.*, pp. 136-147 y *In our image and likeness*, *op. cit.*; vv. aa. “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento”, *Ínsula*, núm. cit.

²⁰³ “We cannot scape the impression that after the beginnings of Renaissance humanism, the emphasis on man and his dignity becomes more persistent, more exclusive, and ultimately more systematic than it had ever been during the preceding centuries and even during classical antiquity” (P. O. Kristeller, *Renaissance thought and its sources*, *op. cit.*, p. 170).

²⁰⁴ “Qu’il me face entendre par l’effort de son discours, sur quels fondemens il a basti ces grands avantages qu’il pense avoir sur les autres creatures. Qui luy a persuadé que ce branle admirable de la voute celeste, la lumiere eternelle de ces flambeaux roulans si fierement sur sa teste, les mouvements epouvantables de cette mer infinie, soyent establis et se coontinuent tant de siecles pour sa commodité et pour son service? Est-il possible de rien imaginer si ridicule que cette miserable et chetive creature, qui n’est pas seulement maistresse de soy, exposée aux offences de toutes choses, se die maistresse et emperiere de l’univers, duquel il n’est pas en sa puissance de cognoistre la moindre partie, tant s’en faut de la commander? Et ce privilege qu’il s’attribue d’estre seul en ce grand bastimant, qui ayt la suffisance d’en

Este cambio de acento de la *miseria*, donde lo habían puesto los *contemptores mundi* y especialmente Inocencio III, a la *dignitas*, se dio mediante un proceso gradual; al principio, casi tímidamente, como un simple intento de volver a equilibrar la balanza, pero luego adquiriendo mayor fuerza hasta que los papeles se invirtieron y la *dignitas* se sobrepuso a su contraparte. Es observable cómo los primeros ejemplos humanistas de la *dignitas hominis* continúan en lo fundamental la tradición heredada de la Edad Media (los argumentos son de naturaleza esencialmente religiosa, y aunque enfatizada, la *dignitas* no es separada y menos enfrentada a la *miseria*) y cómo se va independizando de ese discurso y cobrando nuevas formas. En este capítulo repasaremos una serie de autores y obras que constituyen algunos de los momentos decisivos de este proceso: Petrarca, Antonio de Barga, Bartolomeo Facio, Giannozzo Manetti, Poggio Bracciolini, Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo y, finalmente, Juan Luis Vives. La *Fábula del hombre*, situada a las puertas del Renacimiento español, nos dejará en una posición ideal para comenzar nuestro estudio de la *miseria/dignitas hominis* en los Siglos de Oro.

1. PETRARCA: ENTRE LA MISERIA Y LA DIGNITAS HOMINIS²⁰⁵

Al inicio de este viraje de la *miseria* hacia la *dignitas*, como en tantos otros aspectos del Humanismo y el Renacimiento, el nombre de Petrarca resulta imprescindible. Petrarca entrevió la importancia de uno de los temas más caros a las posteriores generaciones de

reconnoistre la beauté et les pieces, seul qui en puisse rendre graces à l'architecte et tenir conte de la recepte et mise du monde, qui lui a seelé ce privilege? Qu'il nous montre les lettres de cette belle et grande charge" (*Essais*, II, XII en *Œuvres complètes*, textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Gallimard, Paris, 1962). Véase Abraham C. Keller, "Montaigne on the dignity of man", *Publications of the Modern Language Association of America*, 72 (1957), pp. 43-54.

²⁰⁵ Centrado en esta última, véase mi trabajo "Petrarca y la *dignitas hominis*" en *Petrarca y el petrarquismo en Europa y América*, edición de Mariapia Lamberti, UNAM, México, 2006, pp. 117-124.

humanistas, pero, como observó en su momento uno de sus mejores lectores, si supo vislumbrar el futuro fue porque ayudó a construirlo²⁰⁶.

Petrarca se ocupó especialmente de la *dignitas hominis* en uno de los diálogos de *Sobre los remedios para una y otra fortuna* titulado “Sobre la tristeza y la miseria” (II, 93). En esta obra, cuyo propósito fundamental era instruir al hombre en la sabiduría antigua para que pudiera dominar sus pasiones²⁰⁷, la Razón dialoga con ellas, principalmente el Dolor, y muestra al lector el camino que debe seguir. El Temor había comenzado anunciando su tristeza y la Razón había replicado que la alegría y la tristeza, en sí mismas, no son buenas ni malas: “la tristeza del pecado es provechosa en tanto que no haga lugar a la desesperación que tras la tristeza ascondidamente se entra, y el placer de la virtud y de la memoria de las buenas obras es honesta con tal condición que no abra la puerta a la soberbia. Y, si las causas de estas pasiones que he dicho se truecan, lo que era loor será vituperio”²⁰⁸.

Tenemos aquí, desde el comienzo, dos piezas claves de la *miseria/dignitas hominis* que conocemos bien: las nociones de desesperación y soberbia. El deber del hombre es encontrar el justo medio, que únicamente es posible mediante un riguroso proceso de autoconocimiento. Como había venido repitiendo el pensamiento cristiano desde los Padres y a lo largo de la Edad Media, sólo un verdadero conocimiento de sí mismo, de su lugar en el mundo, alejará al hombre, por un lado, de la desesperación a la

²⁰⁶ P. O. Kristeller, *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1964, p. 18.

²⁰⁷ Véase Kenelm Foster, *Petrarca*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 36 y 209.

²⁰⁸ Obras I. *Prosa*, al cuidado de Francisco Rico, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 460. [“Tristitia nempe de peccato utilis, modo ne desperationi subrepenti clanculum manum det, at gaudium de virtute, deque memoria bonorum operum honestum, modo ne ingerenti se superbie fores pandat. Harum igitur passionum premitterentur cause, vituperatio illico locum laudis invaserit”, *Les remèdes aux deux fortunes/De remediis utriusque fortunae*, 2 vols., texte établi et traduit par Christophe Carraud, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2002].

que podría arrojarlo la conciencia del pecado y, por otro, de la soberbia que el reconocimiento de su valor podría engendrar en él.

Ante las repetidas quejas del Dolor, la Razón dice:

No niego que es muy grande y de muchas maneras la miseria de la condición humana, la cual lloraron muchos en libros enteros; mas, si miras también por otra parte, muchas cosas verás que la hacen alegre y bienaventurada, aunque, si no me engaño, ninguno hasta agora ha escrito desto, y algunos lo comenzaron y lo dejaron porque les parecía que escogía materia difícil, seca y contraria a los que escribieron y en alguna manera más ardua de lo que les convenía, porque la humana miseria es tan grande, que a todos muy claramente se manifiesta; y su felicidad tan pequeña y tan escondida, que, como con pico, en muy hondo se ha de cavar para que se pueda mostrar a los que no la creen. Pues, sacando muchas cosas una suma, ¿paréceos pequeña causa de placer tener impresa la imagen de Dios vuestro Salvador dentro del ánima...?²⁰⁹ (pp. 460-461)

Sin mencionarlo, cuando habla de los libros enteros dedicados a lamentar la condición humana, Petrarca no podía dejar pensar en el opúsculo de Inocencio III que, como consta en una de las *Seniles* (XVI, 9), Jean Birel, prior cartujano, le había pedido completar justo al tiempo en que componía el diálogo con el propósito de combatir la tristeza (y qué mejor forma de hacerlo que mostrándole al hombre las razones que tiene para estar alegre, o sea, las de su dignidad).

²⁰⁹ “Miseriam conditionis humane magnam multiplicemque non nego, quam quidam integris voluminibus deflevire; sed si in diversum aspicias, multa itidem que felicem vitam ac iucundam faciant videbis, etsi de hoc nemo hactenus, nisi fallor, scripserit, aggresique aliqui destiterint quod, difficilem et contrariam scribentibus, steriliorem longeque imparem materiam se sortitos intelligerent, eo quod humana miseria nimis multa prorsus evidenter emineat, felicitas parva et latens stiloque altius fodienda sit, ut ostendi possit incredulis. An autem, ut ex multis summam delibem, parva vobis gaudii causa est, imago illa et similitudo Dei creatoris, humanus intus in anima?”.

La cita también deja ver lo conciente que era Petrarca de la relativa novedad de su empresa y hasta cierto punto de su audacia. Denigrar al hombre era muy fácil y muchos lo habían hecho, pero quién se iba a animar a elogiarlo e ir en contra de lo que tan graves autores habían escrito. Entre sus argumentos para alabar al hombre (fundamentalmente de origen bíblico y patrístico con alguno de raíz clásica) no encontraremos novedades: la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, la primacía en el orden de la Creación, la nobleza del cuerpo y la posición erguida, etc. Sin embargo, el énfasis está puesto en el misterio de la Encarnación, el hecho extraordinario que verdaderamente dignificó la condición humana y anuló su miseria:

que el que era Dios quiso ser hombre y aquel mismo Uno número, juntando en sí perfectamente dos naturas, comenzó a ser Dios hombre, que, para que el hombre fuese Dios, fue Dios hecho hombre. ¡Oh inefable piedad de Dios; oh alta humildad, gloria y bienaventuranza del hombre; oh alto y por todas partes secreto misterio, maravilloso y saludable ayuntamiento, al cual no sé si la lengua celestial alcanza, mas bien sé que no ninguna mortal! ¿Poco te parece que es ennoblecida la condición humana con esto solo y poco limpiada su miseria? Ruégote que me digas qué más alta cosa pudo, no digo esperar, mas desear o pensar el hombre que ser Dios, pues véesle que ya es Dios²¹⁰ (p. 462)

A pesar de esto, el Dolor continúa lamentándose de la condición humana. Sus argumentos (la fragilidad del hombre, su desnudez, la aspereza de la fortuna, la brevedad de la vida, etc.) parecen repetir los lugares comunes de la *miseria hominis* clásica. A la

²¹⁰ “ut qui Deus erat, homo fieret, idemque, unus numero, perfecte duas in se uniens naturas, esse inciperet Deus et homo, ut hominem Deum faceret, factus homo. Ineffabilis dei pietas atque humilitas, summa hominis felicitas ac gloria! Altum undique occultumque misterium, mirum et salutarem commercium, quod nescio an celestis, sed profecto mortalis lingua non equat. Parumne tibi autem vel hoc uno nobilitata conditio humana, parumque expurgata miseria videtur? Seu qui, oro, altius non dicam sperare, sed optare, sed cogitare homo potuit quam ut esset Deus? Ecce iam deus est”.

supuesta desventaja que el hombre tiene frente a los animales por nacer desprotegido (alegato popularizado por Plinio), la Razón contesta con un argumento que anticipa los futuros elogios de la *dignitas hominis*: los animales sólo poseen aquello con lo que nacieron; el hombre, en cambio, puede tener cuanto viviendo y meditando le sea posible obtener con su ingenio.

Ahora bien, reducir la actitud de Petrarca respecto a la *miseria/dignitas hominis* a lo expuesto en “Sobre la tristeza y la miseria” daría una falsa imagen de ella. Sería fácil extraer de su obra un puñado de citas que lo acreditaría como un autor medieval en la mejor tradición de la *miseria hominis*. Baste recordar el prefacio de *Sobre los remedios* (por no hablar del *Secreto*), donde afirma que no hay nada más frágil ni agitado que la vida humana, que comienza en la ceguera y el olvido, prosigue en la pena y se acaba en el dolor (I)²¹¹. Ahí mismo, en el primer libro (14), la libertad, afirmada en “Sobre la tristeza y la miseria”, es refutada cuando la Razón le recuerda a la presuntuosa Alegría que el hombre está sujeto al pecado y que no hay peor servidumbre. Como ocurre con frecuencia en Petrarca, en este caso parece escindido entre dos posibilidades. Aquí, sin embargo, es posible una síntesis que constituye, además, la única salida posible. Petrarca no afirma exclusivamente ni la *dignitas* ni la *miseria* y tiene clara la necesidad de que ambas estén presentes en la conciencia del hombre. Como en el caso de las dos fortunas, en una hace falta un freno y en otra una consolación, pues tanto es necesario abatir el orgullo del alma como fortificarla y aliviar su fatiga (“Prefacio”, 12). Es cierto, entonces, que Petrarca tuvo un lugar preponderante en la revaloración humanista de la *dignitas hominis*, pero esto no debe hacernos olvidar el tributo que rindió a la *miseria*.

²¹¹ “Cum res fortunasque hominum cogito incertosque et subitos rerum motus, nichil ferme fragilius mortalium vita, nichil inquietius invenio... cuius initium cecitas et oblivio possidet, pregressum labor, dolor exitum”.

2. ANTONIO DE BARGA Y BARTOLOMEO FACIO: UN PROYECTO PARA LA *DIGNITAS HOMINIS*

En 1447, el monje benedictino Antonio de Barga escribió una carta a su amigo el humanista Bartolomeo Facio con la misma petición que el prior de la Cartuja había dirigido a Petrarca casi un siglo antes: escribir una obra sobre la dignidad del hombre y completar así el opúsculo inconcluso de Inocencio III²¹². Para ello le enviaba un borrador de lo que dicha obra podría ser, que consistía básicamente en una serie de temas y argumentos que Facio, con la formación retórica propia de un humanista, debía desarrollar y amplificar.

Frater Antonius había nacido en Barga, cerca de Lucca (Toscana), y muy joven tomó los hábitos en el monasterio benedictino de Monte Oliveto. Pasó la mayor parte de su vida en Florencia, pero hizo varios viajes a Padua y Nápoles, a la corte del rey Alfonso de Aragón. Lejos de vivir en un aislamiento monacal, Antonio mantuvo numerosos contactos con los humanistas de su tiempo. Admiraba a Petrarca y Boccaccio, así como a Salutati y Bruni, y era amigo personal de Manetti y, desde luego, Facio. Sin ser él mismo un humanista, no cabe duda que compartía los intereses y los gustos de sus amigos. Su proyecto de una obra que tuviera como asunto central la *dignitas hominis* fue en buena medida el detonante del auge humanista del tema.

Antonio de Barga comienza sus notas sugiriendo un título que contrasta con los innumerables *De miseria* medievales: “Sobre la dignidad del hombre y la excelencia de la vida humana”. Luego procede a explicar cómo Dios hizo una criatura racional con el fin

²¹² El texto ha sido editado por P. O. Kristeller en un apéndice a sus *Studies in Renaissance thought and letters*, 4 vols., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, vol. 2, 1985, pp. 531-560. Del breve estudio que lo precede saco la mayor parte de los datos biográficos aquí presentados. Véase también Charles Trinkaus, *In our image and likeness*, *op. cit.*, vol. I, pp. 200-229.

de que pudiera entender, amar, poseer y gozar el sumo bien. Dicha criatura puede ser incorpórea (los ángeles) o corpórea (el hombre). Su causa eficiente es la bondad de Dios y su fin, adorarlo. Así como el hombre fue hecho para servir a Dios, el mundo fue hecho para servir al hombre²¹³.

Después de comentar la unión del cuerpo y el alma y discutir, en términos agustinianos, los conceptos de imagen y semejanza, Antonio da una lista de los puntos que Facio podría desarrollar. Entre ellos destaca su insistencia (en la que aún resuenan los ecos de los *contemptores mundi*) en una *dignitas hominis* basada en el rechazo de lo terreno y la esperanza en bienes eternos, así como la recomendación de que la dignidad del hombre debe ser tratada en relación con la inmortalidad del alma (un punto que, en efecto, será enfatizado por el humanista) tal y como aparece en Platón y los teólogos, y que aquello que tenga que ver con la creación del hombre y su belleza sea tratado según Lactancio, apuntando así a dos de las autoridades predilectas de los nuevos tiempos. Sus últimas sugerencias, sin embargo, revelan hasta qué punto su concepción de la *dignitas hominis* se sigue dando dentro de un marco estrictamente religioso que lo emparenta más con sus predecesores medievales y patrísticos que con los humanistas y los filósofos del Renacimiento. Luego de recordar que sólo el hombre cuenta con ángel de la guarda y es capaz de hacer milagros, Antonio enumera y detalla las doce beatitudes que lo esperan en el paraíso (lo que constituye buena parte de la obra) y los seis gozos reservados a los elegidos. Poco más adelante, el texto se interrumpe.

²¹³ “Liber intituletur de dignitate hominis et de excellentia humane vite... Fecit deus rationalem creaturam que summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret et possidendo frueretur... Distincta est itaque rationalis creaturabin incorpoream et corpoream, incorpoream quidem angelus, corporea vero dicatur ex anima rationali et humana carne consistens homo. Conditio rationalis creature primam causam habuit dei efficientem sui bonitatem... Et si queratur ad quid creata sit rationalis creatura, responderetur ad laudandum Deum... At sicut factus est homo propter deum, idest ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret” (pp. 540-541).

Como ha observado Charles Trinkaus, la *dignitas hominis* propuesta por Antonio de Barga es fundamentalmente religiosa y ultraterrena, y concede poca atención a la condición del hombre en la Tierra²¹⁴. Su intención, como escribió a Facio en el prólogo a la carta, es ante todo consolatoria, no tanto (como será el caso, por ejemplo, de Manetti) la de una franca exaltación del hombre. El monje de Monte Oliveto, sin embargo, posee el mérito de haber reivindicado la *dignitas hominis* tras un tiempo en el que la balanza se había inclinado demasiado hacia la *miseria* y el de haber llamado la atención de los humanistas hacia el tema.

Muy poco tiempo después de recibir la carta de Antonio, Facio puso manos a la obra y publicó su *Sobre la excelencia y la prestancia del hombre*, donde, dicho sea de paso, en ningún momento menciona el nombre del monje benedictino. Sin embargo, queda claro desde el comienzo que sigue básicamente el esquema propuesto por Antonio. La obra da inicio con la cuestión de la creación del hombre y continúa más adelante con la constitución del alma a imagen y semejanza de Dios. Para Facio, la mayor prueba de la *dignitas hominis* parece residir en la inmortalidad del alma: ninguna otra razón demuestra mejor que ella es semejante a Dios que el haber recibido el don de la inmortalidad, pues en sus otras facultades es incomparablemente inferior a Él, pero por ésta es casi su igual²¹⁵. El énfasis en la inmortalidad (lo veremos en Ficino) será uno de los rasgos predominantes de la posterior evolución de la *dignitas hominis*.

²¹⁴ Véase *In our image and likeness*, op. cit., p. 214.

²¹⁵ “Verum enimvero nulla ratio probabilior afferri potest animam nostram ad similitudinem Trinitatis factam esse quam quod immortalitatem sit a Deo consecuta: quandoquidem per hanc unam propior quam per cetera ipsi Deo parenti ac principio suo efficitur. Nam sapientia quidem et mente cognitione et caeteris Deo longe ac longe inferior humanus est animus, caeterum immortalitate prope Deo par atque consimilis” (Felinus Sandeus, *De Regibus Siciliae et Apuliae... Quibus accedunt Bartholomei Facii de humano vitae felicitate liber, item de excellentia ac praestantia hominis*, Wechelius, Hanoviae, 1611, p. 152).

La lectura del *Sobre la excelencia* se complementa con la de una obra anterior de Facio, el diálogo *Sobre la felicidad de la vida humana*. En él los personajes discuten en dónde reside la verdadera felicidad y concluyen, acorde con la atmósfera de piedad que distingue a las dos obras, que ésta se encuentra en la contemplación de Dios en el paraíso. Tanto *Sobre la excelencia* como *Sobre la felicidad* centran su discurso en la vida ultraterrena del hombre y conceden escaso interés a su grandeza en este mundo. *Sobre la excelencia*, siguiendo las recomendaciones de Antonio de Barga, termina con la descripción de las beatitudes que gozarán los elegidos. Trinkaus sugiere que con esta obra Facio se opuso a otra corriente humanista (representada principalmente por Lorenzo Valla, con quien sostuvo una agria polémica a propósito de la *Historia de Fernando* compuesta por este último) que venía abriendo paso a una *dignitas hominis* menos ortodoxa que, en vez de fijar su atención en lo religioso y lo ultraterreno, afirmaba resueltamente el poder de la voluntad humana²¹⁶. No obstante, debemos reconocer que Facio asumió personalmente el compromiso de exaltar la dignidad del hombre frente a su miseria y llevó a cabo uno de los primeros proyectos humanistas de la *dignitas hominis*.

3. GIANNOZZO MANETTI: LA *DIGNITAS HOMINIS* TRIUNFANTE

El proceso que tímidamente había comenzado más de cien años antes con el recordatorio de Petrarca de que no todo era miseria en la existencia humana, alcanzó su punto más alto con la obra del humanista florentino Giannozzo Manetti, *Sobre la dignidad y la excelencia del hombre*, compuesta hacia 1452. Hasta ese momento, *miseria* y *dignitas hominis* habían sido básicamente dos temas complementarios. Incluso en las visiones más parciales a favor de una u otra (verbigracia, Inocencio III) se reconocía a su contraparte.

²¹⁶ Véase *In our image and likeness*, op. cit., p. 228.

La novedad de Manetti consiste en que la afirmación de una implica la negación de la otra. Manetti se propone refutar a todos aquellos que proclamaron la miseria del hombre. Su elogio es el resultado de la tradición clásica-cristiana de la *dignitas hominis* y la nueva actitud renacentista hacia el hombre.

Sobre la dignidad y la excelencia del hombre consta de cuatro libros. El primero consiste en un elogio del cuerpo humano, para lo que recurre principalmente a las autoridades del Cicerón de *Sobre la naturaleza de los dioses* y a Lactancio, pero también a Aristóteles, Galeno y Avicena. El segundo trata sobre la naturaleza del alma, donde comenta extensamente lo que filósofos paganos, la Biblia y los Padres dijeron acerca de ella. El tercero se ocupa de la excelencia del hombre entero, hecho de cuerpo y alma, y resalta particularmente el poder de su ingenio, mediante el que el hombre ha creado casi todo cuanto se ve en el mundo (las ciudades, las artes, las ciencias, las máquinas... en suma, la cultura) o mejorado los dones recibidos de Dios²¹⁷. Nos detendremos brevemente en el cuarto, que Manetti dedicó a refutar los argumentos de la *miseria hominis*.

La réplica de Manetti sigue el mismo orden de sus libros anteriores: comienza exponiendo las razones de quienes denigraron el cuerpo humano; después, de los que afirmaron la vileza del alma, y finalmente de los que atacaron al hombre en su totalidad. Pasa, entonces, a la refutación propiamente dicha. En ella reserva siempre un lugar aparte para su mayor adversario, Inocencio III, al que siempre se refiere con respeto, pero que nunca deja de criticar. El propósito de Manetti es que al final el lector reconozca que

²¹⁷ Se trata, como observó en su momento Giovanni Gentile (véase *op. cit.*, p. 112), del advenimiento del *regnum hominis* que caracterizó al Renacimiento; no, claro, porque dejara de serlo de Dios (al contrario, es Él quien lo ha hecho posible), sino porque el hombre adquirió entonces un papel activo, creador, que no había tenido antes.

todas las excelentes cualidades humanas que ha descrito provienen de Dios con el fin de que, mediante buenas obras, viva con alegría en este mundo y goce en el futuro de la Trinidad²¹⁸. El contraste con la actitud del *contemptus mundi* no podía ser más marcado. Los *contemptores* llamaban al abandono de este mundo en nombre de los grandes dones que esperaban al hombre en el más allá; Manetti no renuncia a esos dones, pero lo llama a gozar también aquí y ahora.

A aquéllos que sostienen como argumento de la *miseria hominis* la flaqueza del cuerpo humano, Manetti responde que el hombre no es débil por naturaleza, sino exclusivamente a causa del pecado original²¹⁹, y los invita, además, a considerar los muchos placeres de los que puede disfrutar, entre los que llama la atención el lugar que otorga a los del coito, en franca oposición a la tradición de los *contemptores mundi*, que abominaban del cuerpo.

Entre las críticas que hace a Inocencio III, una de las principales, característica de los humanistas, es de índole filológica. El pontífice había afirmado en *Sobre la miseria* (I, 6), que todos los descendientes de Eva, al momento de nacer, decían “he” o “ha”, según fueran hombres y mujeres, expresando desde entonces las miserias de esta vida, y qué otra cosa era Eva, sino “heu ha”... Sólo la dignidad del papado, observa Manetti, le impide burlarse de semejante argumento, pero si ésas son las bases del discurso que

²¹⁸ “... ubi prius nosmet ipsos et quoscumque huius nostri operis lectores in calce libri diligenter et accurate admonuerimus, quatenus delectabiles et optimas humanae naturae conditiones, de quibus in tribus praecedentibus libris satis large satisque copiose disputavimus, ab omnipotenti domino recognoscant, ut per bona opera in hoc saeculo semper laeti et alacres vivere, et in futuro postea divina Trinitate, a qua praedicta omnia nobis provenerunt, perpetuo frui valeamus” (*Prosatori latini del Quattrocento*, 8 vols., a cura di Eugenio Garin, Einaudi, Torino, vol. IV, 1977, p. 442 y 444)

²¹⁹ “Itaque omnem corporis imbecillitatem et quascumque aegritudines et cetera quaeque eius incommoda a nobis antea commemorata, non ex natura sua, sed potius ex peccati labe contraxit” (p. 444).

busca demostrar la condición miserable del hombre, qué puede esperarse del resto²²⁰. Al probar así que Inocencio III había partido de consideraciones falsas sobre la miseria del hombre, Manetti buscaba invalidar la totalidad de la obra.

Siguiendo el camino recorrido por Barga y Facio, *Sobre la dignidad y la excelencia del hombre* concluye con la enumeración de los goces que aguardan a los salvos. Ésta, sin embargo, constituye sólo una parte (si bien fundamental) de la suma de la *dignitas hominis* propuesta por Manetti, que como hemos visto llevó a cabo una audaz apología del hombre en la Tierra. Casi para terminar, exhorta a todos los hombres al cumplimiento de los mandamientos, ya que quienes lo hacen son afortunados en este mundo y gozarán de la dicha eterna²²¹.

La obra de Giannozzo Manetti irradia optimismo. No hay lugar en ella para la *miseria hominis* y la *dignitas* se manifiesta con un esplendor raras veces visto. Poco después, sin embargo, otro humanista florentino demostraría la vigencia de la tradición de la *miseria hominis*.

4. POGGIO BRACCIOLINI: LA PERSISTENCIA DE LA MISERIA HOMINIS

En 1453, Constantinopla cayó en poder de los turcos. El hecho consternó a la Cristiandad entera y provocó una serie de angustiadas reflexiones en torno a la fortuna y la fragilidad de las cosas humanas. Ésta fue, cuando menos, una de las razones que movieron a Poggio Bracciolini –protegido en su juventud de Coluccio Salutati, miembro de la curia papal por

²²⁰ “Quas ob res si Innocentius noster in principiis et in fundamentis suis luce clarius aberrasse deprehenditur, ut supra probatum et demonstratum est, quid in reliquis, quae super praedictis erroribus fundata fuisse cernimus eum fecisse existimabimus?” (p. 466).

²²¹ “Praeterea cunctis accuratis caelestium praeceptorum observatoribus proculdubio contigerit, ut statim a principio nativitatis suae fortunati semper et felices ac beati fuisse atque esse et fore in aeternum videantur” (p. 484).

más de cincuenta años y malhadado canciller de Florencia— a escribir en los últimos años de su vida el diálogo *Sobre la miseria de la condición humana* (1455)²²².

Hubo, desde luego, otras causas. Bracciolini no tenía una visión muy optimista de la condición humana (que sus desengaños políticos no contribuyeron a mejorar) y esto se refleja en parte de su obra (*Contra los hipócritas, Sobre la infelicidad de los príncipes, Sobre la variedad de la fortuna*, etc.). Testigo y protagonista de numerosos avatares políticos, poseía una conciencia aguda del papel desempeñado por la fortuna; por ello, no es de sorprender que en la dedicatoria de *Sobre la miseria* declare que los escritores más útiles son aquéllos que se han aplicado a refrenar nuestra ambición por sus dones y afirme que la tranquilidad del cuerpo y la mente debe ser antepuesta a todos los bienes²²³. En su énfasis en el control de las pasiones y en mantenerse al margen de los golpes de la fortuna, Bracciolini revela una profunda influencia del estoicismo. Ésta, mezclada con su fe cristiana y en particular su viva noción del pecado original, dio lugar a una visión del mundo y el hombre que, frente al optimismo de Facio y no se diga de Manetti, puede ser considerada ciertamente pesimista²²⁴.

En el diálogo *Sobre la miseria de la condición humana* intervienen tres personajes: Cosme de Medici, Mateo Palmieri y el propio Bracciolini. El primero defiende un concepto más o menos optimista del hombre, mientras que los otros dos se encargan de hacerle ver su verdadera condición. Mateo, a propósito de la caída de Constantinopla, afirma que éste no es un hecho aislado y que muchas ciudades han

²²² *Opera omnia*, 4 vols., Bottega d'Erasmus, Torino, vol. I, 1964, pp. 86-131. El prefacio y parte del libro I pueden verse en *Cambridge translations of Renaissance philosophical texts. Volume I: Moral philosophy*, edited by Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 17-28.

²²³ Véase *op. cit.*, pp. 86-87.

²²⁴ Véase Trinkaus, *In our image and likeness, op. cit.*, p. 258 y *Adversity's noblemen. The Italian humanists on happiness*, Columbia University Press, New York, 1940, pp. 87-90.

sufrido una suerte similar. El destino de éstas sería un buen motivo de lamento si no hubiera otro aún mayor, esto es, la miseria común a la raza humana, que tiene su razón de ser en el pecado: en él se origina toda nuestra infelicidad, de él provienen todos los errores y los vicios²²⁵. Cosme replica que en efecto la existencia humana está llena de desgracias, pero que Dios ha concedido al hombre muchos bienes y, entre ellos, ninguno mayor que el de la razón, con el que puede afrontar los asaltos de la fortuna, a lo que Poggio responde que la razón tiene demasiado enemigos (los vicios y los pecados) como para poder resistir el ataque.

En Bracciolini, la *miseria hominis* gira entonces alrededor de la noción del pecado original. No parece tomar en cuenta lo que para otros autores constituía la dignidad del hombre (la creación a imagen y semejanza de Dios, la Encarnación, la Resurrección) y se centra en los aspectos más sombríos de la antropología cristiana. Apoyado en la autoridad de Pablo, subraya, por boca de Mateo, la miseria y la impotencia del hombre: el Apóstol escribió sobre el conflicto entre la ley de los miembros y la ley de la razón, y cómo la primera lo esclavizaba al pecado aun a pesar suyo (*Romanos*, 7, 21-23); si esto le sucedía a él, vaso de la elección divina, qué podía esperarse del resto de la humanidad, súbdita del pecado²²⁶.

El personaje de Cosme intenta mostrar que hay algunos que escapan a este destino común, por ejemplo los grandes sabios o los religiosos. De estos últimos, Mateo reconoce que hay algunos cuantos elegidos para ser felices en esta vida y en la próxima, pero no en

²²⁵ “Videtur publicam, natura sensibus nostris infixam miseræ vitæ legem ex parentis primi culpa contractam. Hinc nostra omnis infelicitas pendet: hinc errores, vitia, scelera hominum ortum ducunt, ex quibus vitæ huius miseria propagatur” (p. 89).

²²⁶ “Si ergo uas electionis, quem Deus segregavit in Evangelium suum, quo cum loquebatur Christus, a deo naturæ legem, hoc est sensus nostros, et uarios animi morbos sibi querebatur infestos, ut quod nollet, facere cogetur, quid de hac humanæ fragilitatis massa legi subdita peccati dicemus” (p. 101).

virtud de sus propios méritos, sino por la gracia de Dios²²⁷. Este énfasis en la gracia como única forma de trascender la miseria humana, que emparenta a Bracciolini con las posiciones adoptadas por la Reforma, habla por sí mismo acerca de su concepción del hombre. Esclavo del pecado, urgido de gracia, nada puede abandonado a sus fuerzas.

Tras un largo repaso de las desdichas que afectan la vida humana (históricas, como las guerras, o naturales, como terremotos o inundaciones), la obra se cierra con un tono menos pesimista gracias a la intervención final de Cosme, que retoma su discurso a favor de la razón como defensa frente a los embates de la fortuna. Sin embargo, esto apenas matiza el sombrío cuadro que se ha pintado de la existencia humana. *Sobre la miseria de la condición humana* constituye la respuesta y la antítesis del tratado de Manetti. La obra de Bracciolini es la mejor prueba de que no puede adjudicarse al Humanismo una sola visión del hombre basada en la noción de la *dignitas*. Si bien ésta fue favorecida por los humanistas como reacción al énfasis de los siglos XII y XIII en la *miseria*, esta última siguió formando parte de su concepción del hombre.

5. MARSILIO FICINO: INMORTALIDAD Y *DIGNITAS HOMINIS*²²⁸

En 1456, cuando contaba apenas con veintitrés años, el joven Marsilio Ficino dio a leer a sus protectores Cristóforo Landino y Cosme de Medici su primera obra filosófica, las

²²⁷ “Fateor plures fuisse et esse, quos sibi elegit Deus in hac uita et in futura beatos, uerum non mutant isti naturam humanam, aut fragilitatis nostrae conditionem, sed omnes superant non suis uiribus, sed altissimi gratia, quas Apostolus querebatur difficultates” (p. 101).

²²⁸ Sobre el pensamiento ficiniano, en general, véase P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 1988. Sobre la *dignitas hominis*, en particular, véase además Eugenio Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari, 1952, pp. 116-130; Giovanni Gentile, *op. cit.*, pp. 76-81; Miguel Ángel Granada, “El gran milagro del hombre en el platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno)” en *Ínsula*, núm. cit., pp. 9-10; Arthur Klein, *op.cit.*, pp. 83-126; Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Fiammenghi & Nanni, Bologna, 1954, pp. 131-156; Charles Trinkaus, *In our image and likeness, op. cit.*, pp. 461-504; Cesare Vasoli, “Marsile Ficini et la dignité de l'homme” en *La dignité de l'homme, op. cit.*, pp. 75-86.

perdidas *Institutiones platonicae*. El veredicto de los lectores fue categórico: aprobaban las intenciones del autor, pero le aconsejaban no divulgar la obra hasta que no se perfeccionara en el estudio de las letras griegas y pudiera ir así a las fuentes de la doctrina²²⁹. En aquel momento, como señala su biógrafo, la decepción debió haber sido amarga para el joven y ambicioso filósofo, pero a la larga sin duda benéfica. Ficino comenzó a estudiar seriamente el griego y poco tiempo después se encontraba ya en condiciones de comenzar la tarea que Cosme había planeado para él: la traducción completa de Platón, que su autor no vio impresa sino hasta 1484, fecha para la que ya era considerado, sin disputa alguna, el “príncipe de los platónicos”²³⁰.

El resurgimiento del platonismo en el Renacimiento (y, junto con él, del Neoplatonismo de Plotino y Proclo) es inseparable de la persona y la obra de Marsilio Ficino²³¹. Si bien ya Petrarca apelaba a la autoridad de Platón frente a la dominante de Aristóteles (más por lo que había leído sobre él en otros autores, notablemente en San Agustín, que por un conocimiento directo de su obra), no fue sino hasta Ficino que Platón fue verdaderamente redescubierto y puesto en circulación primero en Italia y luego en el resto de Europa.

A diferencia de Petrarca, Manetti o Bracciolini, más orientados hacia la retórica, autores como Ficino y Pico poseían una mayor preparación filosófica. Sin haber llegado a formular sistemas como las grandes sumas escolásticas, sus obras son de carácter más abstracto y especulativo que las de sus predecesores. La noción de la *miseria/dignitas hominis* no fue ajena a esta especulación y en ellas alcanzó un alto grado de elaboración

²²⁹ Véase Raymond Marcel, *Marcel Ficin*, Les Belles Lettres, Paris, 1958, pp. 197-198.

²³⁰ *Ibid.*, p. 197.

²³¹ Véase una buena contextualización histórica en Brian P. Copenhaver y Charles B. Schmitt, *Renaissance philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992, pp. 127-195.

filosófica, comparable sólo al que logró en los mejores momentos de la Patrística o en las obras de Erígena o San Bernardo en la Edad Media. En el caso de Ficino, la obra clave es, desde luego, la *Teología platónica sobre la inmortalidad de las almas*²³².

El tema de la *miseria/dignitas hominis* aparece desde el primer capítulo, donde Ficino afirma que, considerando la fragilidad de su cuerpo, su falta de recursos y que su vida en la Tierra es más difícil que la de las bestias, si su alma no fuera inmortal, no habría ciertamente ninguna criatura más infeliz que el hombre²³³, pero el caso es que ésta es inmortal y llegará el día en que nos liberaremos de nuestras cadenas terrenales y ascendamos al lugar donde podremos contemplar la excelencia de nuestra naturaleza. El resto de los dieciocho libros que integran la *Teología platónica* va enderezado a comprobar esta convicción que se encuentra en el núcleo de la obra ficiniana.

Resultará lógico, entonces, que en Ficino la *dignitas hominis* esté estrechamente asociada a la inmortalidad. En los libros XIII y XIV, donde se ocupa de algunas de sus pruebas, desarrolla más ampliamente aquello que a su juicio constituye la dignidad del hombre. En el primero, observa que éste, a diferencia de los animales, ha inventado numerosas artes que puede cultivar a su antojo y con las que incluso compite con la naturaleza misma²³⁴. Allí revierte también el viejo argumento de la *miseria hominis* de que la naturaleza fue avara con el hombre al no dotarlo de tantas protecciones y recursos como a las bestias al afirmar que justamente por su capacidad, semejante a la divina, el hombre no necesitaba de esas ayudas, ya que por sí mismo puede proveerse de alimento,

²³² *Platonic theology*, 6 vols., English translation by Michael J. B. Allen, Latin text edited by James Hankins, Harvard University Press, Cambridge/London, 2001-2005.

²³³ “Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine” (I, I, 1).

²³⁴ “Contra homines artium innumerabilium inventores sunt, quas suo exsequuntur arbitrio... et quod mirabile est, humanae artes fabricant per se ipsas quaecumque fabricat ipsa natura, quasi non servimus naturae, sed aemuli” (III, 1).

abrigo, protección, etc. Por su señorío sobre los animales, su control de los elementos y, en suma, su dominio de la naturaleza, el hombre es una especie de Dios en la Tierra, y quien desempeña el papel de Dios (y éste es el punto que más importa a Ficino, al que apunta toda su argumentación) no puede no ser inmortal²³⁵.

En el libro XIV, Ficino busca demostrar la inmortalidad a partir de doce propiedades divinas que el alma imita. En el capítulo III, discute la posibilidad de si ésta busca realmente ser todas las cosas de la forma en que Dios es todas las cosas. La respuesta es desde luego afirmativa. Todas las vidas, las inferiores y las superiores (la de las plantas, los animales, los demonios, los ángeles y la de Dios mismo) se dan cita en la del hombre. Por ello, para Hermes Trismegisto (como repetiría más tarde Pico de la Mirándola, en éste como en otros puntos influido por la obra ficiniana) el hombre es un gran milagro, porque conoce la raza de los demonios y se transforma en Dios como si él mismo fuera Dios²³⁶.

La noción de alma desempeña entonces un papel fundamental en la cosmología ficiniana. Inspirado en los sistemas neoplatónicos (notablemente, Plotino y Proclo²³⁷), Ficino dividió el mundo en cinco sustancias: Dios, ángel, alma, cualidad y cuerpo (III, I, 1). El alma, a medio camino entre lo superior y lo inferior, posee la propiedad de unir las a todas. Es por ello que la llama el mayor milagro de la naturaleza y señala que con razón puede ser llamada su centro, el medio del universo, el rostro de todo y el vínculo del

²³⁵ “Deus est proculdubio animalium qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum qui habitat colitque omnia... Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis dei gerit vicem est proculdubio immortalis” (XIII, III, 3).

²³⁶ “Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: ‘Magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit quasi natura cognatum, quive in deum transeat, quasi ipse sit deus’ ” (2). No hay que olvidar que Ficino tradujo también el *Corpus hermeticum* e hizo de Hermes Trismegisto, junto con Platón, los pilares de la *prisca theologia*, la teología que habría permitido a los antiguos conocer la verdad que luego sería revelada plenamente por la fe cristiana.

²³⁷ Véase Saitta, *op. cit.*, pp. 92-93 y Kristeller, *op. cit.*, pp. 102-103.

mundo²³⁸. Aunque Ficino se refiere aquí específicamente al alma y no al hombre, este elogio de su grandeza es también en cierta forma de la del hombre, ya que éste participa de ella en virtud de su alma racional²³⁹ (y lo que define al hombre, ante todo, es su alma). No por nada los llama a ambos milagros.

En Ficino, pues, se reúnen elementos cristianos, neoplatónicos y herméticos para exaltar la dignidad del hombre. Objeto de una compleja elaboración filosófica, la *dignitas hominis* ficiniana, como el resto de su pensamiento, gira alrededor de la idea de inmortalidad, y si bien ésta fue una preocupación común a varios filósofos del Renacimiento, ninguno como el autor de la *Teología platónica* sintió tan hondamente el problema y lo convirtió en el centro de sus reflexiones.

6. PICO DE LA MIRÁNDOLA: LIBERTAD Y *DIGNITAS HOMINIS*²⁴⁰

En 1486, con poco más de veinte años, Giovanni Pico de la Mirándola se preparaba para defender las ambiciosas novecientas tesis de sus *Conclusiones* en un debate patrocinado por él mismo que habría de tener lugar en Roma al año siguiente. Una orden de la autoridad papal, recelosa del contenido de algunas de ellas, acabó por impedir el

²³⁸ “Hoc maximum est in natura miraculum... ut merito dicit possit centrum naturae, universorum medium, mundi series, vultus omnium nodusque et copula mundi” (III, II, 6).

²³⁹ Véase Granada, art. cit., p. 10.

²⁴⁰ Véase “Introduzione” de Francesco Bausi a Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo* [edición bilingüe], Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda Editore, Parma, 2003, pp. IX-LI; Pier Cesare Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano, 2000; Olivier Boulnois, “Humanisme et dignité de l’homme selon Pic de La Mirandole” en Jean Pic de La Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris, 1993, pp. 293-340; August Buck, “Giovanni Pico della Mirandola e l’antropologia dell’umanesimo italiano” en *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, 2 vols., a cura di Gian Carlo Garfagnini, Leo S. Olschki, Firenze, 1997, vol. I, pp. 1-12; Eusebio Colomer, “El humanismo cristiano del Renacimiento” en *De dignitate hominis*, op. cit., pp. 156-162; Giovanni Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C.-Editori Pontifici, Roma, 1965, pp. 399-416; Granada, art. cit., pp. 10-11; Klein, op. cit., pp. 127-155; Kristeller, *Renaissance thought and its sources*, op. cit., pp. 173-178 y Dino Pastine, “Pic de la Mirandole. La liberté: absence de conditions ou ratio pédagogique” en *La dignité de l’homme*, op. cit., pp. 87-101.

encuentro, pero para entonces Pico ya tenía también listo el discurso inaugural, que nunca pronunció. Esta pieza, como sabemos, es la obra que posteriormente sería conocida con el nombre de *Discurso sobre la dignidad del hombre*²⁴¹.

Con el paso del tiempo el *Discurso* se convertiría en la expresión canónica de la *dignitas hominis* y sería leída como poco menos que un manifiesto renacentista. Curiosa fortuna de una pequeña obra que a los ojos del propio autor no debió tener la importancia de sus obras mayores y que quizá no sea el elogio del hombre más completo o representativo del Renacimiento (acaso Manetti en su *Sobre la dignidad y la excelencia del hombre*, con su celebración del cuerpo y las obras humanas, haya llevado a cabo una exaltación más plena).

La obra se inserta en la tradición de la *prolusio* humanista, esto es, el discurso que se pronunciaba con motivo del inicio de una cátedra. Se trata, por lo tanto, de una obra de carácter marcadamente retórico, de lo que desde luego no debe deducirse (como suele ocurrir con frecuencia a la hora de juzgar textos antiguos elaborados según determinadas pautas retóricas) que su contenido no haya sido seriamente pensado por su autor o que sea un mero artificio verbal. En rigor, sólo la primera parte aborda el tema de la *dignitas hominis*, mientras que el resto trata sobre el proyecto filosófico que Pico pretendía someter a debate.

El *Discurso* comienza famosamente con las citas de Abdalá el Sarraceno y Hermes Trismegisto acerca del gran milagro del hombre. Pico afirma no estar satisfecho con las respuestas comunes sobre por qué es admirable (por ser una especie de mensajero entre las criaturas, intérprete de la naturaleza, intersticio entre la eternidad y el tiempo,

²⁴¹ El título, ajeno al autor, no aparecería sino hasta la edición de sus obras hecha en Estrasburgo en 1504.

vínculo del mundo, etc.) y lanza su hipótesis en un relato cuyo principio recuerda al *Protágoras* platónico y que remite en varios puntos importantes a Ficino²⁴². Dios había terminado ya la Creación cuando quiso que hubiera alguien capaz de admirar su obra. Creó entonces al hombre, pero ya no tenía lugar ni dones para él; sin embargo, no hubiera sido justo que esta criatura quedara desposeída, así que, colocándolo en el centro del mundo, le dijo:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. 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.²⁴³

He aquí lo que para Pico, en el marco del *Discurso*, constituye la *dignitas hominis*. El hombre, a diferencia del resto de las seres, no posee una naturaleza

²⁴² Véase Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino, op. cit.*, pp. 119-121.

²⁴³ *Discurso sobre la dignidad del hombre*, traducción, introducción, edición y notas de Pedro J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002, pp. 50-51. (“Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia habeas et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges cohercetur. Tu, nullis angustiis cohercetis, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, ibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut, tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare; poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari”, p. 10).

determinada, fija de una vez y para siempre (las plantas, los brutos, pero también los que están por encima de él en la jerarquía del ser, por ejemplo, los ángeles y las criaturas celestiales, son ellos mismos desde un principio y no pueden cambiar); el hombre, en cambio, es una pura indeterminación, lo que se traduce en una plena libertad. En otras palabras, el hombre será aquello que el hombre quiera ser. Puede llevar la vida de una planta o un animal si se limita a cumplir con las funciones vegetales o sensuales, pero puede también aspirar a convertirse en una criatura celeste y verdadero hijo de Dios, e incluso a ser un solo espíritu con Dios²⁴⁴. Todo depende de su voluntad y su libre albedrío e implica, desde luego, un alto grado de responsabilidad. En esta admirable libertad consistiría la suprema dignidad del hombre.

Por su afirmación de las posibilidades del ser humano, por su énfasis en la libertad, por su brillante formulación retórica, no es de extrañar que esta versión de la *dignitas hominis* haya gozado del favor de la posteridad. Observemos, no obstante, que Pico habla del hombre específicamente en el momento de la Creación, antes, por lo tanto, de la Caída; que (a diferencia, por ejemplo, de Manetti) no lleva a cabo una alabanza integral del hombre, en cuerpo y alma, y que no se refiere a su poder creador en la Tierra (no hay elogio del *homo faber* ni concepto del *regnum hominis*). La *dignitas hominis* piquiana es fundamentalmente metafísica.

A pesar de ello, la obra de Pico representa en muchos sentidos la culminación de la tradición de la *dignitas hominis*. En el futuro, pocas obras expresarán tanto optimismo y confianza en los poderes del hombre. De hecho, como ha observado August Buck, justo

²⁴⁴ “Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater. Quae quisque excoluerit, illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet; si sensualia, obrutescet; si rationalia, caeleste evadet animal; si intellectualia, angelus erit et Dei filius. Et si, nulla creaturarum sorte contentus, in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus...” (p. 12). Ya Plotino había formulado un juicio semejante.

en el momento en que el Mirandulano proclamaba la libertad absoluta del hombre, dicha confianza comenzaba a dar algunas muestras de cansancio entre los propios humanistas²⁴⁵. No obstante, fuera de Italia el Humanismo comienza a dar sus primeros frutos y es allí donde hay que buscar la continuación de sus ideales.

7. ERASMO: *PHILOSOPHIA CHRISTI Y DIGNITAS HOMINIS*²⁴⁶

Hacia 1502, Erasmo da los últimos toques a una obrita que, traducida varios años después a las principales lenguas vernáculas (al español, con consecuencias que está por demás resaltar aquí, casi veinte años después, en 1525²⁴⁷), se convertirá en la cifra de una nueva espiritualidad. En la carta que junto con ella envió a John Colet, resumió en pocas palabras su propósito: “El *Enquiridión* no lo compuse para lucir mi ingenio o mi estilo, sino únicamente para contrarrestar el error de quienes hacen consistir la religión en rituales y observancias de una formalidad casi más que judía, pero que son indiferentes a los hechos que tienen que ver con la verdadera bondad”²⁴⁸.

Ahora bien, para saber en qué consiste la verdadera religión hace falta sabiduría, y el principio de ésta, como afirmaron los antiguos y la Biblia, es el conocimiento de uno mismo, tarea más ardua de lo que parece para la que el propio San Pablo se sentía poco preparado. Habrá, pues, que comenzar por intentar conocerse lo mejor posible, y antes que nada averiguar qué es el hombre y de qué está hecho. Erasmo retoma así la vieja

²⁴⁵ Véase art. cit., p. 9.

²⁴⁶ Véase Jacques Chomarat, “La dignité de l’homme selon Erasme” en *La dignité de l’homme, op. cit.*, pp. 63-71 y María José Vega, “Erasmo y la dignidad del hombre” en *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo, op. cit.*, pp. 201-237.

²⁴⁷ Véase Marcel Bataillon, *Erasmus y España*, FCE, México, 1950, pp. 190-205.

²⁴⁸ *Apud* Charles Fantazzi, “Introductory note” a *The handbook of the christian soldier, Collected works of Erasmus*, 86 vols., University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, vol. LXVI, 1988, p. 3.

tradicón patristica y medieval del socratismo cristiano, y, como bien sabemos, cuando se trata del *nosce te ipsum* la *dignitas hominis* no está lejos.

El hombre, dice Erasmo, es una criatura prodigiosa compuesta de dos partes distintas: el alma, que lo asemeja a la divinidad, y el cuerpo, que es como una bestia bruta. Por éste no solamente no somos mejores que los animales, sino incluso estamos muy por debajo de ellos, pero por el alma podemos llegar a ser uno con Dios. De estos principios platónicos parte la antropología erasmiana. A ellos agrega después el elemento específicamente cristiano. Estos dos componentes (el alma y el cuerpo) habían sido dispuestos armónicamente por Dios, pero el pecado destruyó esta armonía y es por ello que hay una lucha constante al interior del hombre entre su razón y sus impulsos inferiores: “Ves, pues, cómo el hombre, animal divino y superior, termina siendo bestia”²⁴⁹. Más adelante, Erasmo recurre a la autoridad de Pablo y muestra como todo lo que habían sostenido los filósofos se encuentra también en las Escrituras. ¿Qué otra cosa son la razón y el cuerpo, sino lo que el Apóstol llama el “hombre interior” y el “hombre exterior”? Prosiguiendo en esta línea paulina, retoma los principios de la antropología origenista, que sitúan toda la grandeza del hombre en el espíritu y toda la miseria en la carne.

La *dignitas hominis* reaparece en el famoso capítulo VIII del *Enquiridión*, donde Erasmo da una serie de reglas para que el buen caballero cristiano pueda enfrentar las múltiples tentaciones que se le presentan. Raymond Marcel ha demostrado como Erasmo se inspiró en Pico para la elaboración de estos veintidós preceptos²⁵⁰. No es casual, pues,

²⁴⁹ Introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, BAC, Madrid, 2001, p. 96.

²⁵⁰ Pico había esbozado un par de obras tituladas *Duodecim regulae partim excitantes, partim dirigentes homines in spirituali pugna* y *Duodecim arma spiritualis pugnae, quae in promptu haberi debent, cum peccadi libido mentem subdit*, cuya confrontación con las normas erasmistas es reveladora;

que sea justamente aquí donde la *dignitas hominis* aparezca de nuevo. La regla en cuestión es la dieciocho, que exhorta al hombre a alejarse del pecado en nombre de su dignidad:

En asuntos de poca monta deliberamos durante algún tiempo. Y en un asunto tan grande como éste [el pecado], antes de pactar con Satanás –digámoslo así– ¿no tendremos en cuenta la grandeza de nuestro Creador, la altura a que nos elevó y el inmenso precio con que nos redimió y la magnífica bienaventuranza a que nos invita? ¿No pensaremos que el hombre es la más noble de las criaturas, por cuyo amor Dios fabricó esta maravillosa máquina del mundo; que es conciudadano de los ángeles, hijo de Dios, heredero de la vida eterna, miembro de Cristo y de la Iglesia; que nuestros cuerpos son templos del Espíritu Santo, y que nuestras almas son imágenes y templos secretos de la divinidad? (p. 233)

No hay que perder de vista que la *dignitas hominis* en el *Enquiridión* (de raíces platónicas, paulinas y origenistas, y deudora de Pico) no es una especulación filosófica aislada, sino el principio de un proceso cuya finalidad es eminentemente práctica: hacer que el hombre se conozca a sí mismo, adquiera la sabiduría necesaria y sepa entonces distinguir entre la piedad verdadera y una religiosidad hecha de rituales y formalismos.

Poco tiempo después de que Erasmo formulara su versión de la *dignitas hominis*, ésta se vería atacada en sus bases por parte del pensamiento de la Reforma. Se ha observado con razón que el acento en la depravación total del hombre de los primeros reformistas pudo ser también una respuesta a la vigorosa exaltación del mismo llevada a cabo por el Humanismo²⁵¹. La Reforma y la Contrarreforma habrían de afectar

entre ellas se contaba una titulada *Hominis dignitas et natura* (véase “L’Enchiridion militis christiani” en *Colloquia Erasmi Turonensis*, 2 vols., J. Vrin, Paris, vol. II, 1972, pp. 629-630).

²⁵¹ P. O. Kristeller y John Herman Randall, Jr., “General introduction” a *The Renaissance philosophy of man*, selections in translation edited by Ernst Cassirer, P. O. Kristeller and John Herman

profundamente los equilibrios de la *miseria/dignitas hominis*. Al énfasis de la primera en la naturaleza pecadora y miserable del hombre²⁵², la respuesta lógica de la ortodoxia era la apología de su dignidad fundamental, pero ésta no podía ser tan audaz y entusiasta como la que habían llevado a cabo algunos humanistas. Era importante dejar en claro que el hombre no era la criatura abyecta que pretendían Lutero y sus seguidores, pero no menos que su grandeza dependía enteramente de Dios.

Erasmus tuvo su parte en este conflicto a través de su famosa discusión con Lutero acerca del libre arbitrio²⁵³, uno de los pilares de la *dignitas hominis*. Como es bien sabido, después de mucho tiempo de resistirse a entrar en polémica, el Roterodamo finalmente acabó por publicar su *Sobre el libre arbitrio* en 1524, al que el líder de la

Randall Jr., University of Chicago Press, Chicago, 1967, p. 19. José V. de Pina Martins, por su parte, ha hecho notar el carácter antitético de Humanismo y Reforma: “Le *miserere* de Luther et la doctrine de la prédestination de Calvin sont résolument incompatibles avec la doctrine spécifique qui constitue l’essence de l’Humanisme” (“Introduction” a *Humanisme et Renaissance de l’Italie au Portugal. Les deux regards de Janus*, 2 vols., Fondation Calouste Gulbenkian, Lisbonne-Paris, 1989, vol. I, p. 70).

²⁵² Calvino llevaría al extremo la negación de la *dignitas hominis* al afirmar que tras la Caída nada había quedado de su primitiva grandeza. En su *Institución de la religión cristiana* se burlaba de aquellos que pretendían exaltar al hombre e invertía el significado que los humanistas daban generalmente al *nosce te ipsum*. Sigo la traducción de Cipriano de Valera: “No sin causa el antiguo proverbio encarga al hombre tan encarecidamente el conocimiento de sí mismo... Pero cuanto más útil es esta exhortación, con tanta mayor diligencia hemos de procurar no equivocarnos respecto a ella, como vemos que aconteció a algunos filósofos. Pues al exhortar al hombre a conocerse a sí mismo, le proponen al mismo tiempo como fin, que no ignore su dignidad y excelencia, y quieren que no contemple en sí más que lo que puede suscitar en él una vana confianza y henchirlo de soberbia. Sin embargo, el conocimiento de nosotros mismos consiste primeramente en que, considerando lo que se nos dio en la creación y cuán liberal se ha mostrado Dios al seguir demostrándonos su buena voluntad, sepamos cuán grande sería la excelencia de nuestra naturaleza, si aún permaneciéramos en su integridad y perfección, y a la vez pensemos que no hay nada en nosotros que nos pertenezca como propio, sino que todo lo que Dios nos ha concedido lo tenemos en préstamo, a fin de que siempre dependamos de Él. Y en segundo lugar, acordarnos de nuestro miserable estado y condición después del pecado de Adán; sentimiento que echa por tierra toda gloria y presunción, y verdaderamente nos humilla y avergüenza... el que se examina y considera según la regla del juicio de Dios, no encuentra nada más en que poder confiar, y cuanto más profundamente se examina, tanto más se siente abatido, hasta tal punto que, desechando en absoluto la confianza en sí mismo, no encuentra nada en sí con que ordenar su propia vida” (II, I, 1 y 3, Nueva Creación, Buenos Aires, 1988). Más adelante, censura a los Padres por seguir demasiado a los filósofos y haber creído que la razón y la voluntad humanas pueden algo (véase II, II, 4). Para Calvino, el hombre entero (el cuerpo y el alma) está completamente dominado por el pecado. La miseria de su condición actual es absoluta (sobre los elementos de la *miseria hominis* en Calvino, véase Davide Monda, *I travagli dell'imperfezione. Impegno etico-spirituale in Giovanni Calvino*, Pendragon, Bologna, 2001, pp. 69-95).

²⁵³ Véase Georges Chantraine, *Erasmus et Luther. Libre et serf arbitre*, Éditions Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, Paris, 1981.

Reforma contestó un año después con *Sobre la esclavitud del arbitrio*. Para Erasmo, la realidad del libre albedrío era incontrovertible; el hombre no podía no ser libre sin dejar de ser hombre. A pesar del pecado y la Caída (que oscureció la razón humana, pero no la extinguió por completo), el hombre, en virtud de la gracia, conserva la libertad de elegir el bien. Al radicalismo luterano que negaba la posibilidad de que el ser humano contribuyera a su salvación y resaltaba su naturaleza pecadora y carnal, Erasmo oponía una visión optimista que preservaba su libertad y enfatizaba su lado espiritual. En realidad, centrada en el tema de la libertad, su disputa con Lutero representa un episodio más de la disputa entre las nociones de la *dignitas* y la *miseria hominis*.

El mismo año de la respuesta de Lutero, Erasmo publica un librito en la misma vena del *Elogio de la locura* titulado *La lengua*²⁵⁴. En un momento en que recibe ataques por todos lados, censura el uso indiscriminado de este don para la calumnia y la mentira y propone, como de costumbre, la moderación y la verdadera piedad. La obra, sin embargo, se abre con una reflexión sobre la *miseria/dignitas hominis* que termina por dejar en claro su posición. En la epístola dedicatoria, Erasmo recuerda lo que algunos autores célebres han escrito sobre la condición humana, lugares comunes de la *miseria hominis*: Homero, que no hay sobre la tierra ser más miserable que el hombre; Plinio, que el mejor don que los dioses pudieron hacer al hombre fue la brevedad de la vida; Luciano, que Pitágoras, tras sus múltiples transmigraciones, confesaba haber sido más feliz cuando era rana que cuando era rey. Y todo eso no estaría muy lejos de la verdad, agrega, si aquel filósofo celeste no nos hubiera convencido que la felicidad eterna está asegurada a quienes lo

²⁵⁴ *La langue*, introduction, traduction et annotations de Jean-Paul Gillet, Labor et Fides, Genève, 2002.

sigan. Se trata, en otras palabras, de la *philosophia christi*²⁵⁵, mensaje al que de una forma u otra tiende todo cuanto Erasmo escribe. La *dignitas hominis*, en la que cree firmemente, tiene su última razón de ser en Cristo, y tomar conciencia de ella es el primer paso hacia su verdadera imitación.

8. JUAN LUIS VIVES: MORALISMO Y *DIGNITAS HOMINIS*

La *Fábula del hombre*²⁵⁶, como la *Oración* de Pico, es una obra juvenil²⁵⁷. No sólo fue compuesta antes de que el autor cumpliera treinta años (apareció en 1518, cuando Vives contaba con veintiséis), sino que toda ella denota el optimismo y el entusiasmo que más adelante la experiencia y la madurez irán atemperando. A pesar de ello, hay diferencias perceptibles en el tono de ambos textos. El optimismo de Vives aparece matizado por varias advertencias, particularmente de índole moral. Este énfasis en la ética será uno de los rasgos distintivos del humanismo del valenciano.

Ya en la dedicatoria a Antonio de Berges, Vives advierte:

²⁵⁵ “Erasmo llama así a una síntesis de la teología y de la espiritualidad, síntesis hecha de conocimiento y de amor, alimentada por la meditación, la oración y el renunciamento, coronada por la unión con Dios... no es una filosofía como las demás: no es humana, sino divina; no es únicamente intelectual sino, a pesar de su nombre, permanece accesible a los más simples. Finalmente, hace a Dios sensible al corazón, ordena a la vez la interioridad y la fraternidad, es sabiduría y vida” (L. E. Halkin, *Erasmus*, FCE, México, 1992, pp. 145-146).

²⁵⁶ Véase Marcia L. Colish, “The mime of God: Vives on the nature of man”, *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962), pp. 3-20; Eusebio Colomer, art. cit., pp. 162-170; J. A. Fernández-Santamaría, *The theater of man: J. L. Vives on society*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1998, pp. 1-8; Ángel Gómez-Hortigüela, “La sabiduría como virtud en Juan Luis Vives. Estudio sobre la *Introducción a la sabiduría*” en Juan Luis Vives, *Introducción a la sabiduría*, traducción, notas y estudio de Ismael Roca Meliá y Ángel Gómez-Hortigüela, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2001, pp. 181-184; Nancy Lenkeith, “Introduction” a “A fable about man” en *The Renaissance philosophy of man*, op. cit., pp. 385-386; Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre*, op. cit., pp. 97-107 y Guillermo Serés, “La *Fábula de homine*, de Juan Luis Vives, en su tradición” en *Ínsula*, núm. cit., pp. 15-18.

²⁵⁷ Con frecuencia se intentó en el pasado hacer depender la *Fábula* de la *Oración* (véase, por ejemplo, Lenkeith, op. cit., p. 385), restando así algún mérito a la obra de Vives, pero esta lectura ha sido oportunamente reconsiderada (véase Colish, art. cit., pp. 7-10 y Rico, op. cit., pp. 102-103).

El argumento es antiguo y en él, a vueltas de muchas burlerías y donaires, existe un gran fondo de verdad, puesto caso que puede demostrarnos, por poco que elevemos nuestro pensamiento, toda la ruindad y vileza de esas cosas que buscamos con tantos sudores y trabajos, tan ansiosa y solícitamente, ciegos y locos; y puede al mismo tiempo darnos mejores amonestaciones. Todo lo que contiene la vida humana, excepción hecha de la virtud, es juego de niños, es ridiculez efímera que luego al punto se desvanece.²⁵⁸

El argumento de la *Fábula*, como se recordará, es el siguiente: como parte de las celebraciones del cumpleaños de Juno, Júpiter dispone un magnífico espectáculo que no es otro que el del gran teatro del mundo. Todos los seres que pueblan la Tierra salen a escena para regocijo de los dioses. Sin embargo, entre todos ellos, uno sobresale y despierta la admiración del público: el hombre. Éste, semejante a Júpiter, hacía ora el papel de planta, ora el de bestia, ora el de hombre y finalmente el del mismo padre de los dioses; éstos, sorprendidos, le ruegan que lo haga partícipe de su asamblea. Orgulloso de su creación, Júpiter accede y todos admiran y elogian a tan sorprendente criatura. El hombre, al final, es aceptado en el convite divino como uno más y acogido con todos los honores. Con esta delicada envoltura mitológica, Vives dio a la *dignitas hominis* una de sus expresiones artísticas más logradas. Vale la pena detenerse en algunos de sus aspectos sobresalientes.

Al resaltar el parecido del hombre con Júpiter (“El hombre... es, a ojos vistas, un divino Jóveo, participando de la inmortalidad del mismo Jove y de tal manera consorte de

²⁵⁸ *Obras completas*, 2 vols., edición de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, vol. I, 1947, p. 537 (“Argumentum est antiquum, quod cum nugis habet permulta seria, etenim illud nobis, si paullo altius animum ipsum cogitatione erigere volumus, ostendere vilitatem istarum rerum, quas ingenti cum labore, anxii sollicitique, caeci atque dementes, quaerimus, et subinde admonere meliora potest; omnia enim quae sunt in humana vita, praeter virtutem, tamquam pueriles quidam lusus, ridicula sunt, ac subito utpote inania evanescent”, *Opera omnia*, 8 vols., edición de Gregorio Mayans, Benito Montfort, Valencia, vol. IV, 1783, p. 2).

su sabiduría, de su prudencia, de su memoria, que ya no cuesta mucho conocer que Júpiter le otorgó aquellos dones preciosos de su propio tesoro; es decir, de sí mismo”, p. 539²⁵⁹), qué hace Vives sino reiterar, apenas veladamente, el argumento bíblico por excelencia de la *dignitas hominis*: el hombre, verdaderamente, ha sido hecho a imagen y semejanza de Dios (Vives se refiere, desde luego, al alma, pero aun el cuerpo merecerá sus elogios).

Como vimos que ocurría en Ficino, el hombre en Vives es también todas las cosas al igual que Dios es todas las cosas. De allí que, siguiendo la tradicional escala del ser, pueda mostrarse como una planta, llevando una vida sin sentido; o como un animal, adoptando la característica correspondiente (ira, si león; rapacidad, si lobo; astucia, si zorro; etc., en todo caso, se trata de una condición negativa que degrada al ser humano); o como un verdadero hombre, “prudente, justo, cortés... tratábase con los otros ciudadanos, mandaba y obedecía a su vez, cuidaba con los otros de todo cuanto se refería a las costumbres y utilidades públicas y en todo se mostraba ciudadano urbano y compañero leal” (*ibid.*)²⁶⁰, o sea, encarnando plenamente la *humanitas*, aquello que hace al hombre realmente hombre y cuya idea se encontraba en el corazón de los *studia humanitatis*, así llamados justamente porque “humanizaban” al hombre²⁶¹; o, elevándose a lo más alto, como un dios, y aun como Júpiter mismo. En este punto, Vives introduce una nueva nota moralista al señalar que aquellos actores que, engañados por la interpretación del hombre, afirmaron que en verdad se trataba de Júpiter, fueron castigados severamente. Con esta

²⁵⁹ “Homo... plane divinus Joveusque est, immortalitatis ipsius Jovis particeps, sapientiae, prudentiae, memoriae, virtutum ita consors, ut haec maxima manera suo thesauro, atque adeo ede se ipso” (p. 4).

²⁶⁰ “Prudens, justus, socius, humanus, benignus, comes, homo, frequentabat cum aliis civitates, vicissim imperabat et parebat imperio, quae ad publicos attinebant usus atque utilitates ipse cum aliis curabat, denique nullus non erat civilis sociusque” (p. 5).

²⁶¹ “Humanidades se llaman esas disciplinas: hágannos, pues, humanos” (*De las disciplinas, Obras completas*, ed. cit., vol. II, p. 681).

acotación en medio de su alabanza del ser humano, Vives quiere recordarle la distancia que lo separa de Dios y así mantener a raya el orgullo.

Como Manetti, como Lactancio, Vives hace también el elogio del cuerpo (en la *Fábula* representado por la “máscara”, de la que se despoja cuando entra a formar parte del festín de los dioses), pero más aún de la mente, gracias a la cual ha creado las ciudades y las casas, aprendido a valerse de todo el mundo natural e inventado el lenguaje. La *Fábula* termina con una alegoría de la resurrección. Aceptado entre los dioses, el ser humano vuelve a ponerse la máscara con la que había actuado, pues ya que tan bien se había ajustado a él, la juzgaron digna de la compañía divina y que de esta forma pudiera gozar de la sensibilidad que le proporcionaba.

La *Fábula*, desde luego, no representa la totalidad del concepto del hombre de Vives. Es representativa, sobre todo, de un primer Vives, más optimista y confiado de lo que otras de sus obras (incluso del mismo periodo, como las *Meditaciones sobre los Salmos*) dejan ver. En éstas, la presencia de la *miseria hominis* no es extraña y hay quienes incluso ven más al verdadero Vives en ella que en su elogio juvenil del hombre²⁶². Sin embargo, como ha observado Eusebio Colomer, no es que Vives renuncie en sus obras posteriores a la *dignitas hominis*, sino que su visión del hombre se ha vuelto más compleja y más crítica. El hombre es ahora un “animal problemático”²⁶³. Por otra parte, con su particular orientación ética, la *Fábula* tampoco puede ser reducida a un simple eco del neoplatonismo florentino²⁶⁴.

²⁶² Véase Carlos G. Noreña, *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, pp. 62-63.

²⁶³ Véase art. cit., pp. 166-167.

²⁶⁴ Véase Colish, art. cit., p. 20.

Como señalé al principio, la *Fábula* (aunque escrita fuera de la Península, al igual que la mayor parte de la obra vivesiana) constituye una excelente puerta de entrada al estudio de la *miseria/dignitas hominis* en el Renacimiento español.

CAPÍTULO V

MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS EN EL RENACIMIENTO

1. FERNÁN PÉREZ DE OLIVA Y EL *DIÁLOGO DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE*²⁶⁵

Ya a principios del siglo pasado, Pedro Henríquez Ureña apuntaba a la multiforme figura de Pérez de Oliva como representativa de la época de Carlos V²⁶⁶ (y en particular, agregaríamos, de su humanismo, el humanismo de esa España “imperial, desbordada y peregrinante”²⁶⁷, como la llamó Eugenio Asensio). De su breve, pero activa existencia, poseemos un documento invaluable compuesto por él mismo a propósito de la oposición

²⁶⁵ Véase José Luis Abellán, “Estudio preliminar” a Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1967, pp. 9-62 e *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., Espasa-Calpe, Madrid, vol. II, 1979, pp. 148-161; William Atkinson, “Hernán Pérez de Oliva. A biographical and critical study”, *Revue Hispanique*, 71 (1927), pp. 309-482; Consolación Baranda, “Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva”, *Criticón*, 81-82 (2001), pp. 271-299; María Luisa Cerrón Puga, “Introducción” a Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, Cátedra, Madrid, 1995, pp. 11-108; Ricardo Espinosa Maeso, “El maestro Fernán Pérez de Oliva, en Salamanca”, *Boletín de la Real Academia Española*, 13 (1926), pp. 433-473 y 572-590; Jacqueline Ferreras, *Les dialogues spagnols du XVIe siècle ou L'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, Didier Eruditions, Paris, 1985, pp. 288-306; Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía española*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, vol. I, 1971, p. 217; José Luis Fuertes Herreros, “Pérez de Oliva: reconstrucción biográfica” en Fernán Pérez de Oliva, *Cosmografía nueva*, Universidad de Salamanca/Diputación de Salamanca, 1985, pp. 27-68 y “‘Como la vihuela templada que hace dulce armonía’: imagen del hombre y de la ciencia en el Renacimiento desde un relato de Pérez de Oliva (1494-1531)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 327-340; Alain Guy, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., Privat, Toulouse, vol. I, 1956, pp. 61-65; Pedro Henríquez Ureña, “Fernán Pérez de Oliva”, *Plenitud de España*, Buenos Aires, 1945, pp. 49-81; Louis Andrew Murillo, *The Spanish prose dialogue of the sixteenth century* (tesis de doctorado), Harvard University, Cambridge, 1963, pp. 50-55; Victoria Pineda, “Retórica y dignidad del hombre en Fernán Pérez de Oliva”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 45 (1997), pp. 25-44; Francisco Rico, “Que sólo un punto parece” en *Ínsula*, núm. cit., pp. 20-21 y *El pequeño mundo del hombre*, op. cit., pp. 107-124; Marcial Solana, “Fernán Pérez de Oliva”, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, 3 vols., Madrid, vol. II, 1941, pp. 49-64 y María Luisa Vega, art. cit.

²⁶⁶ “Espíritu lleno de juvenil vigor y rico en la disciplina de la madurez; curioso de la vida como del arte y de la ciencia; físico original; pensador interesante; defensor ingenioso y hábil cultivador de la lengua patria; artista sobre cuya obra irradió a veces la luz inmortal del espíritu griego: tal fue el Maestro Pérez de Oliva. Su labor activa y escrita merece estudio: en él se descubre un ejemplo típico de la época de Carlos V, ágil y curiosa como pocas en España” (art. cit., p. 79).

²⁶⁷ Eugenio Asensio y Juan Alcina Rovira, “*Paraenesis ad litteras*”. *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980, p. 11.

para ocupar la cátedra de filosofía moral de la Universidad de Salamanca en 1530²⁶⁸. Al delinear su *curriculum vitae*, Pérez de Oliva nos presenta una biografía paradigmática del Renacimiento español. Vale la pena detenerse en este texto para comprender mejor el contexto histórico y cultural que hizo posible el *Diálogo*.

En su *Razonamiento*²⁶⁹, Pérez de Oliva sostiene que para enseñar filosofía moral hacen falta cuatro cosas: doctrina, lengua (o sea, elocuencia), experiencia y virtud. En el discurso encaminado a probar que él posee las cuatro va trazando su biografía y, al mismo tiempo, un retrato del perfecto humanista. La doctrina afirma haberla aprendido, primero, en Salamanca (donde se matriculó en 1508), durante tres años; luego en Alcalá, durante uno; después en París, otros dos; más tarde en Roma, tres, y finalmente de nuevo en París, tres más. Hacia 1524 lo tenemos ya de regreso en España²⁷⁰. Entre las estaciones de su periplo académico hay una que nos interesa especialmente: aquellos tres años en Roma, esa Roma que sucedió a Florencia a la cabeza del Renacimiento²⁷¹, en la corte del Papa Medici León X (hijo de Lorenzo el Magnífico y, como él, patrón de las humanidades y las artes) donde el joven Pérez de Oliva señala haber seguido “ejercicio de filosofía y letras humanas, y otras disciplinas que allí se ejercitaban” (p. 175). No es difícil imaginar que haya sido justamente en su período romano en el que se haya empapado de las doctrinas e ideales humanistas y conocido de cerca la obra de los principales humanistas italianos. En Roma también puede haber nacido su vocación

²⁶⁸ Oposición que, por cierto, perdió frente a fray Alonso de Córdoba, que había sido su maestro. Poco más tarde, no obstante, le fue otorgada una cátedra de teología nominal. Ésta, buen humanista, debió interesarle bien poco, ya que, según consta en el *Libro de Cuentas* de la Universidad, se hizo acreedor a varias multas, entre otras cosas porque “hentrava tarde e salia tenplano” (véase Ricardo Espinosa Maeso, art. cit., p. 578).

²⁶⁹ Para ésta y las demás obras de Pérez de Oliva, utilizo la edición citada de María Luisa Cerrón Puga y cuando cito doy el número de página entre paréntesis.

²⁷⁰ Véase una tentativa de cronología más precisa en Fuertes Herreros, art. cit.

²⁷¹ Véase Jean Delumeau, *Rome au XVIe siècle*, Hachette, Paris, 1975, p. 227.

dramática (recordemos sus adaptaciones al español de Sófocles, Eurípides y Plauto) y su interés por la arquitectura.

Sobre la elocuencia, virtud capital del humanismo, Pérez de Oliva apunta: "... y lengua es menester, no solamente para explicar las cosas difíciles, sino también para mover e incitar los oyentes a que sigan la virtud, que es el principal intento que ha de tener aquí el preceptor" (p. 174). En efecto, para los humanistas, desde Petrarca, el mero conocimiento de lo bueno no bastaba; éste debía ir acompañado de la motivación a ponerlo en práctica²⁷², y dicha motivación sólo se lograba mediante la elocuencia, como lo había mostrado, mejor que nadie, Cicerón²⁷³. En cambio, la relación de Aristóteles con la elocuencia era una cuestión discutida. El propio Petrarca había vacilado entre la censura del filósofo por su falta de ella y la disculpa por lo que no podía ser sino la deformación de los traductores de un estilo que, según Cicerón, era dulce y copioso²⁷⁴. Para Pérez de Oliva, sin embargo, por razones claras, no podía haber dudas sobre la elocuencia original del Estagirita: "Mas pregunto a vuestras mercedes: Aristóteles, que escribió estos libros que avemos de leer de filosofía moral, ¿sabía retórica? Sí, pues que la escribió, y de su excelencia en saberla se maravilló Marco Tulio... ¿Paréceles que estará buena la cátedra de filosofía moral desierta de la disciplina por quien ella fue fundada? Fue fundada por respecto de Aristóteles, autor elegantísimo, que cogió la doctrina de Sócrates –que lo fue no menos– y de otros sus acompañados, que lo fueron

²⁷² "Quid profuerit autem nosse quid est uirtus –se preguntaba Petrarca en *Sobre su ignorancia y la de muchos otros–, si cognita non ametur?" (IV, 108, *Invectives*, edited and translated by David Marsh, Harvard University Press, Cambridge/London, 2003).*

²⁷³ Sobre el tema, véase Hanna H. Gray, "Renaissance humanism: the pursuit of eloquence", *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), pp. 497-514 y Jerrold E. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

²⁷⁴ Véase *op. cit.*, IV, 105 y Seigel, *op. cit.*, pp. 40-41.

asimismo. De manera que, si bien miramos, entre los antiguos ningunos fueronpreciados en esta disciplina si no fueron elocuentes” (pp. 180 y 184).

Pérez de Oliva busca mostrar así que posee doctrina y lengua. Sobre la experiencia, alega sus numerosos viajes, su conocimiento de diversas cortes y su trato con todo tipo de hombres (“anduve... tres mil leguas de caminos, las cuales creo yo que son más a propósito de tener experiencia que no tres mil canas nacidas en casa”, p. 179) y guarda silencio sobre la virtud, (“porque en tal caso el vituperio sería impertinente y el alabança gran vanidad”, *ibid.*).

A sus credenciales humanistas, Pérez de Oliva agrega datos que a nuestros ojos lo presentan como un modelo del *homo universalis* renacentista, un hombre al que ningún campo del saber es ajeno: “Unos dizen que soy gramático y otros que soy retórico; y otros que soy geómetra; y otros que soy astrólogo; y uno dixo en un conciliábulo que me avía hallado otra tacha más: que sabía arquitectura” (p. 180). A esto habría que agregar sus incursiones en la filosofía natural, cuyos frutos fueron tratados como el perdido *De opere intellectus*, el *De lumine et specie* y el *De magnetete*²⁷⁵, y su conocimiento de la filosofía escolástica (“en esta filosofía escolástica yo he respondido estos días tres vezes en actos públicos, y munchas argüido, y leído hartas lecciones”, p. 185), mostrando una vez más, como hizo ver P. O. Kristeller²⁷⁶, que las fronteras entre humanismo y escolasticismo estaban lejos de ser infranqueables.

²⁷⁵ Esta faceta científica de Pérez de Oliva resaltaría aún más su dimensión renacentista en lo que el Renacimiento tuvo de afán de controlar la naturaleza y ponerla al servicio del hombre (véase José Antonio Maravall, “El concepto del Renacimiento como época histórica”, *Estudios de historia del pensamiento español*, 3 vols., Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, vol. II, 1984, pp. 66-72).

²⁷⁶ Véase “Humanism and scholasticism in the Italian Renaissance”, *Renaissance thought. The classic, scholastic, and humanistic strains*, Harper & Brothers, New York, 1961, pp. 92-119.

La modestia, como habrá podido advertirse, no es una de las virtudes del *Razonamiento*. La personalidad del autor, su arrogante confianza en sus capacidades, lo domina de principio a fin. Este despliegue de su idiosincrasia puede ser interpretado como muestra de uno de los rasgos más discutidos del Renacimiento desde Burckhardt: el individualismo²⁷⁷. En su minucioso recuento autobiográfico, Pérez de Oliva pone de manifiesto su aguda conciencia de su individualidad, de aquello que lo distingue de los demás, y de sus méritos. Pondera sus cualidades con el objetivo fundamental, práctico, de obtener la cátedra, pero este autoelogio puede leerse no sólo como una alabanza estrictamente personal, sino, más allá, como una alabanza del hombre en general y de sus múltiples, casi ilimitadas capacidades. Él, Oliva, es un ejemplo de cómo un solo individuo puede reunir doctrina, elocuencia, experiencia y virtud, y mostrar interés por los más variados campos del saber humano. ¿Debe sorprendernos, entonces, que de la pluma de un hombre como éste haya salido el primer elogio escrito en español (y en cualquier otra lengua vulgar) sobre la *dignitas hominis*?

El *Diálogo* fue publicado por primera vez póstumamente en 1546 por Francisco Cervantes de Salazar (*Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares), que le cortó el final y le agregó una extensa continuación, ¡casi el triple del texto original!²⁷⁸, de la que me ocuparé más adelante. Posteriormente fue reeditado, ya sin añadidos, por el sobrino de Oliva, Ambrosio de Morales, en 1586 (*Las obras del Maestro Fernán Pérez de Oliva*, Gabriel

²⁷⁷ “Ese individualismo es, en primer lugar, interés por el hombre. Interés y estimación por el hombre en su realidad concreta, en su ser personal, único e irrepetible, señalado por originales o singulares caracteres” (Maravall, *op. cit.*, p. 62).

²⁷⁸ Este hecho condicionó fuertemente la recepción de la obra de Oliva, que en ocasiones no fue separada del añadido de Cervantes de Salazar a la hora de emitir un juicio crítico.

Ramos Bejarano, Córdoba). Estas dos fueron la base de las subsecuentes ediciones que, salvo una y sin tomar en cuenta las traducciones, se han hecho siguiendo la de Morales.

La crítica ha tenido opiniones encontradas respecto a los diversos aspectos del *Diálogo*: su originalidad, su valor literario, su carácter filosófico y la interpretación misma del texto²⁷⁹. La obra de Pérez de Oliva dista de poseer una lectura única, clara, inequívoca. Por el contrario, su aparente ambigüedad ha dado pie a numerosas interrogantes y explicaciones dispares, cuando no totalmente enfrentadas. Con el objetivo central de comprender la forma en que su autor entendía la *miseria* y la *dignitas hominis* y acercarnos así al estado que guardaban ambas a principios de los Siglos de Oro, procuraré llevar a cabo una lectura detenida del texto y proponer algunas respuestas a las preguntas más recurrentes.

Antes de comenzar, conviene decir algunas cosas sobre el género de la obra. El diálogo, como es bien sabido, fue uno de los géneros predilectos del humanismo²⁸⁰ y,

²⁷⁹ Así, por ejemplo, mientras Marcial Solana opinaba: “Si se considera la doctrina filosófica que Pérez de Oliva expone en sus obras, esa doctrina no tiene importancia alguna: porque en ella no hay originalidad en las ideas, ni puntos de vista nuevos, ni penetración y agudeza extraordinarias” (*op. cit.*, p. 63) y Guillermo Fraile concedía sobre Oliva: “Es un buen humanista y escribe en buen castellano, pero con escasa originalidad de ideas” (*op. cit.*, p. 217), José Luis Abellán sostuvo: “Este brevísimo resumen... nos da pie para afirmar la originalidad de la obra de Pérez de Oliva, no sólo en la tradición renacentista española, sino incluso en la italiana”, (“Estudio preliminar”, *op. cit.*, p. 41) y, más recientemente, María José Vega observaba: “Es la suya... la más filosófica de las obras sobre la dignidad humana, la de mejor y más nítida organización dialéctica, la que menos se ordena a fines moralizantes, penitenciales y consolatorios y la que presenta la oposición entre la miseria y la dignidad humanas con mayor economía expositiva y elocutiva” (art. cit., p. 9). Un contraste similar encontramos entre las posturas sobre el carácter de la disputa en el *Diálogo*: mientras para algunos es un simple ejercicio retórico (“La discusión entre Aurelio y Antonio no puede ser más fingida... por eso, porque es una simulación –un ‘ejercicio’–, no hay nada que juzgar y por eso Dinarco no tiene nada que decir”, Pineda, art. cit., p. 32), para otros no podría ser más en serio (“Aquí se disputa por convicción, no por el prurito de ejercitarse en la defensa de argumentos a favor o en contra de un determinado asunto”, Baranda, art. cit., p. 276).

²⁸⁰ Véase Virginia Cox, *The Renaissance dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Anne Godard, *Le dialogue à la Renaissance*, PUF, Paris, 2001; David Marsh, *The Quattrocento dialogue*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1980; sobre el diálogo en España, véase Miquel Batllori, “Il dialogo in Spagna fra medioevo e Rinascimento” en N. Ordine, D. Quarta *et al*, *Il dialogo filosofico nel ‘500 europeo*, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 113-122; Jacqueline Ferreras, *op. cit.*; Jesús Gómez, *El diálogo en el Renacimiento español*, Cátedra, Madrid, 1988 y Domingo Ynduráin, “Los diálogos en prosa romance”, *op. cit.*, pp. 333-376.

entre los diversos modelos, el más favorecido fue sin duda el de Cicerón. Comprender los orígenes y la estructura del diálogo ciceroniano²⁸¹ es indispensable para el cabal entendimiento del *Diálogo de la dignidad del hombre*. Éste se deriva fundamentalmente del diálogo aristotélico, del que sólo conocemos fragmentos, y de las tradiciones académica y peripatética. Aristóteles operó un cambio significativo en el diálogo heredado de Platón sustituyendo tanto la mayéutica socrática como el discurso único de sus últimas obras por la presentación de dos discursos enfrentados, uno a favor y otro en contra, o sea, *in utramque partem*²⁸². Así lo explica el propio Cicerón en *Sobre el orador*: “Pero si alguna vez surge alguien que, a la manera de Aristóteles, acerca de todas las cosas pueda decir contra una y otra parte y, conocidos todos los preceptos de aquél, desarrollar en toda causa dos discursos contrarios; o que, con este modo de Arcesilao o de Carneades, disertar contra todo lo que esté propuesto; y que a ese método le añada esta práctica y la ejercitación del decir: ése será el verdadero, ése el perfecto, ése el único orador” (III, 80)²⁸³. La Academia escéptica de estos últimos (cuyos principales rasgos aparecen descritos al final de *Sobre la adivinación*) ejerció también una gran influencia sobre su pensamiento y su concepción del género. La noción de la *ἐποχή* o suspensión del

²⁸¹ Al respecto, véase Philip Levine, “Cicero and the literary dialogue”, *The Classical Journal*, 53 (1958), pp. 146-151; Alain Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, PUF, Paris, 1960 y especialmente Michel Ruch, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

²⁸² Véase Ruch, *op. cit.*, pp. 39-40.

²⁸³ *Acerca del orador*, 2 vols., introducción, versión y notas de Amparo Gaos Schmidt, UNAM, México, 1995. [“Sin aliquis exstiterit aliquando, qui Aristotelio more de omnibus rebus in utramque partem possit dicere et in omni causa duas contrarias orationes, praeceptis illius cognititis, explicare aut hoc Arcesilae modo et Carneadi contra omne, quod propositum sit disserat, quique ad eam rationem adiungat hunc usum exercitationemque dicendi, is sit verus, is perfectus, is solus orator”].

juicio, por ejemplo, será una de las características del diálogo ciceroniano y parte fundamental de su legado al humanismo²⁸⁴, en particular al género dialogístico.

Cicerón adoptó la forma *in utramque partem* en varias de sus obras: *Sobre la naturaleza de los dioses*, *Sobre los fines*, *Sobre la adivinación*, entre otras. El advenimiento y la consolidación del cristianismo trajeron consigo cambios importantes para el diálogo. Agustín, aunque poderosamente influenciado por el perdido *Hortensius*, condenó el método ciceroniano por considerar que su ambigüedad y su escepticismo representaban un peligro para el cristiano en busca de la verdad. Esto supuso el olvido del diálogo latino clásico durante siglos hasta su resurrección, casi mil años después, de la mano de Petrarca y los primeros humanistas italianos. El diálogo petrarquesco (pienso, claro, en el *Secreto*, no se diga en *Sobre los remedios*) está aún fuertemente condicionado por los moldes medievales, pero en el programa intelectual de su autor (recordemos: dogma, cristiano; elocuencia, ciceroniana; filosofía, platónica²⁸⁵) el regreso triunfal del orador estaba en marcha. Éste se acabó de consolidar a principios del siglo XV en Italia con una serie de autores que retomaron el modelo ciceroniano (Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla, etc.). Como parte de él, renació también el esquema *in utramque partem*.

En España, como ha observado Jesús Gómez, el auge del diálogo escrito en castellano comienza hacia el segundo cuarto del siglo XVI²⁸⁶. Baste citar los nombres de Alfonso de Valdés (*Diálogo de las cosas ocurridas en Roma* y *Diálogo de Mercurio y Carón*), Juan de Valdés (*Diálogo de doctrina cristiana* y *Diálogo de la lengua*), Cristóbal

²⁸⁴ Véase Charles B. Schmitt, *Cicero scepticus: a study of the influence of The Academica in the Renaissance*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.

²⁸⁵ Véase *Sobre su ignorancia*, V, 128.

²⁸⁶ Véase *op. cit.*, p. 151.

de Villalón (*El scholástico y la Ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente*), etc. Las obras escritas entonces constituyen, además, un espejo de los nuevos tiempos: “El carácter cosmopolita de la época de Carlos V se refleja en los diálogos editados a partir de 1525, en los que aumenta de manera considerable la influencia de Erasmo y de los autores italianos”²⁸⁷. El *Diálogo de la dignidad del hombre* (compuesto hacia 1528-1529) forma parte de esta propagación del género, en especial en su vertiente italiana.

La obra de Pérez de Oliva sigue, pues, el modelo *in utramque partem*. Consta de tres personajes: Aurelio, que defiende la tesis de la miseria humana; Antonio, que sostiene la de su dignidad, y Dinarco, al que eligen como juez y cuyo escueto veredicto ha sido objeto de numerosas discusiones. Comencemos por la *mise en scène* y el diálogo preliminar. Viendo salir a Antonio de la ciudad, Aurelio lo sigue para ver el lugar donde tan grave personaje acostumbra pasearse. Éste, previsiblemente, es un paradigmático *locus amoenus*: “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” (p. 115). Aurelio se resiste a creer que Antonio vaya ahí sólo para gozar de la naturaleza y le pregunta qué otra razón hay para ello; él responde que allí “mora una que yo mucho amo” (p.116). Comienza entonces un juego entre ellos para desvelar la identidad de la amada al cabo del cual el lector descubre, junto con Aurelio, que no es otra que Soledad. La cuestión de la *miseria/dignitas hominis* es traída a cuento justamente a propósito de ella. Aurelio pregunta a su amigo cuál es la razón por la que tantos hombres la buscan. La respuesta resulta interesante en la medida que revela el temple humanista de Antonio: “Ninguno ay que biva bien en compañía de los otros

²⁸⁷ *Loc. cit.*

hombres si muchas veces no está solo a contemplar qué hará acompañado; porque como los artífices piensan primero en sus obras que pongan las manos en ellas, así los sabios antes que obren han de pensar primero qué hechos han de hazer, y cuál razón han de seguir” (p. 117). La soledad que busca y recomienda Antonio no es, pues, la estricta del asceta, sino la que representa un complemento necesario de la vida activa. La soledad es sobre todo una oportunidad de reflexión personal antes de la acción común. Se trata de una concepción típicamente humanista de la soledad (opuesta a la rigurosamente ascética o monacal), que ve en ella una pausa indispensable de la convivencia humana, pero siempre con miras de regresar a ésta²⁸⁸.

Aurelio replica entonces que hay una razón mayor para que los hombres busquen la soledad, introduciendo el tema de la *miseria hominis*: “El aborrecimiento que cada hombre tiene al género humano por el cual somos inclinados a apartarnos unos de otros” (p. 117). Ante el asombro de Antonio, Aurelio sostiene que el hombre es una criatura miserable. Las razones que intercambian entonces cobrarán una importancia singular en el contexto de la discusión posterior y vale la pena citarlas:

ANTONIO.-Maravíllome, Aurelio, que los autores excelentes que acostumbras a leer, y los sabios hombres que conversas, no te ayan quitado de ese error.

AURELIO.-Mas antes esos me han puesto en este parescer; porque, mirando yo a ellos como a principales del género humano, nunca he visto cosa por do tuviese esperança que pueda venir el hombre a algún estado donde no le fuera mejor no ser nascido. (p. 118)

²⁸⁸ Véase más sobre este tema en P. O. Kristeller, “The active and the contemplative life in Renaissance Humanism” en *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Verlag der Fachvereine, Zürich, 1985, pp. 133-152.

La pregunta que inmediatamente asalta al lector es: ¿a qué autores se referirá Antonio?, ¿qué escritores leerá Aurelio? Más adelante, cuando éste pronuncie su discurso, averiguará que son especialmente autores clásicos, pero leídos desde una perspectiva específica. Volveremos sobre esto más adelante.

Antonio propone entonces a Aurelio una disputa acerca del hombre y sugiere como juez a Dinarco, al que divisan cerca de donde están y a quien ambos veneran por su sabiduría. La figura de autoridad que ha de juzgar sobre una determinada cuestión proviene también del modelo ciceroniano. El problema es que aquí Dinarco (como, por otra parte, el propio Cicerón en *De la naturaleza de los dioses*) es un personaje tan parco y su sentencia tan lacónica²⁸⁹, que se ha convertido en un quebradero de cabeza para la crítica. Es él quien propone que la discusión adopte la forma *in utramque partem*: “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” (p. 120). Los términos de la disputa quedan así planteados.

Pérez de Oliva compuso, pues, el *Diálogo* siguiendo determinadas pautas retóricas. Con frecuencia es la desatención de este aspecto fundamental del texto lo que se encuentra detrás de los desconciertos y malentendidos a que ha dado lugar; por ello, un breve análisis retórico se vuelve indispensable. En apariencia, de los tres géneros de

²⁸⁹ Recordémosla aquí brevemente, aunque ya tendremos oportunidad de volver a ella: “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” (p. 165).

causa clásicos (el demostrativo o epidíctico, el deliberativo y el judicial²⁹⁰), la obra pertenecería al último, pues hay en efecto un acusador, un defensor y un juez. En realidad, como ha observado Victoria Pineda²⁹¹, se acerca más bien al epidíctico. Éste, según Lausberg, “puede concebirse también como un discurso ‘parcial’ (elogio contra vituperio, vituperio contra elogio) análogamente al discurso judicial y deliberativo”²⁹². Sería el caso del *Diálogo de la dignidad del hombre* (por otra parte, hay que tener en cuenta que cada uno de los tres géneros bien puede incluir elementos de los otros dos²⁹³).

Además del género, otro elemento retórico fundamental para entender la obra de Oliva es la naturaleza del objeto del discurso. Éste, como se sabe, tiene dos cualidades: *dubium* y *certum*²⁹⁴. Por lo general, el objeto del discurso epidíctico es un *certum*, algo de lo que no cabe dudar, pero, por analogía con los otros dos géneros y sobre todo en el ya mencionado discurso parcial, puede llegar a presentarse como un *dubium*. Ahora bien, ¿cuál es el tema central de la disputa que se da en el *Diálogo*? Lo dice el propio Antonio a Dinarco: “Sobre el hombre es nuestra contienda, que Aurelio dize ser cosa vana y miserable y yo soy venido a defenderlo” (p. 119). El objeto del discurso es presentado, pues, como un *dubium*, algo que requiere ser juzgado: el verdadero valor del hombre. En rigor, desde una perspectiva cristiana (desde la que naturalmente escribe Pérez de Oliva), la cuestión no puede estar a discusión: la dignidad de esa criatura hecha a imagen y

²⁹⁰ “El demostrativo tiene como fin deleitar componiendo el elogio o el vituperio de alguna persona, país, idea, cosa... El deliberativo debe persuadir o disuadir; y el judicial es el usado por la controversia legal con una acusación y una defensa, para mover a los jueces a decidirse por la absolución, o por el castigo del acusado” (Luisa López Grigera, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994, p. 20).

²⁹¹ Véase art. cit., pp. 32-33.

²⁹² *Manual de retórica literaria*, 4 vols., Gredos, Madrid, vol. I, 1966, p. 110.

²⁹³ Véase *ibid.*, p. 117.

²⁹⁴ “Si el objeto del discurso es un *dubium*, entonces el oyente es considerado y tratado como árbitro de la decisión, apareciendo entonces el orador como ‘parte’ que con un discurso parcial trata de ganar para su causa al árbitro de la decisión. Si por el contrario el asunto del discurso es un *certum*, en ese caso el orador se dirige al oyente y lo trata como un espectador que goza pasivamente con el discurso” (*ibid.*, p. 106).

semejanza de Dios, a la que éste envió su Hijo único para su salvación y a la que aguarda la promesa de la resurrección, no puede ser objeto de duda. Sin embargo, por tratarse de un discurso parcial, el asunto es presentado como un *dubium*. De ahí la aparente contradicción entre el papel de juez que Dinarco asume al principio del *Diálogo* y la ausencia de un veredicto claro de su parte al final. No hay sentencia propiamente dicha puesto que en el fondo el objeto del discurso fue siempre un *certum* y no había nada que juzgar. Su función, más que de juez de la cuestión, acaba siendo más bien la de juez de la calidad artística de los discursos, como ocurría normalmente en el género epidíctico²⁹⁵. Esto es justamente lo que sucede en su intervención final, en la que en lugar de pronunciarse terminantemente a favor de la dignidad del hombre (pronunciamiento, por lo demás, innecesario, pero que de cualquier forma hace), alaba sobre todo a los oradores y manifiesta su admiración. Esto explica, en mi opinión, el misterio del juicio de Dinarco²⁹⁶.

Veamos ahora con mayor detenimiento ambos discursos. El de Aurelio a favor de la *miseria hominis* es un compendio de lugares comunes sobre el tema extraídos fundamentalmente de la tradición clásica. La opinión inicial de que la incapacidad del entendimiento humano, tantas veces deplorada, es ante todo una ventaja, pues nos impide

²⁹⁵ “Así, en el *genus demonstrativum* la oratoria exhibicionista se convierte en objeto del discurso. El *genus* cultiva *l’art pour l’art*: el orador hace ostentación de su oratoria ante un público al que invita no a tomar una decisión práctica relativa al contenido, sino a emitir un juicio artístico (y admirativo)” (*ibid.*, p. 213).

²⁹⁶ Victoria Pineda, en su trabajo citado, llega a una conclusión similar, pero por razones distintas: “Siempre con la excusa de la disputa sobre el hombre, pero siempre con el trasfondo de la dignidad del castellano como lengua de perfección oratoria, Antonio había desafiado a Aurelio a una contienda dialéctica donde poner a prueba sus fuerzas oratorias tanto o más que la opinión defendida. Dinarco no puede pronunciarse a favor de ninguno de los dos oradores, porque los dos han sabido demostrar por igual su maestría, porque cuando una lengua deja al descubierto sus excelencias estilísticas, tanto da que lo haga loando como vituperando” (art. cit., p. 31). No creo que la disputa sobre el hombre sea una mera excusa para lucir sus capacidades oratorias; desde luego que ambos, buenos retóricos, quieren mostrarlas, pero esto no quiere decir que la cuestión sea sólo un pretexto. Dinarco, por su parte, no deja de pronunciarse (añadiríamos: perentoriamente, porque sí lo hace) no porque la maestría de ambos oradores le haya obligado a suspender el juicio, sino porque el asunto en sí no requería una sentencia.

comprender todas las desgracias de nuestra condición (una suerte de “mejor no entender”, emparentado con el antiquísimo “mejor no nacer”), hunde sus raíces en los aspectos pesimistas de esta tradición desde Homero y los trágicos griegos hasta autores como Lucrecio y Plinio. Aurelio aclara que hablará “según la experiencia que podemos alcanzar en los pocos días que bivimos” (p. 122). Su argumentación, pues, queda explícitamente circunscrita a aquellas cosas que podemos experimentar directamente y, sin decirlo, deja de lado las verdades de la fe. Si algo caracteriza, por cierto, su discurso es justamente que se mantiene en un plano rigurosamente profano, sin aludir en ningún momento a lo religioso (Dios, por ejemplo, no es mencionado ni una sola vez); esto no significa, como parece suponerse a veces, que éste debía entonces ser necesariamente pesimista, en oposición al del optimismo cristiano de Antonio. Como hemos visto, sin salir de la tradición clásica podía perfectamente componerse un discurso análogo a favor de la grandeza humana.

Aurelio comienza su razonamiento deplorando el lugar del hombre en el universo siguiendo el esquema geocéntrico de Tolomeo²⁹⁷: “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” (p. 123). De aquí pasa a una paráfrasis del célebre comienzo del libro VII de la *Historia natural*, pero con algunas omisiones significativas. Como vimos en su momento, a pesar de su marcado acento pesimista, a Plinio en el fondo no le cabe duda de la primacía del hombre en la naturaleza; sus impresiones negativas son justamente el contrapunto de esta convicción fundamental. Aurelio, en cambio, suprime toda alusión al respecto y se concentra sólo en los aspectos negativos (a saber: el hombre, a diferencia de los animales, carece de

²⁹⁷ Véase Francisco Rico, art. cit., pp. 20-21.

protección natural; nace desamparado y todo lo tarda en aprender; está expuesto a un sinnúmero de enfermedades; etc.) hasta llegar a decir: “Por los cuales ejemplos, y otros semejantes, bien parece que debe ser el hombre animal más indigno que los otros, según naturaleza lo tiene aborrecido y desamparado” (p. 126).

En la cosmovisión expuesta por Aurelio no hay lugar para Dios. A lo largo de todo su discurso, habla sólo de “naturaleza”, como lo habría hecho un pagano. En el mundo de Aurelio no existe el más mínimo indicio de providencia ni de redención, de nada que remita al cristianismo²⁹⁸. El hombre aparece como un animal más, y el más desvalido de todos. Tras repasar las miserias del cuerpo, pasa a las del alma, siempre desde un punto de vista materialista con tintes epicúreos. Afirma entonces la incapacidad del entendimiento (del que repite que sería mejor no tener) y la debilidad de la voluntad. Siguiendo algunos de los lugares comunes de la *miseria hominis* clásica, censura la vanidad de las artes y las disciplinas y lleva a cabo la crítica de estados y de las edades del hombre, para rematar, no menos tópicamente, mostrando la vanidad de la fama con un elocuente *ubi sunt*²⁹⁹. Es importante destacar que en su discurso a favor de la *miseria hominis* Aurelio no recurre a ningún argumento específicamente cristiano, como podía haber sido el pecado o la caída, y que se mantiene dentro de los límites de una mentalidad pagana. No hay por ello, como hemos observado más arriba, que caer en la simplificación de oponer el optimismo de la visión cristiana de Antonio a un supuesto paganismo/pesimismo de Aurelio. Éste sólo se limita a seguir la vertiente pesimista de la tradición clásica.

²⁹⁸ La mención del infierno cuando comenta el momento de la muerte puede entenderse perfectamente como el hades clásico.

²⁹⁹ “¿Qué se ha hecho de la torre fundada para subir al cielo? Los fuertes muros de Troya; el templo noble de Diana; el sepulcro de Mauseolo; tantos grandes edificios de romanos de que apenas se conocen las señales donde estaban, ¿qué son hechos?” (p. 136).

Antonio marca su distancia con Aurelio desde el comienzo mismo de su intervención:

Considerando, señores, la composición del hombre... 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 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. (p. 138)

El eco hermético del *Asclepio*, transmitido a través de numerosos textos humanistas, se cruza aquí con el *Génesis* 1, 27 y su interpretación agustiniana. Pasamos, pues, de un contexto prácticamente ateo a otro eminentemente cristiano. Antonio sostiene que incluso los sabios gentiles reconocían la grandeza del hombre gracias a la razón natural y menciona a Hermes Trismegisto y Aristóteles: “Sólo Epicuro –agrega– se quejaba de la naturaleza humana, que le parecía desierta de bien y afligida de muchos males, alegando razones que me parece que tú, Aurelio, lo has bien en ellas imitado” (p. 139). La etiqueta de epicúreo constituye, desde luego, una descalificación. Percibido rápidamente como una amenaza para la doctrina cristiana, el epicureísmo había sido condenado y tergiversado por los Padres de la Iglesia, una condena que se extendió a los siglos posteriores. Falazmente asociado a una pecaminosa idea del placer, el Epicuro de Antonio es ante todo esta bestia negra del cristianismo; en la nómina de la *miseria hominis* antigua hay naturalmente muchos más nombres que el de Epicuro y con mayor derecho a ocupar un lugar en ella.

Condenar al hombre, continúa Pérez de Oliva por boca de Antonio, equivale a condenar a Dios, del que es imagen. Desde luego esto debe entenderse sobre todo respecto al alma. Antonio procede entonces a explicar en términos agustinianos en qué sentido es imagen de Dios y cómo lo refleja, no sólo en su esencia, sino en su trinidad por medio de sus tres potencias. Sin embargo, no es sólo el alma semejante a Dios, sino el cuerpo semejante al mundo: “Por donde es manifiesto ser el hombre cosa universal que de todas participa... bive como planta, siente como bruto y entiende como ángel. Por lo cual bien dixeron los antiguos que es el hombre menor mundo cumplido de la perfección de todas las cosas” (p. 142)³⁰⁰.

Muy probablemente inspirado en el *Discurso* de Pico, Pérez de Oliva resalta entonces la libertad que goza el hombre:

es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es un animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar la cara del padre; y en su mano tiene hazerse tan excelente que sea contado entre aquellos a quien dixo Dios: *dioses sois vosotros* (pp. 143-144)

Más adelante, como Petrarca y otros, recurre también al misterio de la Encarnación como máximo argumento a favor de la *dignitas hominis*.

Termina así lo que podríamos considerar la primera parte de la apología de Antonio, que sienta las bases de todo el discurso; en la segunda se dedica a refutar puntualmente los alegatos de Aurelio. La miseria corporal defendida por éste es contrastada por la armonía y la hermosura que según Antonio rigen al cuerpo humano.

³⁰⁰ Se trata del socorrido tópico del microcosmos, ampliamente estudiado por Francisco Rico (véase *op. cit.*).

Para ello lleva a cabo un minucioso y tópico recorrido que va desde la cabeza hasta las manos y que recuerda los elogios similares de Manetti y sus fuentes, Lactancio y Cicerón.

A continuación, Antonio reivindica el alma y sus facultades. Aunque en su discurso Aurelio nunca la niega explícitamente (como tampoco lo hace, por otra parte, con la idea de la providencia divina, para la que no cabe lugar en su visión del mundo), parece claro que no cree en la inmortalidad del alma, como no creían ni la filosofía epicúrea ni Plinio³⁰¹. Por esta razón Antonio hace énfasis en ella. Concede a Aurelio que el lugar en donde mora (el cerebro) es frágil y corruptible, “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” (p. 153). Hemos visto ya, a propósito de Ficino, la importancia de la inmortalidad del alma para la *dignitas hominis*.

Antonio prosigue refutando punto por punto los argumentos de Aurelio en contra del hombre: defiende las artes, las disciplinas y los diferentes estados. Hacia el final, señala que la muerte no es tan terrible como Aurelio la pinta, pues, si la vida ha sido buena, ésta no es más que la puerta para la verdadera vida. A lo largo de su discurso, una y otra vez Antonio ha repetido que el verdadero hogar del hombre no está en esta tierra, dejando bien claro que su dignidad no se realizará plenamente en este mundo, sino en el más allá, en el que algún día habrá de recobrar su cuerpo, como Dios lo ha prometido:

El día postrero se los darán, no corruptibles, no graves ni enfermos, sino hechos perdurables con eterna salud y con movimiento fácil: hermosos y resplandecientes

³⁰¹ Este último opinaba: “Quod autem corpus animae per se? Quae materia? Ubi cogitatio illi? Quomodo visus, auditus, aut qui tangit? Quis usus ex iis aut quod sine iis bonum?... Puerilium ista deliramentorum avidaeque numquam desinere mortalitatis commenta sunt” (VII, 189, *op. cit.*).

así como son las estrellas, y con todos los otros dones que les pertenescen para ser moradas donde bivan las almas a quien haze Dios aposento de su gloria. (p. 164)

El dogma de la resurrección termina convirtiéndose así en el clímax de la argumentación a favor de la *dignitas hominis* de Pérez de Oliva y con él concluye Antonio su discurso, pidiendo a Dinarco que pronuncie su juicio “conforme a la grande estima que Dios ha hecho dél” (p. 165).

Éste, como hemos visto, es el pasaje más complicado del texto y el que tantas disputas ha propiciado. He propuesto ya una interpretación, pero no está demás detenerse de nuevo en él:

Yo no tengo más que juzgar de tenerte, Antonio, por bien agradecido en conoser 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 (p. 165)

Hemos visto que no hay una sentencia propiamente dicha porque, en el fondo, el objeto de la disputa no era en verdad un *dubium*³⁰². Dinarco se limita entonces a elogiar la gratitud de Antonio por reconocer la obra de Dios y la agudeza e ingenio de Aurelio por argumentar en contra de una verdad evidente, prueba de sus dotes retóricas³⁰³.

³⁰² No considerarlo así se presta fácilmente a confusiones: “La inhibición de Dinarco en su función de juez, la falta de una sentencia que designe el vencedor de la polémica rompe las reglas del juego establecidas y constituye una de las dificultades más obvias para la interpretación de la obra. De hecho, su actitud convierte el *Diálogo de la dignidad del hombre*, formalmente, en un debate trunco, en una disputa forense sin sentencia final” (Baranda, art. cit., p. 291). No rompe las reglas del juego; éste es sencillamente más sutil de lo que a primera vista parece. Y el diálogo en realidad no queda trunco. No hay sentencia final porque no se trató de una causa forense, sino epidíctica.

³⁰³ “En causa tan manifiesta” debe entenderse sencillamente como ‘en causa tan clara’ y “defenderla” como “vedar, prohibir o embarazar el que se diga o execute alguna cosa” (*Diccionario de autoridades*). Tratándose de un pasaje tan discutido conviene no dejar ningún resquicio para la confusión.

Pérez de Oliva, mucho más retórico que filósofo, no innova en la tradición de la *miseria/dignitas hominis*. No era, desde luego, un filósofo, a la manera de Ficino o Pico³⁰⁴. No aporta prácticamente, en ninguno de los dos discursos, elementos nuevos³⁰⁵. Sus méritos son otros, y no menores: ser el primero en escribir en lengua vulgar una obra sobre la *dignitas hominis* y, sobre todo, llevar a cabo una admirable síntesis de ella en el estado en que se encontraba en el Renacimiento (en ninguna otra parte encontraremos expuestos con mayor claridad y concisión los elementos que la conforman), franqueándole la entrada a España en una de sus facetas más características: la de la exaltación del hombre. Por su reivindicación implícita del castellano, por su tema y su optimismo humanista, el *Diálogo de la dignidad del hombre* es una de las obras más emblemáticas del Renacimiento español.

En su obra, Pérez de Oliva opuso una *miseria hominis* estrictamente clásica a una *dignitas* cristiana, facilitando así la resolución del conflicto (cabría preguntarse qué habrían hecho Antonio y Dinarco si Aurelio, en lugar de acogerse a la tradición clásica, hubiera recurrido a la bíblica y patristica para señalar la miseria del hombre). Pérez de Oliva no podía ignorar la vasta literatura cristiana que sostenía la *miseria hominis*, pero para su propósito de afirmar la *dignitas* resultaba mucho más conveniente oponerla a un discurso completamente desautorizado en términos religiosos y filosóficos. En el *Diálogo de la dignidad del hombre* no hay, en realidad, una verdadera oposición entre la *miseria* y la *dignitas hominis*. Esta última se erige como una verdad absoluta, sin sombras ni fisuras, y hace que la obra represente un momento de optimismo irrepetible en las letras

³⁰⁴ En vano se trataría de hacer del *Diálogo* una gran obra de filosofía. Es algo diferente, y no inferior, a eso: una gran obra literaria, retórica.

³⁰⁵ “Apenas hay línea en el *Diálogo* –apunta atinadamente Francisco Rico– de que pueda atribuírsele la exclusiva” (*El pequeño mundo del hombre*, *op. cit.*, p. 109).

de los Siglos de Oro, acorde al espíritu de esa España confiada en sí misma y lanzada a la conquista del mundo. Dicho optimismo, como sabemos, no durará mucho; se verá, primero, matizado, y luego entrará en un largo periodo de crisis. No habrá que esperar demasiado para ver los cambios. Éstos ya son perceptibles en la continuación del *Diálogo* que compuso Francisco Cervantes de Salazar.

2. FRANCISCO CERVANTES DE SALAZAR Y SU CONTINUACIÓN DEL *DIÁLOGO DE LA DIGNIDAD DEL HOMBRE*³⁰⁶

La fama de Francisco Cervantes de Salazar descansa, sobre todo, en los tres diálogos latinos que escribió sobre la Ciudad de México y que, junto a un comentario de los *Ejercicios de lengua latina* de Vives y otros cuatro diálogos de su autoría, publicó en 1554 en la imprenta de Juan Pablos³⁰⁷. Su suerte, sin embargo, estuvo estrechamente ligada a la del *Diálogo de la dignidad del hombre* que, como apuntamos, fue el primero en editar y al que le agregó una extensa continuación. Su obra, pues, es inseparable de la de Pérez de Oliva y la compleja relación entre ellas merece una atención cuidadosa. La concepción de la *miseria/dignitas hominis* del maestro Oliva no pasó sin cambios a su émulo, que la sometió a una sutil reelaboración. Algunos datos biográficos e históricos nos ayudarán a comprender mejor el sentido de ésta.

Cervantes de Salazar nació en Toledo en 1518. Allí tenía escuela Alejo Venegas, el autor de la *Agonía del tránsito de la muerte*, a la que nuestro autor asistió. El hecho no carece de importancia. Venegas, sin ser un erasmista militante, no fue ajeno a la renovación religiosa que trajo consigo el erasmismo. La *Agonía*, como mostró Marcel

³⁰⁶ Sobre la vida y la obra de Cervantes de Salazar, véase John H. Erickson, *Francisco Cervantes de Salazar. A Renaissance humanist in Mexico* (tesis), Harvard University, Cambridge, 1966; Vicente Gaos, "Cervantes de Salazar como humanista", *Temas y problemas de literatura española*, Guadarrama, Madrid, 1959, pp. 35-91; Agustín Millares Carlo, "Apuntes para un estudio biobibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar", *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, FCE, México, 1986, pp. 17-159; Zelia Nuttal, "Francisco Cervantes de Salazar, biographical notes", *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, 13 (1921), pp. 59-90. Específicamente sobre su continuación del *Diálogo*, véase José Luis Abellán, art. cit., pp. 156-160; Consolación Baranda, "De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición" en *Ínsula*, núm. cit., pp. 22-25 y Dianne M. Bono, *Cultural diffusion of Spanish humanism in New Spain. Francisco Cervantes de Salazar's Diálogo de la dignidad del hombre*, Peter Lang, New York, 1991.

³⁰⁷ Véase los siete diálogos en *México en 1554 y Túngulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O'Gorman, Porrúa, México, 1963.

Bataillon, delata en varios aspectos su influencia³⁰⁸. La atmósfera de su escuela debió reflejar también en alguna medida esta orientación espiritual. Tras asistir a la escuela de Venegas, Cervantes de Salazar pasó a Salamanca y más tarde viajó a Flandes. De vuelta a España, fue secretario del cardenal García de Loaisa, arzobispo de Sevilla, Gran Inquisidor y Presidente del Consejo de Indias, a cuyo servicio estuvo hasta por lo menos 1545³⁰⁹. Un año antes había publicado una de sus primeras obras, emblemática del resto de su trabajo: una traducción y comentario de la *Introducción a la sabiduría* de Juan Luis Vives³¹⁰, un opúsculo moral destinado a escolares que alcanzó una gran popularidad. El perfil intelectual de Cervantes de Salazar parece, pues, bastante claro: humanista decoroso (más inclinado al comentario que a la elaboración de obras originales), admirador de Erasmo y Vives, y entusiasta divulgador de su mensaje entre quienes no tenían acceso al latín.

Hacia 1546 conoció a Hernán Cortés, a quien habría oído narrar algún episodio de la conquista y al que dedicaría su continuación del *Diálogo*. Ese mismo año aparecieron en Alcalá las *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido*,

³⁰⁸ “Aun en el caso de que no hubiera semejanzas más decisivas entre ambos libros, el autor de la *Agonía* traicionaría ya la filiación erasmiana de su sentimiento religioso por el uso que hace de la imagen del cuerpo místico cuyos miembros son todos los cristianos y cuya cabeza es Cristo. Tal vez en otros países haya sido popularizada esta imagen por otros escritores antes de serlo por Erasmo. Pero en España aparece como un rasgo erasmiano por excelencia, y bastaría casi por sí solo para fechar un libro” (*op. cit.*, p. 565). Así, al final de la obra leemos: “Las cuales cosas el que extendidamente las quisiere considerar, allende que delante de ellas consolará sus penas livianas, no se podrá contener sin que lllore con los que lloran, y se condolezca del mal de sus prójimos, para hacerse miembro proporcionado en cuanto pudiese, con su cabeza, que es Cristo...” (Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948, p. 158). A este rasgo se agrega el énfasis en la sencillez de la vida cristiana (“Las obras del cristiano más son trabajo de nombre que carga de gravedad, porque a la verdad, tomados de voluntad, son muy ligeros de soportar”, p. 11) y en que ésta consiste fundamentalmente en la imitación de Cristo. Sobre Venegas, además de Bataillon, véase José Luis Abellán, *El erasmismo español*, Las Ediciones de El Espejo, Madrid, 1976, pp. 229-236.

³⁰⁹ Véase la carta latina enviada a Juan de Maldonado en agosto de ese año (Millares Carlo, *op. cit.*, p. 44).

³¹⁰ Sobre el vivismo de Cervantes de Salazar, véase Juan F. Alcina, “Notas sobre la pervivencia de Vives en España (s. XVI)” en Christoph Strosetzki (ed.), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, Vervuert, Frankfurt am Main, 1995, pp. 218-219.

que incluían la mencionada traducción de Vives, el *Apólogo de la ociosidad y el trabajo* del protonotario Luis Mexía (traductor de Erasmo), con un prólogo de su maestro Alejo Venegas, y, desde luego, el *Diálogo de la dignidad del hombre*. Las *Obras* reafirman el talante humanista de Cervantes de Salazar en la línea privilegiada por Erasmo y Vives (el *Diálogo*, como sabemos, proviene más bien de la tradición del humanismo italiano, pero en su continuación Cervantes le agregará algunos tintes erasmistas). Dos o tres años después, lo encontramos como profesor de Retórica en la modesta Universidad de Osuna, hecho que aparece consignado en unos de sus diálogos mexicanos³¹¹. Más tarde, en 1550, ocurriría el acontecimiento decisivo en su vida: su traslado a la Nueva España³¹², a invitación de un primo suyo, Alonso de Villaseca, próspero comerciante en las Indias. Allí habría comenzado a dar clases particulares de latín antes de ser nombrado catedrático de Retórica en la recién fundada Universidad, de la que llegaría a ser rector. En 1554 publicó sus famosos diálogos, junto a los *Ejercicios* de su modelo de siempre, Vives, y algunos años más tarde escribió su *Crónica de la Nueva España* y, tras la muerte de Carlos V, el *Túmulo imperial*. Murió en la Ciudad de México en 1575.

Cervantes de Salazar perteneció a esa clase de humanistas que, a la sombra generalmente de algún gran maestro (mediante la traducción, el comentario o la prolongación), compuso una obra de segunda mano con la que alcanzó cierta reputación de sabio. Sería imposible, claro, intentar hacer de él un gran humanista, pero sería injusto

³¹¹ “Is est ni fallor quem etiam Orsunensis Academia habuit artis dicendi praeceptorem” (*México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*, edición facsimilar, introducción de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 2001, p. XXXVII).

³¹² Sobre la trascendencia de este viaje, Miquel Batllori escribió: “Francisco Cervantes de Salazar incominciò in Spagna la sua longa ed operosa carriera di autore di dialoghi cinquecenteschi con quello de *la dignidad del hombre*... tema così caro al Petrarca e a tanti umanisti italiani, specialmente quelli della corte napoletana di Alfonso il Magnanimo, per continuarla poi nel Messico sulla scia dei dialoghi latini alla maniera di Giovanni Ludovico Vives. Egli fu così l’anello di congiunzione fra la letteratura dialogica della Spagna del Cinquecento, a carattere filosofico e dottrinale, e il diffondersi del Rinascimento italo-ispánico nella Nuova Spagna oltreoceanica” (art. cit., p. 122).

restarle méritos. Fueron hombres como él los que se encargaron de difundir el mensaje del humanismo.

La relación entre la obra de Pérez de Oliva y la continuación agregada por Cervantes de Salazar plantea varios problemas. En primer lugar que, tal como se presentó el *Diálogo* en su primera edición, daba la impresión de que, en efecto, el maestro Oliva lo había dejado incompleto y Cervantes de Salazar, diligentemente, concluido³¹³. En la epístola nuncupatoria a Cortés, Salazar se extiende en una elaborada y retórica explicación que proporciona nuevos datos:

La obra es un diálogo que se intitula de la dignidad del hombre, en el cual siendo interlocutores Aurelio, Antonio y Dinarco, se trata por una parte y por otra copiosamente de las miserias y también las maravillas del hombre. Esto tenía yo determinado en un tiempo tratarlo y vino a la sazón a mis manos el principio de este diálogo, compuesto por el maestro Hernán Pérez de Oliva... Yo, cuando lo leí, después que me admiré del, viendo que respondía a mi deseo y propósito de escribir lo mesmo, tuve por mejor proseguirlo (pues el maestro Oliva no lo había acabado) que emprender la obra de nuevo, do mudando el estilo me pudiera aprovechar de todo lo que él trabajó. Mas como nada ambicioso de gloria y deseoso de esclarecer la ajena, no solamente no quise hacerlo como pudiera, mas antes acabando la postrera plática de Antonio, que no había dado fin en contar las maravillas del hombre, en persona de Dinarco, que había de ser juez, torné a tratar lo mesmo que Aurelio y Antonio dijeron, por tal manera que parece haberles faltado de decir lo que yo aquí escribo. Con esto doy más luz y esclarezco más la obra del maestro Oliva, porque dejado que soy parte para que se lea en público este su diálogo admirable, crecerá su valor y parecerá más hermoso su principio con la fealdad del fin con que yo lo concluyo (ff. III v-III r)

³¹³ Ya la portada de las *Obras* reza: "... diálogo de la dignidad del hombre, donde por manera de disputa se trata de las grandezas y maravillas que hay en el hombre y, por el contrario, de sus trabajos y miserias, comenzado por el maestro Oliva, y acabado por Francisco Cervantes de Salazar" (Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1546).

Cómo exactamente fue a parar a sus manos el texto de Oliva es cosa que ignoramos; que, providencialmente, el hecho coincidiera con el propósito previo de Salazar de componer una obra similar se antoja demasiado afortunado, pero lo más importante es que afirme que Oliva había dejado el texto incompleto. Haciendo a un lado la improbable hipótesis de que de alguna forma el texto que llegara a Salazar se interrumpiera efectivamente poco antes del final, parece claro que éste decidió presentarlo como inconcluso para abrirle así la puerta a su prolongación.

Hacia el final del *Diálogo* (en el último trecho del parlamento de Antonio, cuando habla de la fama³¹⁴), Cervantes de Salazar cortó el texto y agregó una nota al margen que dice: “Hasta aquí llegó el maestro Oliva, lo que adelante hasta el fin se sigue compuso Cervantes de Salazar”. En realidad, como sabemos, Pérez de Oliva sí terminó su obra (otro asunto es que el final pueda haber parecido insuficiente a Salazar o a la crítica) y estableció quién y qué tesis se llevaba la victoria. Para Pérez de Oliva no cabe duda sobre la preeminencia de la *dignitas hominis*.

Por otra parte, la extensa continuación de Cervantes de Salazar modifica considerablemente la obra de Pérez de Oliva. Ésta, algunas de cuyas máximas virtudes eran la concisión, la fluidez y la economía discursiva, se vuelve hinchada y farragosa. A esto contribuye en buena medida su uso de autoridades: parco y preciso en Oliva, desmesurado y aparatoso en Salazar³¹⁵. La continuación del *Diálogo de la dignidad del*

³¹⁴ Exactamente después de la frase: “Éste es el fin al hombre constituido, no la fama ni otra vanidad alguna, como tú, Aurelio, dezas” (f. XXIII v).

³¹⁵ En el diálogo de Salazar es notorio ya un proceso que, al decir de Jesús Gómez, se reflejará claramente en los diálogos publicados a finales de siglo: “Se, produce, si se me permite utilizar esta expresión, una *literaturización* progresiva del diálogo. El cúmulo de noticias eruditas o directamente librescas fue ahogando la voz propia de los interlocutores, sometidos a la *auctoritas* de lo escrito” (*op. cit.*, p. 172).

hombre no es, hay que decirlo, ninguna obra maestra de la prosa; agreguemos, en su descargo, que ese despliegue de erudición que hoy la vuelve difícil de leer era con frecuencia un rasgo admirado en la época.

El pretexto utilizado por Salazar para extender la obra, puesto en boca de Dinarco, es que los dos discursos han sido tan buenos que éste no quiere arriesgarse a pronunciar una sentencia abiertamente y, en lugar de eso, propone volver a tratar él mismo ambos temas y de esta forma dar su opinión, propuesta que naturalmente es recibida con entusiasmo por Aurelio y Antonio. El añadido altera entonces el carácter y la función de los personajes. En primer lugar, por supuesto, el de Dinarco, que de juez casi mudo de la contienda pasa a ser dialogante activo. Su autoridad, apuntada por Pérez de Oliva, es reforzada por Cervantes de Salazar, que le confiere un protagonismo que no tenía. Nada queda, pues, del lacónico árbitro del original. De Aurelio y Antonio, el que más cambia es este último. El sobrio y moderado Antonio se transforma radicalmente en manos de Salazar. La metamorfosis es notable desde el momento en que éste interrumpe el discurso original y comienza a hacerlo hablar de un modo completamente diferente a como lo había venido haciendo³¹⁶. De pronto, el elocuente Antonio se vuelve verboso y comienza a citar autoridades a diestra y siniestra (hasta entonces había hecho un uso austero de ellas; aquí y allá una cita bíblica, con una preferencia por San Pablo, y alguna que otra clásica). Más notorio aún, en el diálogo de Oliva, Antonio termina instando amablemente a Dinarco a que pronuncie su sentencia (no sin intentar ganarlo para su causa, claro), mientras que en el de Salazar prácticamente le exige que le de la razón. Vale la pena confrontar los dos pasajes:

³¹⁶ Y no sólo es el tono lo que cambia, sino el contenido mismo: apenas Antonio había sostenido la vanidad de la fama cuando Cervantes de Salazar lo hace rectificar y emprender una larga apología de la misma.

...tú, Dinarco, verás agora lo que te conviene juzgar del hombre conforme a la grande estima que Dios ha hecho dél. (p. 165)

Agora, pues, Dinarco, cumple lo que prometiste y da la sentencia, porque estos señores y Aurelio queden desengañados de lo que al principio creyeron, y pues has visto como claramente he probado su error dando suficientes razones dello, no contento con esto por darte menos trabajo en el liquidar de la verdad, he absuelto todos los argumentos de mi contrario por quedar también libre de objeción y seguro de tener la sentencia por mi. Y pues la cosa es tan clara que no ha menester más testigos de los traídos, no repetiré brevemente, como suelen los retóricos, mis principales razones. Haz, pues, ya, Dinarco, según lo que has oído, que Aurelio no se parta de aquí con tan mal error, volviendo tan triste como vino por haber nacido (ff. XXV r-XXVI v)

Aurelio, por su parte, cuyo parecer al final del *Diálogo* de Oliva, tras la intervención de Dinarco, no conocemos, en el de Salazar admite abiertamente su error y declara haber cambiado de opinión. Cualquier ambigüedad respecto a su posición final (podía pensarse, en el caso de la obra de Oliva, que no reconociera su derrota) queda definitivamente anulada.

Por regla general, donde Oliva sugiere, Salazar exige; donde Oliva alude, Salazar hace explícito; donde Oliva sintetiza, Salazar amplifica; donde Oliva se conforma con observar, Salazar insiste una y otra vez. No es de extrañarse que el resultado sea un diálogo que casi triplica la extensión del original.

Cervantes de Salazar, no conforme quizá con la brevedad del juicio de Dinarco, trató de hacer aún más clara la superioridad de la *dignitas hominis* sobre la *miseria* desde el principio de su obra. En sus páginas, la certeza renacentista en ella no ha entrado en

crisis todavía, pero que Salazar juzgara que requería un apoyo explícito podría ser un indicio de agotamiento. No basta darla por sentada, hay que afirmarla categóricamente; en todo caso, no parece ser la misma, más fresca y confiada (y, por esta razón, menos insistente), del maestro Oliva.

El recurso elegido por Salazar para su continuación es otro discurso *in utramque partem*, pero a cargo de un solo personaje. Ser capaz de hablar tanto a favor como en contra de un mismo tema era un antiguo ejercicio retórico y constituía una de las máximas pruebas de destreza oratoria³¹⁷. Por ello justamente Antonio alaba a Dinarco: “Digo, por declararme mejor, que será milagro en naturaleza que un mismo hombre, con un mismo ingenio, a una mesma cosa igualmente alabe y vitupere” (f. XXVII r).

Dicha práctica había ya sido objeto de críticas desde la Antigüedad³¹⁸, pero el cristianismo, en la persona de San Agustín, la condenó severamente. Esta clase de juegos retóricos en los que daba un poco lo mismo defender una tesis que otra se llevaba mal con la noción de una verdad revelada y única³¹⁹. Sin embargo, el procedimiento también era considerado antiguamente como una estrategia útil para probar la verdad, como le recuerda Antonio a Aurelio: “ya sabes ser antigua manera, para mejor mostrar la verdad, negarla primero y combatirla con diversas razones” (f. XLVIII r). Con el renacimiento del diálogo ciceroniano, este recurso volvió a ser utilizado, pero, sobre todo tratándose de cuestiones filosóficas, debía hacerse con extremo cuidado respecto a la ortodoxia, particularmente en un ambiente como el que privaba en España hacia 1546, agotado ya el entusiasmo de renovación espiritual e intelectual representado por el erasmismo, si bien aún no condenado del todo (el triunfo absoluto de la ortodoxia tardará todavía algunos

³¹⁷ Así lo expresa Craso en *Sobre el orador* (III, 80).

³¹⁸ El mismo Cicerón la censura a veces (véase Alain Michel, *op. cit.*, pp. 158-159).

³¹⁹ Véase Marsh, *op. cit.*, p. 4.

años en llegar, con consecuencias definitivas para la historia de la *miseria/dignitas hominis*).

Aparte del recurso del *pro et contra*, el diálogo en sí mismo podía ser objeto de desconfianza, como prueban las palabras de Alejo Venegas en su prólogo al *Apólogo de la ociosidad y el trabajo*, en el que además se cuidó de resaltar la ortodoxia de su discípulo: "... aunque debajo desta forma de escrebir se suele esconder la zizaña que el diablo quiere sembrar entre el trigo, porque debajo de ajena persona osa escrebir el escriptor amator de singularidad lo que sin su peligro no osaría escrebir en su propia persona, este diálogo es tan católico y tan católicamente escripto que el Momo, que halló tacha en los dioses de los gentiles, no le podrá hallar entradero para saltarle en secreto, cuanto menos en público" (f. X v). Si, pues, especialmente en la parte dedicada a la *miseria hominis*, al autor a veces parece írsele la mano denigrando al hombre (por ejemplo, limitando su libre albedrío, cuestión por demás sensible en ese entonces, sujetándolo a la influencia de los astros), el lector debe saber que esto es sólo para luego mejor exaltar su dignidad.

La transformación de la *miseria/dignitas hominis* operada por Cervantes de Salazar es notoria desde el principio de su continuación. Observamos ya que no es sólo el tono, sino el discurso mismo el que cambia: el Antonio del maestro Oliva había cerrado su alocución menospreciando la vanidad de la fama, remarcando que el verdadero fin del hombre estaba más allá, en la resurrección; Salazar lo hace recular y acaba convirtiendo su discurso en una exaltación de la misma. En este punto en particular, Oliva se muestra más apegado a la tradición ascética medieval que desprecia la fama, mientras que Salazar

pone en ella el acento que suele considerarse típico del Renacimiento³²⁰. Para este último (que afirma, valiéndose de la autoridad de Salustio, que aquel que la menosprecia se asemeja a las bestias), la búsqueda de la fama se convierte en parte indispensable de la noción de *dignitas hominis*.

La apología de la fama sirve a Salazar para introducir otro tema caro a la época: la disputa entre antiguos y modernos. Con desbordado optimismo, Salazar escribe:

Qué diría en las cosas de ingenio, que a las ciencias tocan donde la fama hace tanto que cada día unos con envidia de otros son en ellas más singulares. Nunca hubo tantos ni tan grandes varones como agora, lo que se ve claro por las muchas obras que cada día se publican. Qué te diré, Aurelio, que aun en nuestra España, que, como sabes, más que las otras provincias estaba bárbara, hay ya tan excelentes varones que podrían competir con sus antepasados Lucano, Séneca, Marcial y Quintiliano (f. XXIII v).

El párrafo trasluce la conciencia del progreso y la excelencia de los modernos que se extendió por España en el siglo XVI, ampliamente estudiada por José Antonio Maravall³²¹. Pérez de Oliva había elogiado, desde luego, el entendimiento y el ingenio humanos³²², pero en términos más generales, como un atributo permanente del ser humano; Salazar, en cambio (parte de una corriente de pensamiento más amplia en la que cabría destacar a Villalón y su *Ingeniosa comparación de lo antiguo con lo presente de 1539*) hace énfasis en los logros alcanzados en ese momento contrastándolos

³²⁰ Véase, sin embargo, el estudio clásico de María Rosa Lida: *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, FCE, México, 1952.

³²¹ Véase *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

³²² Con él, dice, “rodeamos la tierra, medimos las aguas, subimos al cielo, vemos su grandeza, contamos sus movimientos y no paramos hasta Dios, el cual no se nos esconde” (p. 153).

explícitamente con los del pasado. Esta conciencia histórica del progreso, compañera ideal de la *dignitas hominis*, se vuelve en él parte integral de ella.

El discurso de la *miseria hominis*, puesto en boca de Dinarco, es muy diferente al del Aurelio de Oliva. Éste se desarrollaba en un marco enteramente pagano y repetía los lugares comunes de la *miseria hominis* clásica. El de Salazar, en cambio, introduce desde el comienzo el elemento cristiano (el hombre fue hecho de tierra, el elemento más vil) y es, como tantos otros que hemos podido examinar, una mezcla de ambas tradiciones. Salazar repasa las conocidas miserias de la creación y el nacimiento del hombre y hace lo propio con las de sus edades y estados. En vano buscaríamos en ellas alguna idea nueva o algún despunte de originalidad. El autor hace lo que sabe hacer mejor: citar, glosar, prolongar retóricamente lo que otros han dicho con menos palabras. Es, sin embargo, a través de algunas de estas citas que el perfil humanista de Salazar, distinto al de Oliva, se deja ver. Cuando habla de la fragilidad del hombre, cómo no recurrir al Erasmo de los *Adagios*, al *homo bulla* y al *homo fictilis*, y por ahí anda también su admirado Vives.

Tras concluir su primer discurso, Dinarco es cubierto de elogios por Aurelio y Antonio y se dispone entonces a refutar todo lo que ha dicho antes. De este modo, el juego del *pro et contra* pone de manifiesto aún más, si cabe, la naturaleza retórica de la discusión *miseria/dignitas hominis* en el *Diálogo de la dignidad del hombre* y su continuación. No se están enfrentando seriamente dos visiones del hombre entre las cuales ambas tienen parejas posibilidades de llevarse la victoria: se trata sencillamente de una exhibición oratoria en la cual de antemano se sabe qué tesis va a prevalecer. En la obra de Salazar, el carácter epidíctico del discurso parcial (su propósito, recordémoslo, es ante todo deleitar mediante el elogio y el vituperio) es todavía más claro que en la de

Oliva. Aurelio y Antonio parecen a veces estar ahí únicamente para admirar las dotes retóricas de Dinarco.

El inicio de la alabanza del hombre no habrá sorprendido a un lector de Pico:

Después que el Sumo Padre, autor de todas cosas, hizo este mundo que véis, excelente templo de su divinidad, adornándole de animales, aves y peces, y frutos de la tierra, y después que con espíritus celestes adornó el cielo, dándole perpetuos movimientos e influencias para criar en la tierra lo sensible e insensible; acabada ya tan grande obra deseaba el Sumo Artífice que hubiese alguno que con tan maravillosa obra tuviese cuenta, amando su hermosura y admirándose de su grandeza. Por esto, acabadas todas las cosas, como Moisés escribe, determinó de criar el hombre... (f. XLIX r)

Y así se sigue, traduciendo o parafraseando la parte del *Discurso* que da cuenta de la creación del hombre y de cómo Dios decidió no otorgarle un sitio fijo en el orden del mundo, dejándolo en libertad de ser aquello que quiera ser, un animal cualquiera o verdadero hijo de Dios³²³. Cervantes de Salazar parece inscribirse así, de entrada, en la línea piquiana de la *dignitas hominis*, aquella que la hace residir en su libertad ontológica, pero pronto dirige su atención más bien al aspecto moral del libre albedrío. Tras traducir el párrafo (de ecos ficinianos) en el que se afirma que el hombre fue puesto en medio del mundo y que no fue hecho celestial ni terreno, mortal ni inmortal, pudiendo adoptar la forma que quisiera, agrega: “pudiéndose hacer divino, siendo bueno, y peor que bestia, siendo malo” (f. L v). Y, más adelante, en oportuna consonancia con la ortodoxia sobre un punto particularmente delicado en aquel momento, afirma: “Quién no se admirará de

³²³ Que Cervantes de Salazar era un devoto lector del conde de la Mirándola nos consta no sólo por este pasaje, que por si solo bastaría, sino por la presencia de sus obras en el catálogo de su biblioteca hecho por Millares Carlo (véase *op. cit.*, p. 75, núm. 57).

tan gran don que, habiendo Dios hecho al hombre semejante a sí, le diese libre albedrío con el cual se salvase o condenase...” (*ibid.*). Siguiendo el ejemplo de sus modelos (particularmente Vives), hay en el humanista toledano una tendencia a la amonestación moral.

Salazar repasa después los otros dones divinos: la razón, el entendimiento y la armonía del cuerpo, y sobrepone explícitamente la *dignitas* a la *miseria hominis*: “Viniendo, pues, al principio del hombre, porque no quede dudosa su felicidad respondiendo a lo que de su miseria dije, veo haber sido bienaventurada su culpa, pues de su remedio tantos bienes se nos recrecieron” (f. LI r).

Paso a paso, Dinarco desanda entonces el camino que recorrió cuando sostuvo la *miseria hominis*. El prolijo elogio de las edades del hombre y sus estados, que Salazar aprovecha para desplegar sus recursos retóricos y eruditos, ocupa buena parte de la obra (es en partes como ésta donde su recargado estilo contrasta más con la economía y soltura del maestro Oliva). A nosotros nos interesa, sobre todo, el final del discurso donde, luego de subrayar la inmortalidad humana valiéndose del *De anima* aristotélico, Salazar expone una serie de conclusiones que aclaran su idea de la función de la *miseria/dignitas hominis*.

Luego de alabar el talento de los dos contendientes, Dinarco observa:

Lo que resta, pues, desta disputa será haberse tratado copiosamente todo lo que de mal y bien hay en el hombre porque él conozca que tiene que enmendar para ser mejor y también vea que tiene valor para esperar gran premio, lo cual en esta vida le sustentará hasta ir a la otra, donde poseerá lo que acá espera. Apártate, pues, tú, Aurelio, del error que por mostrar lo mucho que tu ingenio puede has defendido,

pues no puedes negar la immortalidad del hombre, con la cual es mejor que todo lo criado en la tierra (f. LXXVIII r-LXXIX v)

A través de Dinarco, Salazar admite así la utilidad del discurso de la *miseria hominis*. Ésta es una novedad respecto a la obra de Oliva. En aquella, el alegato contra el hombre, hecho en términos absolutamente paganos, nunca es aprobado; en ésta, construido también a partir de elementos cristianos, se reconoce su validez. Aunque lo que prevalece sigue siendo la *dignitas*, la *miseria* vuelve a tener un lugar, si no en equilibrio con aquella, al menos como contrapeso. Por otra parte, con la exhortación de Dinarco a Aurelio, Salazar busca afirmar el carácter retórico de la disputa señalando que la defensa de la *miseria hominis* fue asumida más como un reto oratorio que como una verdadera convicción (esto se comprueba más adelante cuando concluye: “Esto digo salvo vuestro mejor parecer, porque ni le doy por sentencia ni me tengo en tanto que aun lo piense, sino que digo, y afirmadamente, ser digno de igual loor el que disputando agudamente contradice la verdad como el que sabiamente la defiende, porque él que es contra ella en lo mismo es por ella, haziendo que con su contrario sea más notoria”, f. LXXIX v). Además, se reitera que el mayor peligro del discurso de la *miseria hominis* pronunciado por Aurelio había sido el de negar la inmortalidad del alma, que es presentada como el principal argumento a favor de la *dignitas hominis*.

El pasaje clave para comprender la función del compuesto *miseria/dignitas hominis* en la obra de Cervantes de Salazar está puesto en boca de Aurelio cuando responde a Dinarco:

Quedo tan alegre, Dinarco, con el fin de tu sabroso razonamiento, aunque en lo de antes me has puesto en espanto, que doy por bien empleado que me quites la

victoria que tan a la clara parecía que me habías dado. Aunque todavía no quiero conceder que sea de Antonio, pues como tú has dicho y yo mostré, no han faltado en el hombre miserias de las cuales fue necesario tratar, siquiera porque con sus maravillas no se ensoberbeciera tanto que, peor que Lucifer, pensara ser igual con su hacedor. Esto me deberá el hombre que, conocidas sus faltas, procurando enmendarlas y no estribando en ellas como en flacos pilares, desconfiado de sí, en sólo Dios pondrá su confianza. (ff. LXXIX v-r)

Antonio reivindica así la finalidad básica de la *miseria hominis* cristiana: la consecución de la humildad o, si se quiere, la limitación del orgullo, mediante la cual el hombre conoce realmente su puesto en el universo. Reconocerse digno por haber sido hecho a imagen y semejanza de Dios y por todos los atributos que éste le concedió, y miserable por sí sólo, es la última meta del *nosce te ipsum* cristiano.

Como bien sabían San Agustín y Gregorio Magno, en el período patrístico, y San Bernardo e Inocencio III, en la Edad Media, el orgullo y la soberbia representan el mayor peligro para el hombre. Constantemente debe recordársele que no es nada sin Dios. Esto era lo que a veces corría el riesgo de perderse de vista en las exaltadas glorificaciones del hombre del Renacimiento y lo que quizá Salazar echó de menos en el *Diálogo* de Oliva. Para recuperarlo, elaboró su discurso sobre la *miseria hominis* con bases cristianas, a diferencia de su modelo, y de este modo le devolvió autoridad. Al final, el balance de la *dignitas/miseria hominis* en su obra sigue favoreciendo a la primera, pero sutilmente ha reintroducido el valor de la segunda.

3. FRAY LUIS DE LEÓN Y *DE LOS NOMBRES DE CRISTO*

De las múltiples circunstancias adversas –personales, históricas– en las que fue compuesto *De los nombres de Cristo*, da bastante cuenta la dedicatoria del libro I a don Pedro Portocarrero, consejero de la Inquisición y futuro Inquisidor General. Esas breves y amargas páginas traslucen el sombrío ambiente religioso de la España de Felipe II, ambiente enrarecido desde los albores del reinado –especialmente a partir de 1559, año de la publicación del *Índice*, el proceso a Bartolomé Carranza, arzobispo de Toledo, y pródigo en autos de fe³²⁴–, y en el que desde entonces la más mínima sospecha podía desencadenar la persecución (y qué mejor ejemplo que el propio destino de su autor), pero, al mismo tiempo, dejan ver la fortaleza de una espiritualidad de la que fray Luis fue uno de sus máximos representantes³²⁵.

El maestro León lamenta “la condición triste de nuestro siglos”³²⁶ que ha hecho que lo que antes era fuente de vida para el hombre (la lectura de las Escrituras) sea ahora con frecuencia causa de su perdición, razón por la que los gobernantes de la Iglesia se han visto en la penosa necesidad de someterla a una regulación estricta³²⁷. Por ello se ha

³²⁴ Véase un excelente resumen de las condiciones políticas, religiosas y culturales del periodo en Joseph Perez, *L’Espagne de Philippe II*, Fayard, Paris, 1999, pp. 87-162.

³²⁵ Con toda razón escribió Eugenio Asensio: “La intuición religiosa y estética del tiempo de Felipe II halló probablemente su más alta y noble manifestación en los diálogos de Marcelo, Juliano y Sabino a orillas del Tormes en la quinta de la Flecha. Diálogos en que la elegancia ciceroniana sirve de cauce a la Sagrada Escritura; en que el lirismo de los *Salmos* de David se vierte en estrofas reminiscentes de los epodos de Horacio” (“Fray Luis de León y la Biblia”, *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005, p. 115).

³²⁶ Edición de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid, 1997, p. 141. Todas las citas provienen de esta edición y en adelante sólo indico el número de página entre paréntesis.

³²⁷ Cabe recordar que la prohibición de leer la Biblia en lengua vulgar aparece en el *Índice* de 1559 y es luego confirmada por las disposiciones de Trento, en gran medida por la insistencia de los representantes españoles. Sin embargo, en 1583, año en que apareció la primera edición de la obra, el Inquisidor General Gaspar Quiroga hizo una importante aclaración en el nuevo *Índice*: “Prohíbense las

propuesto escribir una obra en romance que ponga al alcance de todos el mensaje bíblico y, conjuntamente, aleje de las malas lecturas. Pues éste, ni más ni menos, es el propósito de *De los nombres de Cristo*: ser, en la medida de lo posible, un sustituto de las Sagradas Escrituras. Con esta idea en mente, fray Luis decide comenzar por una materia específica: los diversos nombres que Cristo recibe en la Biblia porque “la propia y verdadera sabiduría del hombre es saber mucho de Christo, y a la verdad es la más alta y más divina sabiduría de todas; porque entenderle a él es entender todos los tesoros de la sabiduría de Dios, que, como dize S. Pablo, están en él encerrados” (p. 147). ¿Era otra cosa, en el fondo, la *philosophia christi* enarbolada por Erasmo y tantos otros humanistas: un verdadero vivir en Cristo o, más paulinamente, un vivir Cristo en los hombres? Entre otras cosas, la magna obra de fray Luis, como bien vio Marcel Bataillon, es la coronación de una renovación espiritual que había comenzado a principios de siglo³²⁸.

En la elaboración de *De los nombres de Cristo* se dieron cita diversos saberes³²⁹ que hicieron de ella la cima de la espiritualidad de su época: el biblismo bebido en sus fuentes, la erudición patristica³³⁰ (y había sido a los Padres, recordémoslo, a quienes los primeros humanistas habían volteado para tener qué oponer a las estériles discusiones

Biblias en lengua vulgar, pero no las cláusulas, sentencias o capítulos que de ella anduvieren insertas en los libros de católicos que los explican o alegan” (*apud* Asensio, art. cit., p. 115).

³²⁸ “Enriquecida, renovada por una meditación platónica sobre el hombre y sobre el universo, la *philosophia Christi* de las primeras décadas del siglo habla en los *Nombres de Cristo* un espléndido lenguaje. Aquí culmina ese proceso fecundante, que hemos seguido a través de la espiritualidad española. En este libro imperecedero se incorpora definitivamente a ella, resplandece en ella como su riqueza perdurable” (*op. cit.*, p. 768).

³²⁹ Sobre la confluencia de pensamientos en fray Luis, véase Alain Guy, “El eclecticismo de fray Luis de León” en Víctor García de la Concha y Javier San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Junta de Castilla y León/Ediciones Universidad de Salamanca/Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Salamanca, 1996, pp. 273-286.

³³⁰ Sobre la profunda huella de los Padres en esta obra, véase Jesús Ma. Nieto Ibáñez, *Espiritualidad y patristica en De los nombres de Cristo de fray Luis de León*, Ediciones Escorialenses/Universidad de León, Madrid, 2001.

escolásticas³³¹) y la filosofía platónica y neoplatónica, entre los más importantes. Todo ello sometido a una sola visión: Cristo como centro del universo. Con toda razón el cristocentrismo de fray Luis ha sido considerado “estructural”³³². Al margen de éste, no hay comprensión posible de su obra, y esto incluye, desde luego, sus nociones de la *miseria* y la *dignitas hominis*.

El cristocentrismo, básicamente, es el énfasis puesto en el papel de Cristo en el plan de la salvación humana³³³. En fray Luis, y en particular en *De los nombres de Cristo*, es el principio que da origen y estructura una visión del mundo. Cristo, en el que se unen Dios y el hombre, es el fin al que está enderezada toda la Creación, como lo declara Marcelo en las primeras páginas del diálogo:

Dios, a fin de hazer esta unión bienaventurada y maravillosa, crió todo quanto se parece y se esconde, que es dezir que el fin para que fue fabricada toda la variedad y belleza del mundo fue por sacar a luz este compuesto de Dios y hombre, o por mejor dezir, este juntamente Dios y hombre que es Iesuchristo (p. 180)

Cristo, para quien fue hecho el mundo, es además la cifra del mundo, pues lo contiene en su totalidad y en él “como dize S. Pablo, se recapitula todo lo no criado y

³³¹ En las mismas páginas que venimos de leer, fray Luis critica a aquellos que “con un pequeño gusto de ciertas questiones, contentos e hinchados, tienen título de maestros theólogos y no tienen la theología; de la qual, como se entiende, el principio son las questiones de la Escuela, y el crecimiento la doctrina que escriven los sanctos, y el colmo y perfección y lo más alto de ella las letras sagradas” (pp. 142-143).

³³² Véase S. Folgado Florez, “Sistemática teológica en fray Luis de León desde los ‘Nombres de Cristo’ ” en *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991). Congreso Interdisciplinar. Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas*, Teófilo Viñas Román (coord.), Ediciones Escorialenses, Madrid, 1992, p. 213.

³³³ Véase José Luis Hervás, *Entrañados en Cristo. La mística teológica de fray Luis de León*, Ediciones Eunat/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, p. 81. Giacomo Biffi, en su *Approcio al cristocentrismo*, resume: “Possiamo dire, anticipando sinteticamente, che riteniamo propriamente cristocentrica la visione della realtà che fa de l’umanità del Figlio de Dio incarnato il principio ontologico subalterno dell’intera creazione, in tutti i suoi livelli e le sue dimensioni” (Jaca Book, Milano, 1994, p. 11).

criado, lo humano y lo divino, lo natural y lo gracioso” (p. 181). Inspirada fundamentalmente en el Apóstol, la capitalidad cósmica de Cristo es una de las ideas centrales del cristocentrismo luisiano³³⁴.

El Verbo humanado, además, es el origen y causa de toda gracia, la cual, según la hermosa definición de fray Luis, “es una como deidad y una como figura biva del mismo Christo, que, puesta en el alma, se lança en ella y la deyfica y, si va a dezir verdad, es el alma del alma” (p. 423). Sólo Él podía merecerla y sólo Él la da. Es Cristo, en fin, la causa meritoria de la justificación humana³³⁵. En síntesis: “Primogénito de los predestinados y Padre de la regeneración, ejerce de hecho su capitalidad salvadora de manera absoluta: justifica, da la gracia, hace hijos de Dios e integra a los hombres y ángeles en un único organismo sobrenatural de vida, el Cuerpo místico”³³⁶.

Para tratar el tema de Cristo, fray Luis resolvió entonces comenzar por sus nombres; si los comprende, el hombre será capaz de entender las perfecciones divinas “porque son estos nombres como unas cifras breves en que Dios, maravillosamente, encerró todo lo que acerca desto el humano entendimiento puede entender y le conviene que entienda” (p. 147). Fundamento de toda la obra, la teoría nominal luisiana requiere una mínima explicación.

El estudio de los nombres de Dios poseía una larga tradición patristica en la que destaca el *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio Areopagita del siglo V y en la que habría que incluir también a Orígenes, los Capadocios, San Jerónimo y San Agustín³³⁷.

³³⁴ Véase Folgado Florez, art. cit., pp. 221-223.

³³⁵ Véase éstos y otros rasgos del cristocentrismo luisiano en Folgado Florez, art. cit., p. 227 y Gabino García García, *Fray Luis de León, teólogo del misterio de Cristo*, Imprenta Católica, León, 1967, p. 343.

³³⁶ Folgado Florez, art. cit., p. 227.

³³⁷ Véase Nieto Ibáñez, *op. cit.*, pp. 27-34 y Walter Repges, “Para la historia de los nombres de Cristo: de la patristica a fray Luis de León”, *Thesaurus*, 20 (1965), pp. 325-346.

El nombre, según la aguda definición de fray Luis, “es una palabra breve, que se sustituye por aquello de quien se dize, y se toma por ello mismo. O nombre es aquello mismo que se nombra, no en el ser real y verdadero que ello tiene, sino en el ser que le da nuestra boca y entendimiento” (p. 155).

Ahora bien, la suma perfección de todas las cosas consiste en que cada una contenga en sí a las demás, a semejanza de Dios que, siendo uno, lo abarca todo. Entre más cosas contengan, más semejantes se harán a Él, y éste es el fin común al que tienden todas las criaturas:

Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo su ser de todos ellos, y todos y cada uno dellos teniendo el ser mío, se abrace y esclavone toda esta máchina del universo, y se reduzga a unidad la muchedumbre de sus diferencias, y, quedando no mezcladas, se mezclen, y permaneciendo muchas, no lo sean; y para que, estendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, vença y reyne y ponga su silla la unidad sobre todo. (p. 156)

Todo el anhelo luisiano de armonía y unidad, de obvias raíces platónicas, resplandece en este párrafo como en sus mejores poemas.

Evidentemente, las cosas no pueden estar en otras en su ser material, por lo que la naturaleza les dio otro ser, el nombre, mediante el cual pueden estar en el entendimiento y ser asimismo expresadas. De esta forma, todas las cosas pueden vivir en nuestro entendimiento y en nuestra boca a la hora de ser nombradas.

A partir de estos postulados y de su visión cristocéntrica, fray Luis construye su obra, pues qué mejor forma de conocer a Cristo en tanto hombre que mediante el estudio

detenido de sus nombres, múltiples porque uno solo no abarcaría la suma de sus perfecciones, y puestos no por un entendimiento humano, sino por el Espíritu Santo. *De los nombres de Cristo* se revela así como un ejercicio de filología divina. A través de la comprensión cabal de cada uno y de hacerlos parte integral de su ser, el lector podrá comenzar a hacerse uno con Cristo.

Es en este marco religioso de cristocentrismo que debemos situar y comprender las nociones luisianas de la *miseria* y la *dignitas hominis*. Éstas se encuentran presentes a lo largo de toda la obra y son, como veremos, dos de las ideas que mayor importancia revisten para su autor. El fraile agustino, buen heredero de su padre espiritual, es perfectamente consciente de la trascendencia del conocimiento de uno mismo³³⁸ y de la relación de éste con el conocimiento de Dios. Ésta es más clara aún en el caso de Su Hijo: el conocimiento del hombre es inseparable del conocimiento de Cristo. Por eso en fray Luis el estudio del hombre, la antropología en sentido estricto, se vuelve cristología.

Que Cristo es el “camino” que el hombre debe recorrer para alcanzar su mayor dignidad es planteado ya claramente en la escala del ser descrita en el capítulo que explica el mismo nombre:

Y así, los que andan y se ejercitan en ella [la virtud cristiana] forçosamente crecen, y el andar mismo es hazerse de contino mayores, al revés de los que

³³⁸ “El principio y como fundamento de todos los bienes es que se conozca cada uno a sí mismo”, escribió en la *Exposición del Libro de Job*, obra que no carece de importancia para nuestro tema y a la que ya tendremos oportunidad de volver (XL, 1, *Obras completas castellanas de fray Luis de León*, 2 vols., introducciones y notas del padre Félix García, Madrid, vol. II, 1967). Recordemos de paso que en Salamanca fray Luis había sido alumno de Melchor Cano, teólogo no ajeno al humanismo que, en su *Tratado de la victoria de sí mismo*, escribió igualmente: “El principal aviso que hemos de tener, es en el conocimiento de nuestra condición” (*Obras escogidas de filósofos*, con un discurso preliminar de Adolfo de Castro, Atlas, Madrid, 1953, p. 305). Véase Alain Guy, *La pensée de fray Luis de León*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1943, pp. 428-435 y Robert Ricard, “Notas y materiales para el estudio del ‘socratismo cristiano’ en santa Teresa y los espirituales españoles”, *Estudios de literatura religiosa española*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 132-133.

siguen la vereda del vicio, que siempren decienden, porque el ser vicioso es deshazerse y venir a menos de lo que es; y quanto va más, tanto más se menoscaba y disminuye, y viene por sus passos contados, primero a ser bruto, y después a menos que bruto, y finalmente a ser casi nada. (p. 212)

Sin embargo, el tratamiento más explícito de la *miseria/dignitas hominis* se encuentra más adelante, en particular en el último capítulo del Libro I: “Padre del siglo futuro”³³⁹. Teniendo como algunos de sus temas principales la justificación y el libre albedrío, este capítulo está especialmente dirigido contra la herejía luterana. Escrito en la línea contrarreformista marcada por el concilio de Trento³⁴⁰, no es de sorprenderse que sea justamente aquí donde se discutan las cuestiones de la miseria y la dignidad del hombre que, como vimos al tratar de Erasmo, jugaron un papel crucial en la disputa por la Reforma.

En su recapitulación de por qué era necesario que el hombre naciera de nuevo, fray Luis explica cómo el hombre, habiendo sido creado por Dios para ser el señor del mundo, fue seducido por el demonio y condenado por su propia ambición, transmitiendo la culpa a todos sus descendientes:

quando nascemos, juntamente con la sustancia de nuestra alma y cuerpo con que nascemos, nasce también en nosotros un espíritu y una infección infernal que se estiende y derrama por todas las partes del hombre, y se enseñorea de todas, y las

³³⁹ Véase García García, *op. cit.*, pp. 234-236.

³⁴⁰ En su obra *La teología española en el siglo XVI*, Melquiades Andrés resalta su importancia: “El concilio trazó una línea divisoria segura entre lo católico y lo protestante... Impulsó de modo decisivo los estudios bíblicos y positivos; todo lo referente al hombre, al pecado original y sus efectos en la naturaleza humana, a la libertad y a la gracia. También puso luz en la mayor parte de los temas de polémica con la herejía y en algunas doctrinas no bien perfiladas o apasionadamente disputadas en teología. ¿Quedó herida la naturaleza humana en lo sustancial por el pecado de origen, o sólo en lo accidental? ¿Cómo armonizar la gracia divina y el libre albedrío?” (2 vols., Editorial Católica, Madrid, vol. II, 1976, p. 330). Es en este contexto postridentino que debe entenderse la obra de fray Luis.

daña y destruye. Porque en el entendimiento es tinieblas, y en la memoria olvido, y en la voluntad culpa y desorden de las leyes de Dios, y en los appetitos fuego y desenfrenamiento, y en los sentidos engaño, y en las obras pecado y maldad, y en todo el cuerpo desatamiento y flaqueza y penalidad y, finalmente, muerte y corrupción. (p. 269)

Esta “infección infernal” es la raíz de toda la *miseria hominis*. Para justificarla, fray Luis no requiere ir a buscar argumentos a Plinio o a cualquier otro autor pagano. La noción del pecado original la absorbe por completo. Él es el origen de todos los males humanos. Esta perspectiva estrictamente cristiana es uno de los rasgos distintivos de la concepción luisiana de la *miseria/dignitas hominis*. Mientras otras, más eclécticas, mezclan sin problemas elementos clásicos con cristianos, la *Historia natural* con el *Génesis*, fray Luis suele atenerse a una visión religiosa.

No obstante, apenas ha pintado este sombrío cuadro de la condición humana cuando hace una precisión fundamental:

Y si quiere saber alguno la causa porque nascemos así, para entenderlo hase de advertir, lo primero, que la substancia de la naturaleza del hombre, ella de sí y de su primer nascimiento es substancia imperfecta y, como si dixésemos, començada a hazer, pero tal, que tiene libertad y voluntad para poder acabarse y figurarse del todo en la forma, o mala o buena, que más le pluguiere, porque de suyo no tiene ninguna y es capaz para todas, y maravillosamente fácil y como de cera para cada una de ellas (p. 270)

En este párrafo, fray Luis pone primero bajo resguardo la noción del libre albedrío, punto crucial en el combate contra la herejía, pero después hace una puntualización cuyos términos resultan familiares: “Nec certam sedem, nec propriam

faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam...”. ¿No es Pico el que resuena en aquellas líneas? El maestro León lo invocaba con frecuencia en sus lecciones latinas³⁴¹ y no sería extraño que lo tuviera en mente entonces.

Fray Luis se extiende luego en las consecuencias de aquella “infección infernal” y, de la mano de San Pablo, en las diferencias entre el hombre viejo y el hombre nuevo, el sometido al mal y el redimido por Cristo, y resalta que, además de la gracia, nuestras obras tienen un papel que cumplir en esa salvación. El ser humano, hecho en principio a imagen y semejanza divinas, perdió ese privilegio por culpa del pecado, pero ha vuelto a nacer gracias a la muerte y resurrección de Cristo. Éste, sin embargo, es sólo como el principio de su nuevo nacimiento³⁴². Es necesario, además, el bautismo, que borra el pecado original, y después la consolidación de la gracia a través de una verdadera imitación de Cristo en hechos y obras.

Para fray Luis, la existencia humana debe ser una progresiva recuperación de la dignidad perdida hasta que, alcanzando la vida eterna, anule por completo su miseria derivada del pecado original:

Y los que, quando nascimos en el baptizo, fuymos hechos semejantes a Christo en el ser de gracia antes que en el obrar, esos que, por ser ya justos, obramos como justos, esos mismos, haziéndonos semejantes a él en lo que toca al obrar, crescemos merecidamente en la semejança del ser. Y el mismo espíritu que despierta y atiza a las obras, con el merito dellas cresce y se esfuerça, y va subiendo y haziéndose señor de nosotros, y dándonos más salud y más vida, y no

³⁴¹ Véase Joaquín Maristany, “Sobre la dignidad del hombre. Breve noticia del documento de fray Luis”, *Ínsula*, 539, noviembre de 1991, p. 18. Allí, a propósito de la interpretación de *Hebreos*, 2, 6, el autor anota: “Fray Luis... no habría sido insensible al ambicioso fresco cristológico y antropológico de la *Oratio de hominis dignitate* y del *Heptaplus*” (*loc. cit.*).

³⁴² Sobre el tema del nacimiento del hombre en Cristo, véase José Luis Hervás, *op. cit.*, pp. 123-129.

para hasta que en el tiempo último nos la dé perfecta y gloriosa, aviéndonos levantado del polvo. (p. 301)

El camino que va de Adán a Cristo, del hombre viejo al hombre nuevo, es el mismo que va de la *miseria* a la *dignitas hominis*.

En fray Luis, como vamos viendo hasta ahora, el compuesto *miseria/dignitas hominis* está comprendido dentro de un marco rigurosamente cristiano y, en el caso de la *dignitas*, específicamente cristocéntrico. Firmemente anclado en las Sagradas Escrituras (en San Pablo en particular), heredero de los Padres (en especial de San Agustín, naturalmente), cercano a la mística especulativa de la Edad Media (San Bernardo) y beneficiario de la *philosophia christi* erasmiana y las corrientes más religiosas del humanismo, fray Luis es esencialmente un cristiano a la hora de preguntarse en qué consisten la miseria y la grandeza humanas. Su conocimiento de los autores clásicos es profundo, pero no recurre a sus argumentos cuando tiene que responder a estas interrogantes vitales.

Que su concepción de la *miseria hominis* es básicamente cristiana, basada en la noción del pecado original y en cierta forma hasta opuesta a las ideas clásicas, queda perfectamente claro en la dedicatoria del Libro II, nuevamente dirigida a Pedro Portocarrero:

En ninguna cosa se conoce más claramente la miseria humana, muy illustre señor, que en la facilidad con que peccan los hombres y en la muchedumbre de los que peccan, apetesciendo todos el bien naturalmente, y siendo los males del peccado tantos y tan manifiestos. Y si los que antiguamente philosopharon, argumentando por los effectos descubiertos las causas occultas de ellos, hincaran

los ojos en esta consideración, ella misma les descubriera que en nuestra naturaleza avía alguna enfermedad y daño encubierto, y entendieran por ella que no estaba pura y como salió de las manos del que la hizo, sino dañada y corrompida, o por desastre o por voluntad. Porque si miraran en ello, ¿cómo pudieran creer que la naturaleza, madre diligente y proveedora de todo lo que toca al bien de lo que produce, avía de formar al hombre, por una parte, tan mal inclinado, y por otra, tan flaco y desarmado para resistir y vencer a su perversa inclinación?; o ¿cómo les pareciera que se compadecía, o que era posible, que la naturaleza, que guía, como vemos, los animales brutos y las plantas, y hasta las cosas más viles, tan derecha y eficazmente a sus fines, que los alcançan todas o casi todas, criasse a la más principal de sus obras tan inclinada al peccado, que por la mayor parte, no alcançando su fin, viniessse a extrema miseria? (pp. 311-312)

Fray Luis se niega a admitir el lugar común de una naturaleza madrastra que, generosa con el resto de los seres, no lo fuera con el hombre. Censura así, de paso, a todos los autores paganos que lo afirmaron (con Plinio a la cabeza), e indirectamente a quienes lo han repetido de manera irreflexiva. La *miseria hominis*, patente en su inclinación a hacer el mal, no puede explicarse sino por una razón anterior y más profunda, una corrupción original inherente a su naturaleza:

Esta actitud de autenticidad de Fr. Luis frente al hombre caído y deficiente es clave interpretativa de su humanismo cristiano. No es el renacentista, como imaginan algunos, clásico que exalta, lleno de fe, las posibilidades de la criatura y la bondad natural de las cosas, sino el teólogo, lo hemos visto, consciente que sabe la difícil situación de la humanidad y la necesidad de la gracia, de Cristo, para elevar al hombre de las circunstancias, internas y externas, que atenazan su ‘yo’ maltrecho por el pecado y arrítmico en sus aspiraciones... Sería igualmente equivocado atribuirle un pesimismo congénito que condena al ser humano a vivir

bajo la impresión de una incapacidad insalvable. Su postura equidista del optimismo pelagiano como del pesimismo protestante... Su humanismo, auténticamente religioso –el de San Pablo y San Agustín–, valora al hombre no por el hombre, sino al hombre por Cristo”³⁴³.

La conciencia del pecado en fray Luis es demasiado aguda como para permitirle una visión exclusivamente optimista de la condición humana. Es inimaginable, en él, un optimismo antropológico como el que a principios de siglo vimos en Pérez de Oliva. Su idea del hombre parte de lo que considera la realidad innegable de su naturaleza corrupta. De no mediar Cristo, lo consideraría sin duda la más abyecta de las criaturas. Sus atributos naturales (entendimiento, memoria y voluntad), aquellos que para otros eran un argumento en pro de su grandeza, para él han sido oscurecidos por el pecado. El hombre solo no puede nada: “Y nuestra enfermedad no es una enfermedad, sino una summa sin número de todo lo que es doloroso y enfermo” (p. 625).

Quien quisiera ahondar en la *miseria hominis* luisiana debería dirigir su atención a la *Exposición del Libro de Job*, la obra de toda la vida de fray Luis. En ese voluminoso comentario abundan, como era de esperarse, las reflexiones sobre la miseria humana. A temprana edad, fray Luis había decidido traducir y comentar dos libros sagrados: el *Cantar de los cantares* y el *Libro de Job*. El primero lo terminó rápidamente, mientras que el segundo lo concluyó las vísperas de su muerte en 1591. En la elección de ese libro y en el esfuerzo que le costó llevarlo a cabo podría verse una especie de cifra de su propia vida. Como el héroe bíblico, él también se vio sometido a duras pruebas y no es raro

³⁴³ S. Folgado Florez, *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1968, pp. 134-135. Aquí cabría preguntarse si un humanismo que en el fondo no valora al hombre por el hombre (rasgo que desde luego no es exclusivo de fray Luis, sino de prácticamente toda la tradición humanista y en particular del denominado humanismo cristiano) es en verdad un humanismo, pero la respuesta requeriría más de una nota al pie.

encontrar en su texto comentarios que parecen casi inspirados en su experiencia personal. Por la naturaleza misma de la obra, no hay en ella mayores referencias a la *dignitas hominis* (ni, significativamente, a Cristo). De lo que aquí se trataba principalmente era de mostrarle al hombre su insignificancia y, siguiendo una larga tradición penitencial, alejarlo de la soberbia y llamarlo a la humildad³⁴⁴.

“Jesús”, el último capítulo de *De los nombres de Cristo*, corona de la magna obra cristológica y cristocéntrica de fray Luis, acaba de confirmar lo que hemos venido señalando hasta ahora. En tanto “Jesús”, es decir, “salvación” del hombre, y restaurador de su grandeza perdida, Cristo es la fuente de toda *dignitas hominis*. A fray Luis le importa resaltar que él no es sólo el medio de la salvación, sino la salud en sí, y, a partir de una cita de San Macario³⁴⁵, retoma la idea de Cristo como perfecto microcosmos universal enlazándola con el precepto paulino: “Vestíos de nuestro Señor Jesucristo” (*Romanos*, 13, 14). Sólo cuando Cristo sea en verdad todo en el hombre, cuando éste, desnudándose de sí, se haya vestido por completo de él, recuperará su plena dignidad. En un arrebatado de anhelo casi místico, fray Luis hace decir a Marcelo: “Yo, Señor, me desecho, me despojo de mí, me huyo y me desamo, para que, no aviendo en mí cosa mía, seas tú solo en mí todas las cosas: mi ser, mi bivar, mi *salud*, mi *Iesús*” (p. 644).

³⁴⁴ “Mas dice, y volverá a el hombre su justicia... O digamos que quiere decir que, venido el hombre a aqueste conocimiento, andará ya como debe, y hará y sentirá y obrará y dirá aquello que pide la condición y naturaleza del hombre; esto es, que sentirá vilmente de sí y altísimamente de Dios; y esto lo llama bien *justicia del hombre*, como si dijese justicia propia suya; digo que le dice y le conviene más propiamente, porque al hombre que por tantas maneras y razones es miserable, ninguna cosa le cuadra menos que la altivez y soberbia, ni le arma mejor que la modestia y que la humildad” (XXXIII, 26, ed. cit.).

³⁴⁵ “Como Christo vee que tú le buscas y que tienes en él toda tu esperança siempre puesta, acude luego él y te da charidad verdadera, esto es, dásete a sí, que, puesto en ti, se te haze todas las cosas: parayso, árbol de vida, preciosa perla, corona, edificador, agricultor, compassivo, libre de toda pasión, hombre, Dios, vino, agua vital, oveja, esposo, guerrero y armas de guerra, y, finalmente, Christo, que es todas las cosas en todos” (p. 642). La doctrina atribuida a Macario de Egipto era un descubrimiento reciente en época de fray Luis (véase Nieto Ibáñez, *op. cit.*, pp. 174-208).

Como los libros anteriores, el tercero y último también concluye con la traducción de un salmo (en este caso, el CII). Leído a partir de lo que hemos dicho, en sus versos podemos encontrar resumida la noción luisiana de la *miseria/dignitas hominis*:

Conoces a la fin que es lodo y tierra
El hombre, y torpe lodo;
Contemplas la miseria que en sí encierra,
Y le compone todo.
Es heno su bivar, es flor temprana
Que sale y se marchita;
Un flaco soplo, una ocasión liviana,
La vida y el ser le quita.
La gracia del Señor es la que dura,
Y firme persevera (p. 658)

Frente a la proverbial miseria humana, enraizada en el pecado, sólo hay un remedio, que no sólo cura al hombre de ella, sino que lo eleva a la mayor dignidad transformándolo en verdadero hijo de Dios: la gracia. Y, como sabemos bien, para fray Luis, esa gracia, “alma del alma”, es Cristo.

CAPÍTULO VI

*MISERIA Y DIGNITAS HOMINIS EN EL BARROCO*1. FRANCISCO DE QUEVEDO Y *LA CUNA Y LA SEPULTURA* Y *PROVIDENCIA DE DIOS*

En España, a finales del siglo XVI, hay poco espacio para el optimismo. Dentro y fuera, las cosas no marchan bien. Al interior, las crisis económicas y políticas (la bancarrota de la Corona, la creación del impopular impuesto de Millones para paliar los desastres militares, la miseria galopante que se extendía por todo el reino; el *affaire* Antonio Pérez y las alteraciones de Aragón) no presagiaban nada bueno; al exterior, la rebelión y, eventualmente, la autonomía de los Países Bajos, la catástrofe de 1588 y, para terminar el siglo, una nueva guerra con Francia, acaban de dejar en claro que el poderío español se encuentra en franca decadencia. Esto sin olvidar las epidemias que en las últimas décadas del siglo diezmaron severamente a la población, incluida Ana de Austria, última esposa de Felipe II, que hacia el final de su reinado pasa cada vez más tiempo recluido en El Escorial.

En este ambiente nació y creció Francisco de Quevedo (1580-1645), excepcional y angustiado testigo de la larga agonía del Imperio³⁴⁶. En múltiples obras, en verso y en prosa, daría cuenta de esa angustia de las más diversas formas: en tono satírico y grave,

³⁴⁶ Como ha apuntado su biógrafo: “Un español que abriera los ojos en aquel año ‘glorioso’ estaba destinado a recibir una carga ideológica intensa y profunda, que provenía fundamentalmente de la mezcla de crispación y orgullo con que aquella dominación territorial inmensa trataba ante todo de mantenerse, y de mantenerse además como una dominación religiosa que se tendría que imponer, si fuese necesario, por la fuerza. Política y religión se aunaban tan inextricablemente, que el historiador actual debe realizar un auténtico esfuerzo para, al entender esto, no aplicar cómodamente los mismos esquemas ideológicos que hoy definirían tal relación” (Pablo Jauralde Pou, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Castalia, Madrid, 1999, p. 26).

procaz y sentencioso, burlón y grandilocuente; mezclada, además, con tribulaciones de orden más personal (moral, religioso y filosófico).

La crisis, desde luego, no es exclusiva de Quevedo, si bien en él alcanza algunas de sus expresiones más representativas, sino común a toda esa época que denominamos el Barroco:

La conciencia social de crisis que pesa sobre los hombres en la primera mitad del XVII suscita una visión del mundo en la que halla expresión el desorden íntimo bajo el que las mentes de esa época se sienten anegadas. Son unos hombres tristes, como alguna vez los llamó Lucien Febvre, esos que empiezan a ser vistos sobre el suelo de Europa, en los últimos lustros del siglo XVI y que seguirán encontrándose hasta bien entrada la segunda mitad del siglo siguiente. Probablemente, es impropio decir que la generación que vivió situada en el vértice entre los dos siglos contempló el final de la gran aurora renacentista, como escribe de ella Highet; pero sí es cierto que con ella se difunde un pesimismo inspirado por las calamidades que durante varias décadas se van a suceder.³⁴⁷

Las nociones de la *miseria* y la *dignitas hominis* no permanecieron ajenas a esta crisis. Hemos visto ya cómo, tras su entrada triunfal en las letras españolas de la mano del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva, la *dignitas hominis*, atenuada ya en la obra de Cervantes de Salazar, no es la realidad única, incontestable, de la condición humana en la obra de fray Luis de León, en la que aparece fundamentalmente basada en la figura trascendente de Cristo. Sigue, y seguirá siendo, el componente esencial de la antropología cristiana, pero ya no con la preponderancia que mostraba en el primer Renacimiento. Su gemela, la *miseria*, ha ido recuperando terreno y restableciendo el equilibrio; en algunos casos, incluso, parecerá inclinar la balanza a su favor. En términos

³⁴⁷ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 307.

generales, el Barroco es ese periodo en el que la conciencia de la *miseria hominis* se agudiza³⁴⁸ y provoca que la crisis de la *dignitas* se acentúe, dando lugar a una reevaluación de ésta y a un replanteamiento de fuerzas entre ambas que idealmente conducirá a la restitución del equilibrio perdido.

El caso de Quevedo es paradigmático de esta agudización de la *miseria hominis*. Ciertamente en pocos autores hay tanto pesimismo, tanta amargura, acerca de la condición humana. No es posible, sin embargo, pretender hacer de él, como se ha intentado a veces, una suerte de nihilista o un pesimista absoluto³⁴⁹. Quevedo, ante todo, es un cristiano y, en tanto tal, no puede permitirse una desesperanza radical³⁵⁰. Reconoce y hasta alaba la *dignitas hominis*, pero en el balance general de su obra y su visión del mundo, la *miseria* parece tener mayor peso.

Ahora bien, acercarse a la obra de Quevedo con la intención de extraer de ella un pensamiento original (político, filosófico, religioso), un pensamiento propiamente quevediano, es una empresa casi condenada al fracaso. Cuando Borges, con conocida fortuna, escribió que la grandeza de Quevedo era verbal³⁵¹, observó de paso la falta de originalidad intelectual del autor de *El Buscón*. A partir de esta intuición, Fernando Lázaro Carreter escribió un útil ensayo para la comprensión general de su obra³⁵². En él se afirma el hecho, comprobable para cualquier lector, que Quevedo, particularmente en

³⁴⁸ El hecho ha sido observado, entre otros, por Otis H. Green: “A medida que nos internamos en el siglo XVII, el eclipse gradual de la estrella política de España provoca una intensificación de la tendencia a insistir en la precariedad de la vida, en su brevedad, en su incapacidad radical para colmar las aspiraciones humanas” (*op. cit.*, p. 154).

³⁴⁹ Ya en un famoso ensayo Pedro Laín Entralgo había observado que Quevedo “es pesimista *quoad vitam*, no *quoad ens*; respecto a la vida terrena, no respecto al verdadero ser del hombre” (“La vida del hombre en la poesía de Quevedo”, *La aventura de leer*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, p. 27).

³⁵⁰ Y no obstante, como señaló Claudio Guillén, no son pocos los que han notado la escasa importancia de la esperanza en Quevedo (véase “Quevedo y el concepto retórico de literatura” en *Homenaje a Quevedo*, edición de Víctor García de la Concha, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, p. 498).

³⁵¹ “Quevedo”, *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1999, p. 63.

³⁵² Véase “Quevedo: la invención por la palabra” en *Homenaje a Quevedo*, *op. cit.*, pp. 9-24.

su prosa, es antes que nada un glosador. En vano se ha tratado (y trataríamos nosotros ahora) de hacer de él un filósofo o un pensador religioso o político. Quevedo está a sus anchas en senderos ya trazados y con paisajes bien conocidos, pero es la libertad creadora con la que se mueve dentro de ellos y su inigualable destreza formal las que lo hacen único.

En el caso de la *miseria/dignitas hominis*, esta verdad salta a la vista. Los elementos son los de siempre: es la selección que hace de ellos, el énfasis puesto en una u otra, el propósito con que las usa y la función que les hace cumplir en la obra, todo a través de su deslumbrante genio verbal, lo que realmente importa y dice no poco sobre la situación que guardaban ambas nociones en las letras españolas en la primera mitad del siglo XVII. Que Quevedo sea sobre todo un glosador, lejos de ser una desventaja para nuestros fines, lo convierte en un punto de referencia ideal en la historia que hemos venido siguiendo. ¿En quién, mejor que en él, encontraremos una expresión más acabada del estado de la *miseria* y la *dignitas hominis*?

Con el propósito de estudiar ambas nociones, he elegido dos de sus principales obras en prosa: *La cuna y la sepultura* (1634)³⁵³ y *Providencia de Dios* (1641). La primera es una obra de madurez en la que Quevedo refundió con nuevos elementos un opúsculo anterior, la *Doctrina moral para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*; la segunda es una de sus últimas obras, compuesta durante los amargos días de su prisión en el convento de San Marcos. A nadie sorprenderá que sea en sus trabajos morales y religiosos en donde Quevedo se ocupe más ampliamente de la *miseria* y la *dignitas hominis*. Allí, donde severamente adoctrina sobre el conocimiento de sí mismo y

³⁵³ Sobre esta obra, véase el estudio de José María Balcells, *Quevedo en La cuna y la sepultura*, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1981.

el bien morir o polemiza ferozmente sobre la providencia divina y la inmortalidad del alma, era el espacio natural para discurrir sobre la grandeza y la miseria humanas. Las dos obras, por otra parte, son particularmente representativas de su faceta de humanista cristiano³⁵⁴.

Quevedo, no parece de más recordarlo, se formó en colegios jesuitas, cuya *ratio studiorum* habría sentado las bases de su cultura humanista. Después continuó sus estudios en la Universidad de Alcalá de Henares, primero, y luego en la de Valladolid, donde aspiraría, sin lograrlo, a convertirse en teólogo. De esta última etapa data su breve y famosa correspondencia con Justo Lipsio, modelo del humanista cristiano, del que el joven y ambicioso escritor pretendía seguir los pasos³⁵⁵. Pronto, sin embargo, comenzaría a distanciarse de los ideales de un humanismo abierto, conciliador y equilibrado entre sus herencias clásica y cristiana. El punto de quiebre, según Raimundo Lida, es la composición de la *España defendida* (1609)³⁵⁶. A partir de entonces inicia un proceso que conducirá a ese Quevedo ultraconservador y ortodoxo que salta a la palestra a la más mínima provocación para defender a España de la multitud de sus enemigos y cuyo humanismo, marginando la autoridad de los escritores paganos, se refugiará cada vez más

³⁵⁴ “Ese intelectual humanista cristiano –como lo define Sagrario López Poza en un valioso artículo– había de ser ilustrado, prudente, erudito. La pericia oratoria la habría de ejercer no en la elocuencia oral del púlpito, tampoco haciendo uso de la sofística de corte, sino por medio de una prosa exquisita, artística... dirigida a una élite intelectual, con cargos de responsabilidad vinculados a la Iglesia, la Corte o la Universidad, en la que aspiraba a ejercer un magisterio filosófico y moral... Este tipo de humanista laico, que aspira a encontrar un lugar legítimo y eminente en su categoría, a los lados del teólogo y el predicador es al que llamamos *humanista cristiano*” (“Quevedo, humanista cristiano” en *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, Lía Schwartz y Antonio Carreira [coords.], Universidad de Málaga, Málaga, 1997, pp. 66-67).

³⁵⁵ Raimundo Lida resaltó la importancia de esta relación epistolar: “Estas cartas latinas, esta consagratoria atención de Justo Lipsio, serán decisivas para el joven erudito español. Quevedo seguirá viéndose en parte a sí mismo a la luz de esta confianza y amistad con el famoso humanista. Gran ambición, continuar en España la obra de Lipsio: vindicar a Homero y a Epicuro, cristianizar a los estoicos, conciliar la Biblia con los mejores frutos de la especulación pagana” (“Quevedo en sus cartas”, *Prosas de Quevedo*, Crítica, Barcelona, 1981, pp. 21-22).

³⁵⁶ Véase “Humanismo y polémica”, *ibid.*, pp. 81-86.

en la Biblia y la patología. Siempre, claro, habrá un lugar para su Séneca o Epicteto, más o menos cristianizados, pero a decir verdad no le hace falta otra cosa que la Biblia y los Santos Padres (y entre ellos, unos cuantos, sus preferidos: San Agustín, Tertuliano, San Pedro Crisólogo³⁵⁷). Muestra de esta radicalización cristiana es su intención de hacer derivar todo verdadero conocimiento de la Biblia, como pretende hacerlo con el estoicismo en el proemio de *La cuna y la sepultura*: “Y porque los filósofos no usurpen con sus estudios la gloria de alguna verdad que escriuieron, siendo cierto que la verdad, digala quien la dixere, es del Espíritu Santo, dÉl viene y se deriva, afirmo que Zenón y Epitecto la mendigaron del libro sagrado de Iob, trasladándola y haziendo sus preceptos de sus obras y palabras”³⁵⁸.

Quevedo siempre se sintió orgulloso de esta obra que en su momento fue un verdadero éxito editorial. En ella, como adelantamos, se valió de una obra anterior, la *Doctrina moral*, un tratadito de marcada orientación estoica y escéptica cuyo capítulo final pretendía mejorarla con las enseñanzas del cristianismo³⁵⁹. En la obra final, este proceso de cristianización se agudiza mediante algunas adiciones (especialmente el de una doctrina para morir), aunque la base estoica permanece; además, el autor aprovecha para eliminar o matizar ciertos rasgos platónicos y erasmistas de dudosa ortodoxia. En la aprobación de la obra, dada en 1633 ni más ni menos que por el padre Nieremberg, se lee: “Representáanos en ella los sentimientos estoicos de más vivo color a luz christiana...

³⁵⁷ Al respecto, véase Sagrario López Poza, “Quevedo y las citas patristicas” en Victoriano Roncero y J. Enrique Duarte (eds.), *Quevedo y la crítica a finales del siglo XX (1975-2000)*, 2 vols., EUNSA, Pamplona, vol. I, 2002, pp. 301-364.

³⁵⁸ Edición crítica, prólogo y notas de Luisa López Grigera, Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*. Anejo XX, Madrid, 1969, p. 17. Todas las citas provienen de esta edición.

³⁵⁹ Sobre los múltiples avatares de la composición de *La cuna y la sepultura*, véase Celsa Carmen García Valdés, “Reescrituras quevedianas: de *Doctrina moral* a *La cuna y la sepultura*”, *La Perinola*, 10 (2006), pp. 105-121.

Parece que Epicteto se nos a buelto español, que Crisipo claro, que Zenón tratable, que Antipatro breve, que Cleantes vivo, que Séneca cristiano” (pp. 141-142).

Ya el venenoso Juan de Jáuregui –traductor del *Aminta*, detractor e imitador de Góngora–, en su comedia *El retraído*³⁶⁰, compuesta enteramente para criticar *La cuna y la sepultura*, observó la trivialidad del asunto de la obra por boca del personaje de Cuna: “Yo no censuro; sólo digo que veo en este libro vejeces de avisos tan comunes que no lo diferencio del rorro”; opinión que confirma el Censor: “Advertís bien, como quien oye a tantos discretos al criarles los hijos, y es forzoso quedaros con algo. Este asunto es el más vulgar que se ha hablado y escrito desde que hay hombres” (p. 1075). En efecto, *La cuna* es poco menos que “un ‘centón’ de lugares comunes presentados y dispuestos con tratamiento pedagógico-oratorio”³⁶¹. En su elaboración, concurrieron diversas corrientes filosóficas: el neoestoicismo, en primer lugar, pero también la sofística, el escepticismo y el neoplatonismo³⁶². Hay también, además de las obvias bases bíblicas y patrísticas, un notorio influjo erasmista demostrado por Antonio Alatorre³⁶³.

El título completo de la obra –*La cuna y la sepultura, para el conocimiento propio y desengaño de las cosas ajenas*– nos sitúa de inmediato en medio de una tradición bien conocida. Sabemos que el *nosce te ipsum* cristiano consiste en el reconocimiento justo de aquello que hace la miseria y la grandeza de la condición humana y de la importancia atribuida a este conocimiento en el proceso de salvación. Por

³⁶⁰ Incluida en Francisco de Quevedo y Villegas, *Obras completas. Obras en verso*, edición de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1932, pp. 1073-1099.

³⁶¹ José María Balcells, *op. cit.*, p. 16. Ideas triviales, ciertamente, pero, como bien apuntó Lázaro Carreter, “revitalizadas por la magia del verbo” (art. cit., p. 12).

³⁶² Sobre las primeras dos, véase, además de las páginas dedicadas al tema por Balcells (pp. 25-62), el conocido estudio de Henry Ettinghausen, *Francisco de Quevedo and the Neostoic movement*, Oxford University Press, Oxford, 1972 y Cristóbal Cuevas García, “Quevedo, entre neoestoicismo y sofística” en Victoriano Roncero y J. Enrique Duarte, *op. cit.*, pp. 217-239.

³⁶³ Véase “Quevedo, Erasmo y el doctor Constantino”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7 (1953), pp. 673-685.

otro lado, pero estrechamente relacionado con este aspecto, la obra se propone mostrar al lector la verdadera naturaleza de las cosas exteriores (uno de los lugares comunes de la doctrina estoica es justamente el de centrarse en sí mismo y tomar conciencia de lo que cae fuera de nosotros, que no tiene por qué afectarnos). El propósito del autor es, pues, doble: autoconocimiento, o sea, reconocimiento pleno, en términos cristianos, de la dualidad de la condición humana, y desencanto del mundo. La obra se desarrollará así en la dialéctica estoico-cristiana de lo interior y lo exterior, lo propio y lo ajeno.

Quevedo comienza su obra con la distinción platónica entre cuerpo y alma. Este platonismo estaba mucho más acentuado en la *Doctrina moral* y el autor lo matizó con la intención seguramente de presentar un perfil más ortodoxo³⁶⁴. Quevedo insiste en la superioridad del alma y, en términos que recuerdan a los estoicos, en la esencia utilitaria, inferior, del cuerpo: “trátale como al criado: susténtale y vístele y mándale; que sería cosa fea que te mandase quien nació para servirte y que nació confessando con lágrimas su seruidumbre” (p. 25). Con la definición de lo que es la vida, da rienda suelta entonces a una serie de lugares comunes que introducen el tema de la *miseria hominis*:

Es pues la vida un dolor en que se empieza el de la muerte, que dura mientras dura ella... A la par empieças a nacer y a morir... Antes empieças a morir que sepas qué cosa es vida, y viues sin gustar della, porque te anticipan las lágrimas a la razón. Si quieres acabar de conocer qué es tu vida y la de todos y su miseria, mira qué de cosas desdichadas a menester para continuarse. ¿Qué hierbecilla, qué animalejo, qué piedra, qué tierra, qué elemento no es parte o de tu sustento, abrigo, reposo o hospedaje? (pp. 25-26)

³⁶⁴ Por ejemplo, ya en las primeras páginas, la frase “tú no eres sino el alma” se transforma en “tu principal parte es el alma” (p. 24). Un pequeño matiz, si se quiere, pero cuyo resultado está mucho más acorde con las creencias de un buen cristiano. Otros cambios parecidos se puede advertir en el resto de la obra.

El capítulo entero (la obra entera) está dominado por este tono sombrío. Quevedo recurre a una serie bien conocida de tópicos en torno a la muerte y la *miseria hominis* (el llanto al inicio de la vida, el *cotidie morimur*, la vida como muerte, la fragilidad de la condición humana, etc.), la mayor parte tomada de la tradición clásica y, en particular, estoica, aunque hacia el final acuda al pecado original.

En el fondo, la mayoría de los males del hombre tiene un mismo origen, el desconocimiento de sí mismo: “No te ensoberbezcas ni creas que fuiste criado para otro negocio que para usar bien de lo que te dio el que te crió” (p. 29). Tras censurar la vanidad y la soberbia, Quevedo parece hacer una concesión a la *dignitas hominis*, pero ésta no pasa de ser un paréntesis en su amonestación al hombre, pues inmediatamente retoma el discurso contrario:

Grandes cosas caben en el entendimiento del hombre, gran dignidad es la suya, pues tiene alma semejante a Dios, inspirada d'Él y eterna. Mucho le fauorece Dios, pues le dixo que todo lo criaba para que le siruiese a él todo, y que todo lo ponía debaxo de sus pies. ¿Quién cabrá con el ombre ni se aueriguará con él, cierto destas cosas, que, quando se desvanece, le dexan tan divertido que no tiene razón para considerarlas cómo devan ser y entenderlas como se las dieron? Pues, siendo cierto que caben grandes cosas en el entendimiento del ombre, es más cierto cuán pequeñas son las que se le embarazan con la estima de las cosas que sólo merecen desprecio. Alma eterna semejante a Dios tiene, mas no la tiene ni la trata como a semejança de Dios, ni como a eterna, mientras la haze seguir al cuerpo y la olvida por qualquier apetito. Todo lo hazes al rebés, hombre... (pp. 29-30)

En general, ésta es la tónica de *La cuna y la sepultura*, y del resto de Quevedo, respecto a la *miseria/dignitas hominis*. No reconocer la segunda sería impío, desde luego,

pero, una vez hecho esto, vuelve siempre a lo que siente más profundamente: el lado corrupto, enfermo y pecador del hombre. Es en la *miseria*, no en la *dignitas*, donde se encuentra el verdadero Quevedo.

Toda vez que ha recordado al hombre su condición mortal y que, desatendiendo los apetitos del cuerpo, debe hacerse cargo de su alma, en el capítulo II procede a instruirlo sobre las potencias de ésta en el contexto de la *miseria/dignitas hominis*: “No tienes memoria si no te acuerdas de tu miseria, ni entendimiento si no entiendes que pues tú, la mejor criatura de todas, eres tan miserable, ¿qué serán las demás, por quien a veces te olvidas de ti mismo” (p. 36). El resto es una demostración, en términos claramente estoicos (los males se originan, antes que nada, en la opinión errada que tenemos de las cosas), de la vanidad de los placeres del mundo: mujeres, palacios, riquezas, honras, poder. El capítulo III continúa en la misma línea, mostrando al hombre que la mayoría de sus temores son infundados (en especial el temor a la muerte) y extendiéndose en la crítica a la ira a partir de la obra de Séneca³⁶⁵.

El capítulo IV ha sido considerado por la crítica como el capítulo “escéptico” de *La cuna y la sepultura*: “Resta aora desengañarte del estudio vano y de la presunción de la ciencia y enseñarte cómo es ninguna tu sabiduría...” (p. 79). Quevedo censura así los saberes de la lógica; la filosofía natural, que no es sino “fantástica y soñada” (p. 80), y la gramática, por cierto uno de los blancos favoritos de la tradición estoica. El escepticismo quevediano, sin embargo, lejos de constituir una actitud filosófica que se baste a sí misma, está puesta al servicio de una verdad más alta, la única que cuenta, la religiosa:

³⁶⁵ Balcells observó atinadamente que “aunque don Francisco leyó libros dedicados entera o parcialmente al vicio de la ira... el *De ira*, de Séneca, fue para Quevedo un volumen casi ‘de cabecera’, del cual se aprovechó, sin citarlo, en *La cuna y la sepultura*; al cual citaría en *Doctrina estoica*; y del cual se sirvió algo, pero citándolo, en *Virtud militante*” (*op. cit.*, p. 164).

“porque la sabiduría verdadera está en la verdad, y la Verdad es una sola, y esa Verdad una es Dios solo, que por eso le llaman Dios verdadero, y fuera dÉl todo es opinión y los más cuerdos sospechan” (p. 83). Para Quevedo, el escepticismo es un instrumento que, permitiéndole poner en duda todo conocimiento humano, le ayuda a reforzar las bases de la fe³⁶⁶.

Ahora bien, si el estudio de prácticamente cualquier cosa es una banalidad, qué debe entonces aprender el hombre. La respuesta contiene elementos tanto estoicos como ascéticos:

No me parece que el trabajo y el estudio del hombre se logrará en nada fuera de la consideración y ejercicio de las virtudes, que es sólo lo que a un hombre pertenece. Procurar persuadirte a amar la muerte, a despreciar la vida, a conocer tu flaqueza y la vanidad de las cosas que fuera de aquel solo Señor son, pues solo el buen uso de todas, ordenado a aquel fin, está a tu cargo. ¿Qué cosa más digna de estudio y de alabanza que el ejercicio del sufrimiento, armado de prudencia y modestia, contra las insolencias de la fortuna? ¿Qué mayor riqueza que una humildad atesorada de tal suerte que ni desprecies a nadie, ni sientas que te desprecien? Estas cosas le sirven a tu alma y le son de interés. ¿Quién te dio a ti cuidado de las estrellas y puso a tu cargo sus caminos? ¿Para qué gastas tu vida en azechar, curioso, sus jornadas? (pp. 85-86)

En las últimas líneas resuena una larga tradición (estoica, agustiniana) de desdén por la investigación de la naturaleza y exhortación a concentrarse en la introspección y el ejercicio de la virtud. Qué lejos está aquí Quevedo de la celebración de la curiosidad y el ansia de conocimiento humanos que suelen acompañar las manifestaciones de la *dignitas hominis*. Nada de eso parece importarle. Salvar el alma (para lo cual en este contexto la

³⁶⁶ Véase Ettinghausen, *op. cit.*, pp. 84-85.

conciencia de la *miseria hominis* se antoja más urgente que la de la *dignitas*) es lo único que le interesa.

El capítulo V se propone expresamente perfeccionar la doctrina estoica expuesta en los capítulos anteriores con la verdad cristiana. Como si de alguna forma buscara paliar el hecho de haber recurrido en exceso a una filosofía pagana, Quevedo acumula aquí elementos cristianos: recomienda, antes que nada, la lectura del Sermón de la Montaña y de San Pablo; aconseja la caridad con los pobres y que, olvidado por completo de sí mismo, el hombre ponga toda su confianza en Dios. La *miseria hominis* siempre está ahí, a la vuelta de la esquina: “Quánto acertarías mejor si, con sospecha de ti y desconfiado de tu poquedad, de ti mismo huyesses y de tu juicio, y te pusieses silencio para que tu escaseza no te destruyesse...” (p. 99). Matizando un poco el erasmismo de la *Doctrina moral* continúa, sin embargo, censurando las prácticas farisaicas y exhortando a la oración sincera y sin aparato. Por último, y para que no quede duda de su ortodoxia, ordena que en materia de interpretación de las palabras de Cristo no se admita más autoridad que la de la Iglesia Romana.

Como adelantamos, la obra se completa con un *ars moriendi*, en el que Quevedo retoma la *Preparación para la muerte* de Erasmo. El autor, sin embargo, agrega y amplifica. Es notable, por ejemplo, la apología de la inmortalidad del alma y la resurrección cuando el demonio intenta convencer al moribundo de que no hay otra vida y orillararlo a la desesperación. A través de Cirilo de Jerusalén, uno de sus autoridades patristicas predilectas, hace incluso una defensa del cuerpo, al que tanto censuró en los capítulos anteriores: “ ‘No consientas que alguno te persuada que es ageno de Dios este cuerpo... Dime tú propio a mí, ¿adónde estavas aora en cien años? Imagina de cuál

pequeñez y de cuán vil sustancia en tanta grandeza de estatura y en tanta dignidad de belleza has crecido...?’ ” (pp. 125-126). Sin embargo, las palabras del jerosolimitano no dejan de sonar algo huecas en boca de Quevedo. Cuesta trabajo imaginarlo, obsesionado como estaba con la enfermedad y la muerte, celebrando la belleza del cuerpo humano. Cuánto más es él mismo cuando, en tono grave o satírico, lo denigra, señala sus deformidades o lamenta su fragilidad.

Quevedo escribió *Providencia de Dios*³⁶⁷ desde su prisión en el convento de San Marcos de León, donde afirma haber estado aislado, en especial los dos primeros años, “como fiera, cerrado solo en un aposento, sin comercio humano”³⁶⁸. Como no podía ser menos, estas condiciones dejarían sus huellas en las obras que compuso entonces, las últimas de hecho que saldrían de su pluma. Quevedo, como ha sugerido Pablo Jauralde³⁶⁹, se aferra en aquellos días difíciles a sus creencias más profundas en busca de un sostén en medio de la tormenta. Típicamente, no cede a la melancolía o a la desesperación, sino se agita, se encrespa y busca un motivo para lanzarse al combate. El motivo, rumiado desde hacía tiempo, lo encuentra en la defensa de algunos de los máximos artículos de la fe. *Providencia de Dios* inicia:

En ninguna cosa se echa de ver con tanta infamia del entendimiento humano la torpeza bestial, y la noche que derrama e introduce en el hombre el pecado y el vicio, como en haber necesitado de que se escriba y defienda que hay Dios, que su providencia gobierna el mundo, y que las almas son inmortales.³⁷⁰

³⁶⁷ Véase, sobre su composición, Sagrario López Poza, “La erudición como nodriza de la invención en Quevedo”, *La Perinola*, 3 (1999), pp. 171-194.

³⁶⁸ *Vida de San Pablo Apóstol, Obras completas. Obras en prosa*, 2 vols., estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid, vol. II, 1986, p. 1621.

³⁶⁹ Véase *op. cit.*, pp. 789-790.

³⁷⁰ *Obras completas. Obras en prosa*, ed. cit., vol. II, p. 1543.

Éste es el tono que alienta toda la obra: provocador, polémico, pendenciero. Quevedo, buscando mostrar sus dotes oratorias, se dirige a un adversario imaginario al que pretende refutar y convencer. Con este fin se exalta, reprehende, alza la voz, señala con su dedo flamígero: “Quiero confundirte con afrentas, ya que no te reduzco con razones” (p. 1545), “Mira cuál eres, que hasta de los heresiarcas eres condenado” (p. 1546), “Hombre mal persuadido de la elocuencia de tus vicios, no eches la culpa de tu error a tu muerte, sino a tu vida” (p. 1547)... Quevedo está en su elemento disputando, amonestando y profiriendo insultos. Poco le preocupa, para el caso, que su argumentación abunde en sofismas o que algunos de sus juicios no resistan el menor análisis lógico. Lo que le importa es arrinconar a su supuesto rival, apabullarlo a gritos más que con razones y presentarse, desde luego, como el campeón infatigable de la verdad y la ortodoxia³⁷¹.

Para combatir a quienes han negado la existencia de Dios, su providencia o la inmortalidad del alma (filósofos paganos que van desde, digamos, Protágoras hasta Cicerón), Quevedo se vale aquí de diversas autoridades³⁷²: Tertuliano (en especial el *De anima*) y los jesuitas Francisco Suárez (*De anima*), Leonardo Lessio (*De Providentia*) y Bartolomé Jacquinot (el *Hermes Christianus*), resaltando así el papel que el autor deseaba que la Compañía tuviera en su alegato. Recordemos además que, como ha observado Sagrario López Poza, Quevedo pretende en esta obra hacer gala de su humanismo cristiano y presentarse como un consumado orador³⁷³.

³⁷¹ Quevedo, dicho sea de paso, persigue otros fines muy concretos con esta obra. No es casual, por ejemplo, que esté dedicada al padre jesuita Mauricio de Attodo, pues desea fervientemente el apoyo de la Compañía en la lucha por su liberación.

³⁷² Véase Michele Gendreau, *Heritage et creation: recherches sur l'humanisme de Quevedo*, Université de Lille III/Librairie Honoré Champion, Lille/Paris, 1977, pp. 383-391.

³⁷³ Véase “La erudición como nodriza de la invención en Quevedo”, art. cit., p. 182.

Comienza entonces por probar la inmortalidad del alma, uno de los pilares de la *dignitas hominis* cristiana, pues “morir todo y para siempre última miseria es y desconsuelo ultimado; decirte que no mueres todo ni para siempre, y que tu alma es eterna, y que tu cuerpo mortal ha de resucitar con ella a vivir sin fin, nueva es que merece albricias, cuando no fuera verdad como lo es, por lisonja y por dignidad que se te atribuye sobre las otras criaturas con quien te igualas” (p. 1545).

Ya Ficino (a quien, por cierto, Quevedo cita entre las autoridades que se han ocupado del tema de la inmortalidad, pero de cuya sutileza filosófica no parece haberse beneficiado mucho) había observado melancólicamente que, de extinguirse el hombre por completo a la hora de su muerte, de no poseer un alma inmortal, no habría ciertamente criatura más miserable que él. Quevedo comparte esa oscura certeza, pero, al igual que el florentino, la rechaza categóricamente y parte del principio de que hay algo en el hombre que no muere.

Con el propósito de mostrar al hombre que su grandeza reside en el alma, Quevedo describe su estado primitivo sin ella. El discurso no resultará extraño:

Fuiste engendrado del deleite del sueño y del sudor espumoso de la sustancia humana en el vientre de tu madre, y amasado con el humor superfluo, veneno vestido de sangre... Fuiste masa de horror y asco y ponzoña, forzosos ingredientes de muerte... De esta manera en la oficina de venas y arterias hierves informe embrión, aun para imaginado desapacible. Desta verdad cada día pueden informarte tus ojos en abortos o casuales o con malicia prevenidos a la madurez de la animación, donde se comete por la intención homicidio, sin hombre, anticipado el que había de serlo. Verás un caos confuso, feamente y con desaliño (al parecer), revuelto, en que sólo conocerás materiales para provocar el vómito... (p. 1548)

Siglos de *miseria hominis*, con Inocencio III a la cabeza, vienen a dar a este párrafo de Quevedo que describe las penurias del *ingressus* a la vida. Éste es el lamentable estado del hombre antes de poseer un alma. La *dignitas* comienza justo en el momento en que Dios interviene y se la otorga: “Luego que los días disponen este aparato con órganos capaces del alma, Dios se la infunde y empieza a vivir, y proporcionarse y ennoblecerse con la asistencia del alma, que explayándose por aquel envoltorio de humores corporales rebujados, la va fabricando en persona con todas sus dimensiones” (p. 1549).

A partir de este punto, el discurso quevediano de la *dignitas hominis* estará centrado en la facultad del entendimiento, aquella que, en definitiva, separa al ser humano de los animales. Tras describir cómo despunta ésta en el niño, Quevedo enumera sus logros echando mano de una serie de tópicos, revitalizados, en algunos casos, por su don verbal:

Óyele, y verás que su discurso, a pesar de la altura y la profundidad, ha escudriñado los claustros del cielo, y acechado los más callados pasos de sus luces y la recatada inclinación de sus aspectos, y desenvuelto no sólo los senos de la tierra, sino sus entrañas, hallando aquellos metales y piedras a quien por veneno precioso, para esconderle, echó la naturaleza los montes. Él juntó con un leño las infinitamente distantes orillas, a que fue divorcio con rabiosos golfos el océano, abrazo líquido de la tierra. Burló las amenazas de las borrascas; y sirvióse de las iras del viento, deteniéndole en las velas, para caminar tanto como le estorba su paso. Halló en la piedra imán los amores con el norte; y en los éxtasis de la aguja dividió las guías de camino tan borrado de noticias y señales. (p. 1551)

De la misma forma elogia el sometimiento de los animales y los elementos, pero no deja de advertir al final que todo esto es posible gracias a una sola cosa: “Vuelve, pues, a desandar tu ser y tu vida desde este estado en que domina, con sólo tu entendimiento y el alma aves, peces, animales, tierra, agua, fuego y aire, a lo que fuiste antes que la alma racional te ennobleciese: hallaraste una masa vergonzosa de asco y horror, sazónada con veneno” (p. 1550).

En *Providencia de Dios*, Quevedo usa el discurso de la *dignitas hominis* no tanto porque le interese llevar a cabo una exaltación del hombre *per se*, sino como un instrumento en contra de su rival, un argumento con el que pretende demostrarle la inmortalidad del alma. Es un medio, no un fin. No es que, detrás de todo el artificio retórico, no crea en él: cree, está obligado a creer, pero la fuerza de esta creencia es mucho menor a la certidumbre casi física que posee de la *miseria hominis* y que asoma a cada paso en su obra (en ninguna parte mejor expresada, naturalmente, que en su poesía, en los poemas metafísicos o en los salmos del *Heráclito cristiano*).

En 1643, Quevedo finalmente abandona la cárcel. Los dos años que le quedan de vida los pasará entre pleitos legales, trámites cortesanos, achaques y enfermedades. De sus últimos días poseemos un precioso testimonio en su epistolario, que nos permite seguirlo hasta prácticamente el momento de su muerte³⁷⁴. Desde su refugio en Villanueva de los Infantes, entre apostemas y purgas y tras una crisis particularmente grave, escribe a su fiel amigo don Francisco de Oviedo: “Todo corre a su fin, y los hombres más velozmente que nada”³⁷⁵.

³⁷⁴ Véase Lida, “Quevedo en sus cartas”, art. cit.

³⁷⁵ *Obras completas en prosa*, edición de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1945, p 1875.

Nunca deja de estar atento a la suerte del reino y hasta allá recibe las malas noticias que parecen llegar de todos los frentes:

Muy malas nuevas escriben de todas partes, y muy rematadas; y lo peor es que todos las esperaban así. Esto, señor don Francisco, ni sé si se va acabando ni si se acabó. Dios lo sabe; que hay muchas que, pareciendo que existen y tienen ser, ya no son nada sino un vocablo y una figura. (p. 1881)

Por una vez, al menos, Quevedo escribe casi desnudo de retórica. ¿Cuáles son esas cosas que, pareciendo existir, no son sino “un vocablo y una figura”? España, claro, que en esos momentos se desmorona, pero también el propio Quevedo, cuya agonía representa el último y definitivo testimonio de esa *miseria hominis* en la que se regodeó tantas veces, y, en el fondo, el hombre a secas, esa criatura cuya fragilidad sintió y expresó como pocos.

2. PEDRO CALDERÓN DE LA BARCA Y *LA VIDA ES SUEÑO* (COMEDIA Y AUTO SACRAMENTAL)

La vida es sueño (la comedia y el auto) constituye la mejor expresión dramática de la *miseria* y la *dignitas hominis* en los Siglos de Oro³⁷⁶. Naturalmente, como en los otros géneros, éstas aparecen aquí y allá en decenas de obras, apenas aludidas en un verso o desarrolladas con mayor o menor elaboración, pero en ninguna forman parte sustancial del tema como en ésta y alcanzan una expresión –poética y escénica– más acabada. Aquí, como espero mostrar, la *miseria/dignitas hominis* no es tópico empleado al paso o elemento secundario, sino uno de los principios que rigen la concepción y el desarrollo de la obra.

Con el propósito de contextualizar mejor su función en la obra maestra de Calderón, haré antes un repaso de su presencia en otras obras dramáticas. Alfonso Reyes, en un famoso artículo³⁷⁷, rastreó los antecedentes de la comparación entre los objetos naturales y el hombre tal y como aparece en el monólogo de Segismundo “Apurar, cielos, pretendo”, particularmente en el teatro anterior a Lope. Al hacerlo, trazó de paso un amplio panorama de la *miseria hominis* y, en menor medida, de la *dignitas*. No me ocuparé, entonces, de la idea en el teatro prelopesco y me limitaré a señalar algunos ejemplos sobresalientes en Lope y el propio Calderón. Mi intención, claro está, no es

³⁷⁶ Sobre la *miseria/dignitas hominis* en *La vida es sueño* y en Calderón, en general, véase Eugenio Frutos, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 1952; Alberto Gil, “La dignidad de la persona humana en el auto sacramental *La vida es sueño*” en *Hacia Calderón. Sexto coloquio anglogermánico. Würzburg 1981*, Hans Flasche (ed.), Franz Steiner, Wiesbaden, 1983, pp. 88-95 y Emilio Hidalgo-Serna, “La antropología en Calderón: elementos válidos y actuales del hombre en su teatro”, *ibid.*, pp. 16-23.

³⁷⁷ “Un tema de ‘La vida es sueño’. El hombre y la naturaleza en el monólogo de ‘Segismundo’”, *Revista de Filología Española*, 4 (1917), pp. 1-25 y 237-266, recopilado con algunas modificaciones en *Capítulos de literatura española. Segunda serie, Obras completas*, 26 vols., FCE, México, vol. VI, 1996, pp. 182-248. Manejo esta última versión.

hacer una revisión general de la *miseria/dignitas hominis* en el teatro áureo, sino sólo apuntar la tradición en la que se enmarca su uso en *La vida es sueño*.

Por ejemplo, en *La dama boba* (1613), Finea describe los maravillosos efectos del amor en los siguientes términos:

No ha dos meses que vivía
 a las bestias tan igual,
 que aun el alma racional
 parece que no tenía.
 Con el animal sentía
 y crecía con la planta;
 la razón divina y santa
 estaba eclipsada en mí,
 hasta que en tus rayos vi
 a cuyo sol se levanta. (vv. 2043-2052)³⁷⁸

Como sabemos, la razón, otorgada por Dios, separa radicalmente al hombre de los animales (y la sensación, a su vez, diferencia a éstos de las plantas, como expone Finea siguiendo el tradicional esquema). En su capacidad racional (manifestada particularmente a través lenguaje) se muestra plenamente la *dignitas hominis*.

La *miseria hominis* aparece remarcada en las obras de carácter religioso. En *El nacimiento de Cristo* se resalta en el contexto del pecado original. Habla el emperador supremo:

¡Ay, hombre miserable,
 que por tu culpa a tanta pena vienes,

³⁷⁸ Edición de Diego Marín, REI, México, 1987.

culpa tan detestable,
 que ya por ti ningún remedio tienes;
 qué mal agradeciste
 aquel dichoso estado en que te viste!

[...]

Ya el trabajo, la pena,
 la enfermedad, el hambre, el aire y frío,
 la tierra estéril, llena
 de espinas, el rigor del seco estío
 te cercan, y la muerte,
 última línea de tu triste suerte.³⁷⁹

En este marco, sólo Cristo, el príncipe divino, podrá rescatar al hombre de su miseria.

El tópico del microcosmos aparece frecuentemente junto a la *dignitas hominis*. Lope lo utiliza varias veces a lo largo de su obra, pero me importa particularmente el caso de *El cardenal de Belén* (1610). San Jerónimo se dirige a Dios:

Los que a tus plantas su hermosura aplican
 y a tu divino sol hazen diadema,
 que con tan soberana epiphonema,
 sancto, mil vezes, sancto reduplican,
 tu inescrutable essencia testifican
 con ver que su poder al tuyo tema,
 divino Theos, Magestad Suprema,
 que tantos atributos significan.
 Si al triangulo santo que contiene
 tu circulo divino, el pensamiento,

³⁷⁹ *Obras de Lope de Vega*, 29 vols., edición de Marcelino Menéndez Pelayo, Atlas, Madrid, vol. VIII, 1963, p. 232.

tal vez como veloz, confuso viene,
 en mi pequeño mundo mira atento
 tu semejanza, pues el alma tiene
 memoria, voluntad y entendimiento. (vv. 642-655)³⁸⁰

El soneto es rico en conceptos teológicos, pero el que me interesa es el segundo terceto pues condensa el tópico del microcosmos y la *dignitas hominis* alrededor de la conocida idea agustiniana que también influirá en Calderón. San Agustín, como sabemos, se ocupó ampliamente de la cuestión de la imagen y semejanza de Dios, en especial en *De Genesi ad litteram* y *De Trinitate*. Concluyó que la primera persona del plural empleada en el *Génesis* se refería a la Trinidad, que la idea de imagen se refería sobre todo al intelecto y encontró una correspondencia entre las personas de la Trinidad y los tres principales atributos del hombre: memoria (Padre), entendimiento (Hijo) y voluntad (Espíritu Santo). Los versos de Lope se revelan ahora con más claridad: Dios ciertamente puede ver en el microcosmos del hombre su semejanza, pues en los tres atributos del alma se refleja la Trinidad³⁸¹.

Una de las exposiciones más completas de la *dignitas hominis* en la obra de Lope y que anticipa varios de los elementos presentes en el monólogo de Segismundo se encuentra en *El hijo de los leones* (1620-1622). Su protagonista, Leonido, tiene varias cosas en común con el héroe de *La vida es sueño*: fue abandonado desde niño en el monte y se ha criado salvaje entre las fieras al cuidado de un viejo. Como Segismundo,

³⁸⁰ A paleographic edition by T. Earle Hamilton, Texas Tech Press, Lubbock, 1948.

³⁸¹ En *El cuerdo loco* (1602) había enunciado la misma idea sin tanta elaboración teológica o, mejor dicho, con ella implícita. Leonido pregunta “¿Qué es el hombre?”, y Antonio le responde: “Un pequeño mundo / hecho a la imagen de Dios” (*Comedias*, 32 vols., edición y prólogo de Jesús Gómez y Paloma Cuenca, Turner, Madrid, vol. VII, 1994, p. 863).

comienza su monólogo dirigiéndose a los cielos, aunque su tono es completamente distinto:

Claros, hermosos cielos,
[...]
La variedad enseña con qué habéis producido
cuanto vive esparcido
desde este valle a la más alta peña
de aquel nevado monte
que con oro divide el horizonte.
Ya el animal, ya el ave;
que ésta vuela, aquél corre,
con varias pieles y con varias plumas;
ya el mar, que tanta nave,
alta portátil torre
sustenta por tan frágiles espumas;
ya innumerables sumas
de peces plateados;
ya por la verde sierra
tantos arroyos en amenos prados,
donde cuelgan las flores
sus espejos en cintas de colores.
Pero entre tantas cosas
y el orden soberano
con que tenéis el año dividido,
coronado de rosas
el desnudo verano
y el invierno de nieves revestido,
criar al hombre ha sido

milagro más hermoso...³⁸²

El animal, el ave, el pez y el arroyo son elementos que aparecerán también en el monólogo de Segismundo. Leonido, sin embargo, a diferencia de éste, exalta la *dignitas hominis* y ni siquiera hace alusión a su *miseria*, en lo que resulta fundamental el hecho de que él no se reconoce como hombre.

Hasta aquí nuestro repaso de Lope. Vayamos ahora a la obra de Calderón para examinar qué manejo hizo de la *miseria/dignitas hominis* y contextualizar su tratamiento particular en *La vida es sueño*, tanto la comedia como el auto sacramental.

Comencemos por el uso de la principal fuente bíblica de la *dignitas*. En *El pintor de su deshonra* (auto), el Soberano Pintor decide hacer un retrato. Conforme va cobrando forma, el Lucero siente envidia de su belleza:

Y en mi vida
vi cosa más parecida
a mi pasada belleza.
¡Oh Humana Naturaleza!
¿Qué mucho de mi esperanza
a manos de tu venganza,
odio parezca y amor,
si vas siendo de tu autor
imagen y semejanza?³⁸³

La concepción agustiniana de la imagen se aprecia más adelante cuando el Pintor, reprochándole a la Naturaleza su traición en un arrebato de celos divinos, dice:

³⁸² *Obras de Lope de Vega*, 13 vols., publicadas por la RAE, Madrid, vol. XII, 1930, p. 274.

³⁸³ *Obras completas*, 3 vols., Aguilar, Madrid, vol. III, recopilación, prólogo y notas por Ángel Valbuena Prat, 1952, p. 834. Todas las citas de los autos provienen de esta edición; en adelante sólo indico el número de página.

¿Qué más pude hacer por ti,
 infeliz beldad, que sola
 fuiste mi mejor diseño,
 que hacerte a mis manos propias?
 Doyte un alma a imagen mía,
 debiéndote a ti tan poca
 diligencia, que el nacer
 aun no te tuvo de costa. (p. 839)

La causa de la perdición de la Naturaleza humana fue la soberbia, pues ésta, en aras de igualarla completamente a Dios, la llevó a comer el fruto prohibido. Vanamente admirada de sí misma, se había preguntado: “¿Qué, Humana Naturaleza, / te falta para Divina?” (p. 836). Podemos apreciar aquí el delicado equilibrio entre *miseria* y *dignitas hominis* que tanto preocupó a Calderón. El hombre, por su origen divino, poseía evidentemente una dignidad especial y debía ser conciente de ella, pero no debía pervertir esa conciencia, no debía llegar al punto de creer que era digno o grande en sí o por sí mismo y olvidar de esta forma su esencial miseria humana.

En *Los alimentos del hombre*, uno de los últimos autos de Calderón, Adán monologa en un estilo que recuerda a Segismundo y, sobre todo, a Plinio. Luego de compararse con el tronco, el ave y el pez, pregunta:

Pues ¿cómo con más altivo
 espíritu, más loable
 sentido, a lo vegetable
 del tronco, a lo sensitivo
 de ave y pez (¡rigor esquivo!)

he de postrar y rendir
 lo racional y vivir
 a costa de mi pesar
 necesitado a buscar
 qué comer y qué vestir?
 ¿A qué humilde, a qué sangrienta
 especie, en monte o campaña,
 no la alimenta su saña?
 ¿Su pasto no la alimenta?
 Y aun no con esto contenta
 vive, si abrigado infiero,
 lo doméstico y lo fiero
 de su piel, testigos son
 la melena del león
 y la lana del cordero.
 Pues si en una y otra esfera
 nacen no necesitados,
 vestidos y alimentados,
 tronco, ave, pez, bruto y fiera,
 ¿por qué desde su primera
 cuna ha de ser desigual
 el hombre a todos? (p. 1621)

En la comedia *Apolo y Climene*, ésta vive encerrada en palacio por órdenes de su padre Admeto a causa de un mal augurio. Su cautiverio es menos riguroso, pero sus palabras podrían ser las de Segismundo:

¿Qué ley, qué razón, qué fuero,
 naciendo hija tuya, pudo
 encarcelarme en naciendo?

Nacer viviendo a morir,
 en todos, señor, lo vemos;
 pero en mí sola se ve
 nacer a vivir muriendo.

[...]

Pues si la fiera, ave y pez
 nacen libres, ¿cómo el cielo
 permite que nazca yo
 sin el natural derecho
 del pez, el ave y la fiera?

[...]

¿Pues qué mucho, siendo yo
 racional, y brutos ellos,
 que a fuer de ave, pez y fiera,
 aspire a mar, monte y viento?³⁸⁴

Como en el monólogo de Segismundo, la confrontación *homo vs animalia* sirve para resaltar su dignidad y hacer ver la injusticia de la situación en la que se encuentra el personaje.

Sin embargo, entre las exposiciones de la *dignitas hominis* en la obra calderoniana, pocas tan notables como la que encontramos en el auto *La humildad coronada de las plantas*. El Cedro cuenta el proceso de la Creación y al llegar al hombre explica:

Jurado Príncipe de esta
 República, de este Imperio
 crió al hombre con más noble

³⁸⁴ *Obras completas*, 3 vols., Aguilar, Madrid, vol. I, edición, prólogo y notas de Ángel Valbuena Briones, 1959, pp. 1875-1876.

alma que todas pues vemos
 que la suya es vegetable
 y sensitiva, y sobre esto
 racional: la de los brutos
 un grado de estos tres menos,
 vegetable y sensitiva,
 y la del tronco, en efecto,
 solamente vegetable,
 porque uno a otro prefiriendo,
 crezca el árbol; crezca y sienta
 el bruto, y el hombre luego
 crezca, sienta y raciocine,
 que como a señor y dueño
 de todos le dio la noble
 porción del entendimiento. (pp. 391-392)

Como en ejemplos anteriores, el énfasis de la dignidad está puesto en la capacidad racional del hombre. Sin embargo, el hombre no debe olvidar su miseria, pues requiere de la Gracia para salvarse. Este don se revelará como el elemento fundamental en la concepción calderoniana de la *miseria/dignitas hominis*. Lo veremos claramente cuando analicemos *La vida es sueño* en su versión de auto sacramental; primero, sin embargo, nos ocuparemos de la comedia.

El monólogo de Rosaura con el que empieza *La vida es sueño* ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Entre ellas, me interesa ahora la planteada por Bruce M. Wardropper, que ve en el inicio de la obra una alegoría del parto, o sea, de la llegada del hombre al mundo³⁸⁵. El contexto es la queja de Rosaura a su llegada a Polonia:

³⁸⁵ Véase “Apenas llega cuando llega a penas”, *Modern Philology*, 57 (1960), pp. 240-244.

Mal, Polonia, recibes
 a un extranjero, pues con sangre escribes
 su entrada en tus arenas,
 y apenas llega cuando llega a penas.³⁸⁶

Ya aquí se deja ver la *miseria hominis*. Sabemos que uno de sus componentes principales es la idea de que las desgracias del hombre comienzan apenas sale del vientre materno. Recordemos el pasaje de la *Historia natural*, su fuente principal, en la versión de Francisco Hernández: “Al hombre sólo [la naturaleza] arroja el día de su nacimiento, desnudo, en la tierra desnuda, para que grite, lllore y derrame lágrimas y, éstas, luego, en el principio de la vida”³⁸⁷. La primera escena adquiere así dimensiones simbólicas: Polonia no es sólo Polonia, sino el mundo, y el extranjero, el hombre que, desde un punto de vista cristiano, es en verdad un extraño en la Tierra, un viajero (*homo viator*) camino de su verdadero hogar, como sostenía el Apóstol: “Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrenal se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombre, eterna, en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial” (2 *Corintios*, 5, 1-2).

Las primeras palabras de Segismundo en la obra son también una suerte de profesión de fe de la *miseria hominis*: “¡Ay, mísero de mí! ¡Y ay, infelice!” (v. 78); cuando Rosaura lo vislumbra en la torre apenas iluminada, se revela otro dato significativo: no está vestido, sino cubierto de pieles (“en el traje de fiera yace un hombre”, v. 96). Inmediatamente después, la acotación lo hace explícito: “*Descúbrese*

³⁸⁶ Vv. 17-20. Utilizo la edición de José M. Ruano de la Haza, Castalia, Madrid, 2000. Calderón emplea el mismo juego de palabras en otras obras. En un sentido teológico vinculado a la *miseria hominis*, en el auto sacramental *El pastor Fido*, donde los músicos lamentan la caída de la Naturaleza Humana: “¡Ay mísera belleza, / que apenas nace, cuando muere a penas!” (p. 1604).

³⁸⁷ VII, I, *op. cit.*

Segismundo con una cadena y la luz, vestido de pieles” (p. 91). El hombre vestido de salvaje (o sea, cubierto de pieles) es un personaje común en el teatro áureo y no faltan estudios sobre él³⁸⁸. “En líneas generales –observa Aurora Egido– ejemplifica al hombre en su estado animal, lejos de la civilización o del control de la razón”³⁸⁹. Que Segismundo aparezca en escena vestido de pieles significa que no es un hombre como los otros, sino que está degradado, que es casi un animal (de esta condición dará abundantes pruebas en la segunda jornada); si la razón es lo que diferencia esencialmente al hombre de las bestias y hace de él un ser civilizado, aparecer como desprovisto de ella da cuenta de un estado extremo de barbarie. El salvaje, a pesar de todo, no puede ser considerado un animal, pues *es* un hombre, pero un hombre que carece precisamente de aquello que lo coloca por encima de los brutos.

Habría, quizá, que reflexionar más detenidamente sobre los significados de los vestidos y las pieles, de las acciones de vestirse y despojarse, en el contexto de la *dignitas hominis* y el proceso de llegar a ser verdaderamente humano, tal y como lo entendían los humanistas³⁹⁰. Es importante que cuando Segismundo es trasladado al palacio, la primera escena en la que se nos muestra aparece siendo vestido por los criados (la acotación correspondiente indica: “*Salen músicos cantando, y criados dando de vestir a Segismundo, que sale como asombrado*”, p. 156). Los vestidos son el signo exterior de la civilización (sólo el salvaje se cubre únicamente con pieles); sin embargo, estos vestidos, en el caso de Segismundo, no serán el reflejo de una conducta racional, sino una mera

³⁸⁸ Véase, por ejemplo, Aurora Egido, “El vestido de salvaje en los autos sacramentales de Calderón” en *Serta philologica F. Lázaro Carreter*, 2 vols., Cátedra, Madrid, vol. II, 1983, pp. 171-186 y Fausta Antonucci, *El salvaje en la comedia del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra/Université de Toulouse, Pamplona/Toulouse, 1995.

³⁸⁹ Art. cit., p. 173.

³⁹⁰ Recordemos aquí únicamente el célebre “*humanitatem induere feritamque deponere*” de Petrarca en el proemio a *De vita solitaria* (*Opere latine*, 2 vols., a cura di Antonietta Bufano, UTET, Torino, vol. I, 1987, p. 270).

fachada. Su animalidad permanece intacta, como si se pretendiera humanizar a una bestia por el simple hecho de ponerle ropas. Cuando es devuelto a su encierro en la torre, lo vemos de nuevo cubierto de pieles (la acotación señala: “*Descúbrese Segismundo como al principio, con pieles y cadena, durmiendo en el suelo*”, p. 201); sin embargo, un cambio se ha operado en su interior:

Es verdad; pues reprimamos
 esta fiera condición,
 esta furia, esta ambición,
 por si alguna vez soñamos. (vv. 2148-2151)

Segismundo ha caído en la cuenta; el salvaje se ha humanizado. Seguirá cubierto de pieles hasta el final, pero sus acciones desmentirán su aspecto exterior. En un típico juego barroco de contradicciones y apariencias, Calderón invierte los términos habituales de la relación.

Vemos entonces cómo la *miseria hominis* comienza a mostrarse desde el principio mismo de la obra mediante diversos indicios (la queja de Rosaura, las primeras palabras de Segismundo, su vestuario); todo esto desembocará rápidamente en el célebre monólogo “Apurar, cielos, pretendo” (vv. 103-172) que constituye su exposición formal. Hemos repasado algunos antecedentes de dicho monólogo, lo que nos permite apreciarlo a la luz de una tradición bien establecida. Desde el primer verso (la invocación a los cielos), Calderón se inserta en ella (recordemos el inicio del monólogo del Leonido de Lope). Después viene el pasaje que más ha desvelado a la crítica; me refiero obviamente

a los versos: “pues el delito mayor / del hombre es haber nacido” (vv. 111-112)³⁹¹. Reyes anota que la idea es “por lo menos, tan antigua como la fábula de Sileno y Midas, y recuerda las lamentaciones de Job”³⁹². Algunos han visto en ellos una alusión al pecado original³⁹³; otros más bien la desesperación vital del hombre barroco expresada en una paradoja³⁹⁴. Quizá fue Marcel Bataillon el que primero los asoció con el famoso adagio erasmista³⁹⁵, opinión que luego ha sido repetida varias veces³⁹⁶. También se encuentra en Plinio, como hemos visto. Tratar de determinar con exactitud cuál haya sido la fuente de Calderón es un intento un poco vano. Como observa Ruano de la Haza en la nota correspondiente, la idea formaba parte del patrimonio erudito y probablemente hasta popular de la época. Lo importante para nosotros es que forma parte indiscutible de la *miseria hominis* y casi podríamos afirmar que allí donde se encuentre esta idea, se encuentra, cuando menos en germen, ella misma.

Todo el monólogo se encuentra recorrido por un sentimiento de culpa: “¿qué más os pude ofender / para castigarme más?” (vv. 117-118). La comparación entre el ave, el bruto, el pez, el arroyo y el hombre (de la que hemos repasado algunos antecedentes) sirve para resaltar el estado en que se encuentra el protagonista y la injusticia que padece. Segismundo tiene más alma, mejor instinto, más albedrío y más vida que ellos, pero paradójicamente carece de la libertad de que gozan.

³⁹¹ Véase Alberto Porqueras Mayo, “Más sobre Calderón: ‘Pues el delito mayor del hombre es haber nacido’”, *Segismundo*, 1 (1965), pp. 275-299.

³⁹² Art. cit., p. 185.

³⁹³ Augusto Cortina en la nota correspondiente a estos versos en su edición (Espasa-Calpe, Madrid, 1955).

³⁹⁴ Véase F. S. Escribano, “Sobre el origen de ‘el delito mayor / del hombre es haber nacido’ (*La vida es sueño*, I, 111-112), *Romance Notes*, 3 (1962), pp. 50-51.

³⁹⁵ En *Erasmus y España*, *op. cit.*, n. 5, p. 283. El adagio en cuestión (“Lo mejor es no nacer”) véase en *Adagios, Obras escogidas*, *op. cit.*, pp. 1087-1088.

³⁹⁶ Hay, sin embargo, una diferencia crucial entre que lo mejor sea no nacer (*optimum non nasci*) y que nacer sea en sí un delito.

Segismundo se encuentra a medio camino entre la animalidad y la humanidad, la *feritas* y la *humanitas*³⁹⁷. En la primera y, sobre todo, segunda jornada (salvo al final) su lado animal es el que lleva la mejor parte, pero luego va despojándose de él y “revistiéndose” de humanidad. *La vida es sueño* es de hecho la historia de su progresiva humanización, de su conquista de la *humanitas*, pues ésta –como sabían los humanistas– no es un bien innato al hombre, sino algo que debe lograr mediante un esfuerzo conciente. Segismundo se presenta así como la prueba viva de que no se nace humano: se llega a serlo³⁹⁸.

En este contexto, la *dignitas hominis* aparece también relacionada a otro de los temas principales de *La vida es sueño*: el vencimiento de sí mismo. De ascendencia estoica, con una larga tradición en la ascética cristiana y particularmente caro al pensamiento barroco, éste consiste en el triunfo al interior del hombre de la virtud y la razón sobre los apetitos y las pasiones. En la obra se ejemplifica con claridad en la transformación de Segismundo de hombre-fiera a hombre plenamente humano, de la que su actitud final hacia Rosaura y su padre representa la máxima prueba. El vencimiento de sí mismo, que comienza por el autoconocimiento, constituye la última etapa en la adquisición de la *dignitas hominis*.

Antes de que esto ocurra, sin embargo, cuando Segismundo se entera de que es príncipe (de su *dignidad* real), se ve arrastrado por la vanidad y la soberbia. Cree que todo le está permitido y que no debe rendir cuentas a nadie (dice a Clotaldo: “¿qué tengo

³⁹⁷ El texto hace un continuo énfasis en esa doble condición animal/hombre del héroe. En su primer encuentro con Rosaura, declara: “soy un hombre de las fieras / y una fiera de los hombres” (vv. 211-212); al confrontar a su padre, tras haber arrojado al criado por la ventana, parece asumirla por completo, incluso con cierto orgullo: “pero ya informado estoy / de quién soy y sé que soy / un compuesto de hombre y fiera” (vv. 1545-1547).

³⁹⁸ Sobre el humanismo calderoniano, véase los últimos dos capítulos (“Mythology and humanism” y “The destiny of man”) de Alexander A. Parker, *The mind and art of Calderón*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 340-359.

más que saber, / después de saber quién soy, / para mostrar desde hoy / mi soberbia y mi poder?”, vv. 1295-1299). Es desde luego esta soberbia lo que provocará su caída.

Éste es el punto clave en la exposición calderoniana de la *miseria/dignitas hominis*, ya adelantado cuando repasamos otros ejemplos en su obra. Segismundo (en este caso símbolo del Hombre) posee, en efecto, una dignidad especial, pero al descubrirla no hace buen uso de ella; en lugar de asumirla como un honor y una responsabilidad, se envanece y se vuelve despótico. El equilibrio necesario entre la conciencia de la *miseria* y la conciencia de la *dignitas* se rompe. Al creerse demasiado grande se vuelve de hecho más miserable que nunca. Su error, su pecado, es el mismo del primer hombre (cuando se desengaño y caiga en cuenta de que todo lo estrictamente humano es vanidad y que sólo en lo eterno hay verdadera grandeza, entonces se mostrará a la altura de la dignidad que le corresponde). El trasfondo filosófico-teológico de este planteamiento se hace evidente en el auto sacramental³⁹⁹.

Alexander A. Parker tenía razón cuando señalaba que el auto de *La vida es sueño* no es sencillamente la comedia puesta “a lo divino”. Tenía razón también cuando, años después, puntualizó diciendo que debía haber enfatizado más la relación temática-estructural entre ambas⁴⁰⁰. Esto es cierto, al menos, en el caso específico de la *miseria/dignitas hominis*⁴⁰¹.

En el auto, el Hombre sustituye a Segismundo; no ya un individuo, sino la especie. La aparición en escena del Hombre es similar a la del héroe de la comedia. En

³⁹⁹ Véase Eugenio Frutos, *op. cit.*, y Enrique Rull, *Arte y sentido en el universo sacramental de Calderón*, Reichenberger/Universidad de Navarra, Kassel/Pamplona, 2004.

⁴⁰⁰ Véase *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Ariel, Barcelona, 1983, pp. 191 y 218.

⁴⁰¹ Escrito en una primera versión poco tiempo después de la comedia, Calderón volvió a él casi cuarenta años más tarde (se representó en 1673). Utilizo, desde luego, la versión definitiva.

ella volvemos a encontrar las pieles, cuyo simbolismo ya hemos comentado. La acotación correspondiente dice: “Descúbrese un peñasco y EL HOMBRE, vestido de pieles, y LA GRACIA, con un hacha”⁴⁰². La novedad aquí, desde luego, es la comparecencia de este nuevo personaje cuyo papel resultará decisivo. Es justamente la Gracia⁴⁰³ la que comunica al Hombre su origen divino: “Hombre, imagen de tu Autor” (v. 642).

No obstante, apenas creada, una duda atormenta a la nueva criatura: “qué soy, qué seré, o qué fui” (v. 651). Esta pregunta se repetirá obsesivamente a lo largo del auto. No hace falta volver a traer a colación aquí la importancia del socratismo cristiano. En la ardua senda del autoconocimiento, el Hombre cuenta con la ayuda de la Luz de la gracia (“Sigue esta luz, y sabrás / de ella lo que fuiste y eres”, vv. 652-653), aunque queda claro que su destino está en sus manos. Para Alexander Parker: “It is clearly stated that Light here is man’s knowledge of himself and of the purpose of his existence: Light in short is what will bind Man to the will of God in the harmony of Creation”⁴⁰⁴. Y más importante aún: “Man’s self-knowledge, which he acquires through the light of Grace, embraces two extremes: his nothingness and his greatness”⁴⁰⁵.

Si el hombre logra alcanzar el punto medio entre la conciencia de su bajeza y la de su grandeza, entre la de su miseria y la de su dignidad, entonces –y sólo entonces– sabrá quién es. El autoconocimiento es entonces el principio de la salvación, pero para ello requiere el auxilio divino.

⁴⁰² *Autos sacramentales*, 2 vols., prólogo, edición y notas de Ángel Valbuena Prat, La Lectura, Madrid, vol. I, 1942, p. 149. Todas las citas provienen de esta edición.

⁴⁰³ El *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón* de Ignacio Arellano da la siguiente definición: “es don gratuito que da Dios sin que el hombre lo merezca, y la gracia es la que constituye en meritorias las obras del hombre” (Universidad de Navarra/Reichenberger, Pamplona/Kassel, 2000, s. v., Gracia).

⁴⁰⁴ *Op. cit.*, p. 358.

⁴⁰⁵ *Loc. cit.*

En los primeros parlamentos del Hombre, es fácil reconocer los elementos de la *miseria hominis*. Por ejemplo, la invalidez del hombre al nacer: “¡Oh, qué torpe el paso / primero doy!” (vv. 659-660). Su monólogo (vv. 662-711) repite las quejas de Segismundo. Así como en la comedia los criados eran los encargados de civilizarlo simbólicamente vistiéndolo, en el auto los cuatro elementos cumplen esta tarea con el Hombre (en ambas escenas, por cierto, se escucha música, otro elemento civilizador). Frente a estos honores, el Hombre no puede sino preguntarse de nuevo: “quién soy, quién fui / o quién seré” (vv. 850-851). El Entendimiento es el encargado de recordarle su miseria esencial: “polvo fuiste, polvo eres, / y polvo después serás” (vv. 853-854). El Albedrío, por su parte, le hace ver su dignidad, pero mostrándose un tanto frívolo:

(Al Entend.) Ya que en su servicio estás,
¿para que afligirle quieres,
sin ver cuánto escandaliza
que pase tu mal humor
el que es Jueves del Señor
a Miércoles de Ceniza?

(Al Hombre.) Si fuiste polvo, ya eres
la más perfecta criatura
que vio del sol la luz pura;
y pues a todos prefieres,
no sólo en lo humano, no
sólo en lo racional, pero
en ser príncipe heredero,
del rey, que hoy te declaró,
goza la felicidad,
sin que te entristezca nada. (vv. 855-870)

El Albedrío es presentado desde el comienzo del auto como el que hará caer al Hombre, el que lo hará olvidar su miseria y perderse por la soberbia. Al admirarse de su propia belleza, el Entendimiento lo amonesta: “si de él [Dios] recibiste / la perfección que te ilustra, / ¿de qué te glorías, supuesto / que la gozas sin ser tuya?” (vv. 999-1002). La conclusión es que no hay dignidad humana que no provenga de Dios; el Hombre, por sí solo, no es nada, depende enteramente de la Gracia⁴⁰⁶.

Cuando, tras su desobediencia, el Hombre es rescatado por la Sabiduría (el Hijo) mediante la unión hipostática (“pues la humanidad conjunta / a la Sabiduría, como / hipostáticas se unan, / satisfacción infinita / tendrá la infinita culpa”, vv. 1353-1357), la trascendencia de este don gratuito se manifiesta claramente. La Luz vuelve a brillar para él. El Hombre es confirmado en la Gracia y desposado con ella. El Poder (el Padre) le recuerda:

Hombre que hice a imagen mía,
 Yo te saqué de la tierra;
 en real alcázar te puse;
 perdióle tu inobediencia;
 a la tierra te volví,
 y vuelvo a buscarte en ella,
 donde, cobrado en mi Gracia,
 quiero que tu esposa sea.
 Mira, pues, lo que me debes. (vv. 1898-1906)

⁴⁰⁶ De aquí que llame la atención que algunos críticos, aun reconociendo la importancia de la gracia, señalen que en Calderón la *dignitas hominis* está fundada en el hombre mismo (véase, por ejemplo, Hidalgo-Serna, art. cit., p. 19). Más atinada parece la opinión de Alberto Gil: “Cualquier intento de concebir la propia dignidad desligándose de esta dependencia de Dios llevará al hombre irremediamente a la destrucción” (art. cit., p. 91). De hecho, en ningún autor de trasfondo cristiano (y ciertamente no en Calderón) la *dignitas* está realmente basada en el hombre mismo.

El Hombre debe saber ahora exactamente quién es; por encima de quién está y por debajo de quién; cuál es su dignidad y a quién se la debe, sin olvidar jamás su miseria. El papel de Calderón en la historia de la *miseria/dignitas hominis* fue precisamente el de señalarle su justo lugar y recordarle “lo que hay de hombres a fieras” (v. 1434), pero, no menos, *lo que va del hombre a Dios*.

3. BALTASAR GRACIÁN Y *EL CRITICÓN*

El tema de Gracián, como bien vio Alfonso Reyes en uno de los primeros ensayos escritos sobre la obra del jesuita⁴⁰⁷, es uno solo: la educación del hombre. Todos sus libros, desde *El héroe* hasta *El Criticón*, constituyen una pedagogía cuyo objetivo es hacer al hombre plenamente humano –o, para decirlo gracianamente, “persona”– y, en última instancia, llevarlo a los límites de la perfección convirtiéndolo en modelo de prudencia, discreción, gusto, ingenio, sabiduría y demás virtudes gracianas. Mediante los “primores” de *El héroe*, los “realces” de *El discreto*, los aforismos del *Oráculo*, los discursos de la *Agudeza*, las “crisis” de *El Criticón* y, a su manera, las meditaciones de *El comulgatorio* (anomalía religiosa dentro de una obra más bien secular) el fin perseguido es el mismo: cultivar al hombre, refinar su naturaleza a través del arte⁴⁰⁸ y, en los mejores casos, elevarlo a la excelencia (pues está claro, por lo demás, que el autor no escribe para todos, sino para una minoría de hombres singulares).

En este afán pedagógico, como ha puesto de relieve Aurora Egido⁴⁰⁹, Gracián se revela como heredero directo del Humanismo, una de cuyas máximas convicciones era justamente que el hombre se hacía mejor a través del estudio; que, de hecho, sólo mediante él se alcanzaba plenamente la *humanitas*, en la que la calidad moral era el

⁴⁰⁷ Véase “Gracián”, *Capítulos de literatura española (Primera serie)*, La Casa de España en México, México, 1939, p. 231.

⁴⁰⁸ “*Naturaleza y arte, materia y obra*. No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio; a lo malo socorre y lo bueno lo perfecciona. Déjanos comúnmente a lo mejor la naturaleza: acojámonos al arte. El mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la cultura. Todo hombre sabe a tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección” (*Oráculo manual*, XII, *Obras completas*, 2 vols., edición de Emilio Blanco, Turner, Madrid, vol. II, 1993, p. 197; salvo *El Criticón*, todas las citas de las obras de Gracián remiten a esta edición).

⁴⁰⁹ Véase *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián, op. cit.*, pp. 14-15. Sobre la *miseria/dignitas hominis* en Gracián, véase también Helmut Jansen, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Droz/Minard, Génève/Paris, 1958, pp. 173-179 y Alfonso Moraleja Juárez, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, UAM Ediciones, Madrid, 1999, pp. 121-124.

resultado de la educación, como lo explica Critilo al referir su vida en las primeras páginas de *El Criticón*, la magna obra alegórica en la que el autor intentó trazar un cuadro que abarcara la totalidad de la vida del hombre:

Viéndome sin amigos vivos, apelé a los muertos, di en leer, comencé a saber y a ser persona (que hasta entonces no había vivido la vida racional, sino la bestial), fui llenando el alma de verdades y de prendas, conseguí la sabiduría y con ella el bien obrar, que ilustrando una vez el entendimiento, con fazilidad endereza la ciega voluntad: él quedó rico de noticias y ella de virtudes.⁴¹⁰

Sin embargo, el mundo que habita Gracián dista de ser el mundo optimista y confiado de los humanistas que todavía alcanzamos a ver en Pérez de Oliva; el suyo, el mundo del Barroco, se encuentra sumergido en plena crisis y está lleno de trampas y espejismos. La fe en las capacidades del hombre, en su dignidad, en que basta una resuelta disposición de saber para que el mundo nos revele sus misterios, se encuentra seriamente vulnerada. Ese malestar antropológico, como explicó Maravall, proviene en buena parte del hueco que dejaron las desmesuradas ambiciones del Renacimiento⁴¹¹. Hemos visto cómo en España, desde Cervantes de Salazar por lo menos, ese desbordado optimismo comenzó a cuestionarse a sí mismo y se encuentra ya en crisis en la obra de fray Luis de León; ésta alcanza algunos de sus momentos más agudos en Quevedo y busca angustiosamente una solución en Calderón. El de Gracián, desde un punto de vista completamente diferente al de este último, más bien apartado de la religión, constituye otro intento de respuesta al problema.

⁴¹⁰ I, IV, edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 2001, p. 109. En adelante sólo indico libro, crisis y número de página entre paréntesis.

⁴¹¹ Véase *La cultura del Barroco, op. cit.*, p. 318.

El mundo para Gracián fue siempre fuente de misterios y desconfianza. Nada es lo que parece y hay que redoblar la atención para conocer la verdadera naturaleza de las cosas y, sobre todo, de los hombres, más aún en los aciagos tiempos que corren⁴¹². En una fórmula cara al jesuita, “todo anda en cifra”⁴¹³:

Discurrió bien quien dixo que el mejor libro del mundo era el mismo mundo, cerrado cuando más abierto; pieles estendidas, esto es, pergaminos escritos llamó el mayor de los sabios a esos cielos, iluminados de luzes en vez de rasgos y de estrellas por letras. Fáciles son de entender esos brillantes caracteres, por más que algunos los llamen dificultosos enigmas. La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de las texas abaxo, porque como todo ande en cifra y los humanos coraçones estén tan sellados y inescrutables, asegúroos que el mejor letor se pierde. (III, IV, p. 611)

Porque Gracián habla, claro, del mundo “civil” o humano, al que la depravada naturaleza del hombre ha echado a perder sembrándolo de vicios, errores y engaños, que lo que es el mundo natural, creado por Dios, no admite ninguna tacha:

Todo cuanto obró el supremo Artífice está tan acabado que no se puede mejorar; mas todo cuanto han añadido los hombres es imperfecto. Crióle Dios muy concertado y el hombre lo ha confundido... Visto has hasta ahora las obras de la naturaleza y admirádo las con razón; verás de hoy en adelante las del artificio, que te han de espantar. Contemplado has las obras de Dios; notarás las de los hombres y verás la diferencia (I, V, p. 114).

⁴¹² “Más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete, y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados” (*Oráculo*, I, p. 193).

⁴¹³ Lo declaraba ya en *El héroe*: “La valentía, la prontitud, la sutileza de ingenio, sol es de este mundo en cifra, si no rayo, vislumbre de la divinidad” (III, p. 12).

A esta realidad en permanente ocultamiento, Gracián opone la “contracifra”⁴¹⁴, recurso del arte de saber leer el mundo y desvelar sus enigmas cuya meta final es el Desengaño, hijo de la Verdad, que la corrupción humana ha arrinconado en el último trecho de la vida cuando debía estar en el primero, como Critilo y Andrenio comprueban en las últimas jornadas de su viaje (III, V). En este mundo de apariencias, es preciso ser un zahorí, figura predilecta de la mentalidad barroca, aquel capaz de penetrar en lo oculto y “mirar por dentro”⁴¹⁵, como recomendaba ya en *El discreto*⁴¹⁶.

La archibarroca noción del desengaño⁴¹⁷, ese desencantarse del mundo y ver las cosas como son en realidad, encuentra en Gracián una de sus mayores elaboraciones. Es patrimonio común de la época, naturalmente, pero en los grandes autores, más allá del lugar común, suele adquirir una forma específica. El desengaño graciano no es el angustioso, desesperado, de Quevedo (“ ‘¡Ah de la vida!’ ... ¿Nadie me responde?”⁴¹⁸) ni el profundamente religioso de Calderón, que lo lleva a refugiarse en la fe (el famoso “acudamos a lo eterno” de *La vida es sueño*, v. 2982). Nada más alejado, por otra parte, de Gracián que la concepción ascética, aquella que implicaría una absoluta renuncia al mundo o la vida en sociedad. Por el contrario, en su obra el desengaño está estrechamente vinculado a la idea de acción: desengañarse es de hecho el requisito indispensable para comenzar a actuar con prudencia (“*Varón desengañado*: cristiano sabio, cortesano

⁴¹⁴ Véase la entrada “Descifrar” en el muy útil *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino y Emilio Blanco (coords.), Cátedra, Madrid, 2005.

⁴¹⁵ Véase Karl Alfred Blüher, “ ‘Mirar por dentro’: el análisis introspectivo del hombre en Gracián” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, Colloquium Verlag, Berlín, 1991, pp. 203-217.

⁴¹⁶ “Hay zahories de entendimiento que miran por dentro de las cosas, no paran en la superficie vulgar, no se satisfacen de la exterioridad, ni se pagan de todo aquello que reluce; sirveles su criticque de inteligente contraste para distinguir lo falso de lo verdadero” (XIX, p. 162).

⁴¹⁷ Véase al respecto Antonio Quiros Casado, “El tema del desengaño en el pensamiento barroco hispano” en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, edición de Antonio Herrera Soriano, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, pp. 567-595.

⁴¹⁸ 2, *Obra poética*, 3 vols., edición de José Manuel Blecua, Castalia, Madrid, vol. I, 2001.

filósofo... siempre el desengaño fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza”, *Oráculo manual*, C, p. 228).

Alejado, pues, del pesimismo que lleva a la desesperanza o la parálisis, el desengaño graciano es el detonante de la acción prudente, el punto de partida del buen vivir. Es necesario procurarlo cuanto antes y no esperar a que sea demasiado tarde: “Muere el hombre cuando había de comenzar a vivir, cuando más persona, cuando ya sabio y prudente, lleno de noticias y experiencias, sazonado y hecho, colmado de perfecciones, cuando era de más utilidad y autoridad a su casa ya su patria: así que nace bestia y muere muy persona” (III, XI, p. 763)⁴¹⁹.

El concepto de Gracián del hombre y del mundo no es, desde luego, optimista (el primero vive engañado y engañando, y ha puesto al segundo al revés⁴²⁰, poblándolo de mentiras y simulaciones), pero sólo superficialmente podríamos calificarlo como verdaderamente pesimista, como lo advierte Emilio Lledó⁴²¹. En el fondo, Gracián conserva la fe humanista en el hombre, la convicción de que es posible mejorarlo a través de la educación y de esta forma recomponer el mundo⁴²². Sólo que su confianza no es, no puede ser, la de los primeros humanistas, como ha señalado Aurora Egido:

⁴¹⁹ Sobre el tema de la muerte en *El Criticón*, véase Robert Jammes y Marc Vitse, “La peur de la mort dans le *Criticón* de Gracián” en *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or. Littérature et iconographie*, études réunies et présentées par Augustin Redondo, Publications de La Sorbonne, Paris, 1993, pp. 113-121.

⁴²⁰ Sobre esta típica imagen barroca, véase Augustin Redondo, “Monde à l’envers et conscience de crise dans le *Criticón* de Baltasar Gracián” en *L’image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, études réunies et présentées par Jean Lafond et Augustin Redondo, J. Vrin, Paris, 1979, pp. 83-97.

⁴²¹ “No hay pesimismo en Gracián. *El Criticón* es una de las obras más afirmativas de la literatura española. Gracián no condena ni a la naturaleza, ni mucho menos, al hombre, sino aquella máscara desfigurada que ha ocupado, por varias razones tácitas en Gracián, el puesto del hombre, y aquella superficie opaca que impide ver el rostro, no deforme, del mundo” (“Lenguaje y mundo literario en *El Criticón* de Gracián”, *Imágenes y palabras*, Taurus, Madrid, 1998, p. 325).

⁴²² En el personaje del Cortesano, que muestra a Critilio y Andrenio la rueda del Tiempo, Gracián hace explícita su confianza de que no todo está perdido. A las quejas de Andrenio, responde: “Buen

El paso de los años transformó considerablemente los ideales humanísticos. La corriente escéptica... fue signo de los cambios habidos respecto a ello. Pero Gracián fue algo más que un escéptico al modo de Montaigne. Su visión desengañada daría un gran giro... con *El Criticón*, donde sus puntos de mira sobre el mundo son demoledores, aunque la fe en las artes liberales y el papel que la sabiduría tiene en la misma salvación del hombre no dejan de aparecer como el mejor rescoldo de la hoguera humanística, en la que con tanta fuerza ardiera la idea de inmortalidad.⁴²³

Gracián conoce demasiado bien el mundo y las limitaciones del hombre como para lanzarse a hacer despreocupadamente un panegírico lleno de entusiasmo y admiración. Cree que el ser humano puede superarse, que puede incluso convertirse en una especie de superhombre —el “héroe” graciano—, pero para lograrlo hace falta ahora mucho más de lo que se necesitaba antes. Es preciso redoblar el estudio, la atención, el ingenio, la prudencia, la sabiduría. A formar este “varón máximo”, cima de la *dignitas hominis*, se encamina toda su obra.

Miseria y dignitas hominis no son en *El Criticón*, suma del pensamiento graciano, meros accesorios retóricos, sino uno de los temas en los que se funda la obra y que el autor desarrolla a lo largo de sus tres partes. Al inicio nos encontramos a Critilo, náufrago, prorrumpiendo en las siguientes lamentaciones:

¡Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no habías de acabar!
No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde,
tarde te recupera: desde hoy te estimaría como a perdida. Madrastra se mostró la

remedio, ser prudente, abrir el ojo y dar ya en la cuenta. ¡Ea, alégrate!, que aún volverá la virtud a ser estimada, la sabiduría a estar muy valida, la verdad amada y todo lo bueno en su triunfo” (III, X, p. 756).

⁴²³ *Op. cit.*, p. 75.

naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir: allí porque no se perciban los bienes que se reciben, y aquí porque se sientan los males que se conjuran... Todo cuanto inventó la industria humana ha sido perniciosamente fatal y en daño de sí misma: la pólvora es un horrible estrago de las vidas, instrumento de su mayor ruina, y una nave no es otro que un ataúd anticipado. (I, I, p. 66)

Ahí tenemos, de entrada, la *miseria hominis* clásica representada por algunos de sus *topoi* característicos: la naturaleza como madrastra y la industria del hombre vuelta contra sí mismo ejemplificada en los peligros de la navegación. No obstante, apenas un poco después, tras el rescate de Critilo por Andrenio, se asoma la *dignitas* a través del elogio del lenguaje: “Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa. Habla, dixo el filósofo, para que te conozca... De suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los coraçones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas” (I, I, pp. 68-69). La razón, que eleva al hombre por encima de los animales, se refleja ante todo en el uso de la palabra.

A lo largo de toda la novela, Gracián irá contrapunteando hábilmente ambas nociones, pero lo importante, como hemos señalado, es que éstas no serán sólo parte de su entramado retórico, sino que la alegoría misma se irá desarrollando alrededor de ellas. No exento de caídas y retrocesos, el peregrinaje de Critilo y Andrenio es un peregrinaje en pos de la plena realización de la *dignitas hominis*. Para llegar a ella, sin embargo, habrán de conocer primero diversas facetas de la *miseria*. Ambas forman parte de esa visión más amplia del hombre y el mundo que hemos venido delineando, pero en la que es necesario ahondar para comprenderlas realmente.

Una de las primeras cosas que llama la atención al lector de Gracián, rasgo unánimemente resaltado por la crítica, es la secularidad de su mundo (excepción hecha, por supuesto, de *El comulgatorio*, cuya anomalía ya observamos). Está claro que hay un trasfondo religioso detrás de toda la obra del jesuita que puede verse aquí y allá, y que no cabe dudar, como se ha hecho a veces, de la sinceridad de su fe. Sin embargo, pareciera que, una vez admitidas todas las verdades trascendentes de la religión, prescindiera de ellas y se ocupara casi exclusivamente de los asuntos humanos.

Una de las claves para entender su postura se encuentra en una de las máximas más enigmáticas y discutidas del *Oráculo*. Me refiero, naturalmente, a la 251:

Hanse de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos: regla de gran maestro, no hay que añadir comento.
(p. 286)

(Uno se siente tentado a entender la última frase como una broma genial de Gracián, pues si algún aforismo necesitaba comentario era justamente éste; dígalos si no la crítica⁴²⁴). El “gran maestro”, desde luego, es San Ignacio, en cuya obra está inspirado el aforismo⁴²⁵. Éste no se encuentra tal cual en los escritos del padre de la Compañía, pero la idea básica aparece en una carta enviada a Francisco de Borja en septiembre de 1555 a propósito de alguno de los colegios de la orden:

⁴²⁴ Véase, entre otros, Manfred Hinz, *I mezzi umani e i mezzi divini. Cinque commenti a Baltasar Gracián*, Bulzoni Editore, Roma, 2005, pp. 81-118 y Georg Eickhoff, “Die ‘regla de gran maestro’ des *Oráculo manual* im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *op. cit.*, pp. 111-125.

⁴²⁵ Véase Ignacio Elizalde, “Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola”, *Manresa*, 52 (1980), pp. 235-248 y Francisco Maldonado de Guevara, *Lo fictivo y lo antífictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola y otros estudios*, Universidad de Granada, Granada, 1954, pp. 1-60 (el primero retoma básicamente los discutibles puntos de vista del segundo).

Mirando a Dios N. S. en todas las cosas, como le place que yo haga, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios N. S., sin quererme ayudar de lo que me ha dado, por parezeme en el Señor nuestro que devo usar de todas dos partes, desseando en todas cosas su mayor alabanza y gloria, y ninguna otra cosa; ordené que los principales de la casa se juntassen en uno para que más in Domino se viesse lo que se debía hazer cerca el collegio y scholares del...⁴²⁶

El P. Ribadeneyra resalta esta actitud del santo en por lo menos dos ocasiones.

Primero en la *Vida* y después en el *Tratado sobre el modo de gobernar*:

Quien le veía emprender cosas sobre sus fuerças juzgava que no se gobernava por prudencia humana, sino que estribava en sola la providencia divina; mas en ponerlas por obra y llevarlas adelante usava todos los medios posibles para acabarlas; pero esto hazía con tal recato, que la esperança de salir con ellas no la ponía en los medios humanos que tomava como instrumentos de la suave providencia de Dios nuestro Señor, sino en solo el mismo Dios, que es autor y obrador de todo lo bueno.⁴²⁷

En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usava de todos los medio humanos para salir con ellas, con tanto cuydado y eficacia, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal manera confiava en Dios y estava pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomava no fueran de algún efeto.⁴²⁸

⁴²⁶ Sancti Ignatii de Loyola, *Epistolae et instructiones*, 12 vols., Typis Gabrielis López del Horno, Matriti, vol. IX, 1909, p. 626.

⁴²⁷ *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, 4 vols., edidit Candidus de Dalmases, Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae, vol. IV, 1965, pp. 883 y 885.

⁴²⁸ *Ibid.*, vol. III, 1960, p. 631.

Las citas nos permiten ver una posible línea de evolución del pensamiento ignaciano original al condensado aforismo de Gracián. Aunque la idea parece esencialmente la misma, hay un verdadero *saltum mortale* entre ambos extremos.

En San Ignacio la intención es clara: no podemos esperar que el buen resultado de una acción dependa enteramente de los medios, sean los que sean (dentro de la esfera de lo humano, se entiende), que utilicemos para lograrlo; nuestra confianza debe estar siempre puesta en Dios. Sin embargo, tampoco podemos dejárselo todo a Él: debemos echar mano de los recursos que nos ha dado para llevar a buen término nuestros propósitos. Dios quiere que hagamos las dos cosas. Todo, por supuesto, *ad maiorem gloriam*.

Significativamente, el primer texto de Ribadeneyra aparece en el capítulo dedicado a elogiar en San Ignacio la cualidad que se convertirá en una de las virtudes gracianas por excelencia: la prudencia. Se alaba su determinación y variedad de recursos para llevar a cabo empresas difíciles, pero se subraya que para él los medios humanos eran simples instrumentos de la providencia divina y que ponía toda su esperanza en Dios. El segundo texto se acerca más a la máxima del *Oráculo*. A diferencia de los dos anteriores, menciona primero los medios humanos y utiliza la frase “como si”, que Gracián llevará un paso más allá. No obstante, se resalta el contexto de “las cosas del servicio de nuestro Señor” (amplio marco que en el pensamiento ignaciano abarca prácticamente todas las obras humanas) y vuelve a remarcarse su fe.

Gracián retoma entonces una idea original de San Ignacio, pero la utiliza, para empezar, en un libro eminentemente práctico destinado a saber cómo conducirse en el mundo (y “¿de qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir hoy es el verdadero

saber”; CCXXXII, p. 280). La despoja de sus acentos religiosos (nada dice de mirar siempre a Dios, confiar en la Providencia o actuar a Su servicio), invierte el orden original al colocar primero los medios humanos (enfatiéndolos) y al “como si” de Ribadeneyra agrega un “no” que, así sea hipotéticamente, pone por un momento en duda la existencia de los medios divinos⁴²⁹. De este modo, Gracián subvierte el precepto ignaciano. Aconseja a aquel que aspire a dominar el arte de la prudencia (al que también ha aconsejado vestir a veces la piel de la vulpeja o “no ser todo columbino”) que no se abandone a los medios divinos; aún más: que procure alcanzar sus fines con los que el hombre tiene a su alcance como si aquellos no existieran. Ciertamente la otra parte de la máxima afirmará lo contrario, pero en este caso el orden de las proposiciones importa y la mayor parte del peso recae en la primera (la segunda, incluso, podría dar la impresión de ser una concesión necesaria). Esto no hace de Gracián una especie de Maquiavelo (que provocaba en el jesuita, como en tantos tratadistas morales y políticos de la época, una mezcla de rechazo y fascinación), pues el primero buscará siempre, no sin dificultades, armonizar la virtud cristiana con la vida en el siglo, sino que le hace advertir la necesidad, en el complejo mundo en que vive, de acudir a todos los medios humanos posibles para llevar a cabo las cosas sin esperar, como quizá podría haber ocurrido en tiempos mejores, que Dios se encargue de todo.

Dicha actitud, según J. A. Maravall, procede en última instancia del carácter autónomo de la moral en el autor de *El Criticón*:

⁴²⁹ No creo posible adjudicar esto a “descuido” o mero “afán de concisión”, como sugirió Maldonado de Guevara (véase *op. cit.*, pp. 48-49); estoy de acuerdo, en cambio, en que el aforismo tal como está ciertamente resultaba “peligroso” (p. 53).

Gracián construye la moral en el plano de la mundanidad, sobre la mera experiencia del humano, avanzando hasta el límite en que éste quede situado y dispuesto para la religión. De ahí que Gracián suprima toda referencia a la religión, para dejar en sus simples límites la experiencia de la moral... Dedicando a la confianza en los medios divinos una de sus obras, *El comulgatorio*, escribe todas las demás para explicarnos el autónomo desenvolvimiento de la conducta humana en la esfera netamente diferenciada de la existencia terrenal⁴³⁰

El mundo de Gracián, en suma, y en especial el de *El Criticón*, es básicamente *este* mundo, el mundo conflictivo y problemático de los hombres. Aquí, fundamentalmente, es donde habrá de resolverse la cuestión vital de su miseria y su dignidad.

El tema, siguiendo la larga tradición que hemos venido repasando, surge de la necesidad de autoconocimiento. Andrenio, que representa al hombre en estado natural, cuenta a Critilo las angustias que experimentaba al respecto mientras vivía encerrado en la caverna con los animales:

“Yo –dixo– ni sé quién soy, ni quién me ha dado el ser, ni para qué me lo dio: ¡qué de veces, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso!... ¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo?, ¿quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado” (I, I, pp. 70 y 71).

La duda ontológica del ser o no ser en Gracián (a diferencia de su contemporáneo Descartes, que acudía a la operación abstracta del pensar) se resuelve, primero, mediante la constatación concreta de la vida y, después, de la facultad de conocer: vivo y conozco,

⁴³⁰ “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1975, pp. 212 y 214.

luego existo. Resuelta la cuestión del ser, el problema se personaliza (soy, en efecto, pero quién soy) y repite las preguntas que sólo podrán ser contestadas desde la esfera de la religión: quién y para qué me dio el ser.

El resto del discurso inicial de Andrenio, mediante la comparación con los animales, comienza a apuntar los rasgos de la *miseria/dignitas hominis*, pero en términos que podrían haber sido compartidos por cualquier pagano:

¿Soy bruto como éstos? Pero no, que observo entre ellos y entre mí palpables diferencias: ellos están vestidos de pieles; yo desabrigado, menos favorecido de quien nos dio el ser. También experimento en mí todo el cuerpo muy de otra suerte proporcionado que en ellos: yo río y yo lloro, cuando ellos aúllan; yo camino derecho, levantando el rostro hacia lo alto, cuando ellos se mueven torcidos y inclinados hacia el suelo (I, I, p. 71)

A partir de su salida de la cueva, al contemplar las maravillas que constituyen el “gran teatro del universo”, va reconociendo la existencia de un Creador, “tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí” (I, III, p. 94). En esta certeza es reafirmado por Critilo, que a cada paso del asombrado discurso de Andrenio subraya la providencia y sabiduría de quien así dispuso todo. Sin embargo, este Dios oculto no es distintamente el Dios del cristianismo. Ni una palabra se dice aquí, por ejemplo, sobre la Salvación o la Santísima Trinidad.

La *dignitas hominis* en Gracián, no obstante, tiene como base un presupuesto cristiano: todo ha sido hecho para el hombre y él es una suerte de lugarteniente de la creación. El narrador, al referir la repartición del mundo al principio de la crisis segunda, cita las palabras del supremo Artífice:

Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre! (aquí hablando con él), que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. Señor has de ser de todas las cosas criadas, pero no esclavo de ellas; que te sigan, no te arrastren. Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y pasando de las criaturas al Criador. (p. 75)

Esta posición del hombre, a cuyo servicio están todos los seres, pero él, a su vez, al de Dios, es ratificada por las palabras de Artemia tras escuchar a Andrenio reconocer que, de todas las cosas que vio, ninguna la admiró más que él mismo, el hombre: “él es la criatura más noble de cuantas vemos, monarca en este gran palacio del mundo, con posesión de la tierra y con expectativa del cielo, criado de Dios, por Dios y para Dios” (I, IX, p. 189). Los fundamentos religiosos de la *dignitas hominis* graciana, pues, no admiten duda, pero lo que llama la atención en *El Criticón* es la ausencia de los argumentos cristianos tradicionales: la imagen y semejanza, la gracia, la encarnación o la resurrección. Una vez asentada la base ultraterrena, la *dignitas hominis* habrá de construirse en este mundo y alrededor de uno de los conceptos clave del universo de Gracián que aparece ya en el párrafo recién citado. Me refiero, claro, al de persona⁴³¹.

⁴³¹ Sobre este aspecto central del pensamiento graciano, véase Elena Cantarino y Emilio Blanco, *op. cit.*, s. v., Persona; Pedro Cerezo Galán, “*Homo duplex*: el mixto y sus dobles” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *op. cit.*, pp. 401-442; Felice Gambin, “Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de Persona en Baltasar Gracián” en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, edición de Antonio Heredia Soriano, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 369-380; Helmut Jansen, *op. cit.*, pp. 10-18; Benito Pelegrín, “Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del *Héroe* al *Criticón*” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *op. cit.*, pp. 53-94 y Francisco J. Sánchez, “Cultura y persona en Gracián”, *Revista de Literatura*, 61 (1999), pp. 365-389.

Apenas cabe exagerar la importancia de este concepto para la comprensión de la obra graciana y no se diga su antropología. Su historia nos remontaría hasta el término teatral griego de *πρόσωπον*, utilizado para designar la máscara que usaban los actores, pero fue principalmente en *Sobre la Trinidad* de San Agustín, a propósito del problema de tres personas y una sola sustancia y a partir de una base aristotélica, que el concepto moderno de persona comenzó a desarrollarse⁴³². Posteriormente, Boecio daría una definición que gozaría de amplia fortuna en la Edad Media. La persona es una “sustancia individual de naturaleza racional”⁴³³. Ésta sería retomada por Santo Tomás en la *Suma teológica* y adquiriría así aun mayor autoridad. En el siglo XVIII, la primera acepción del *Diccionario de autoridades* remite básicamente a esta idea (“individuo de la naturaleza intelectual u de la naturaleza humana”), pero consigna también el significado más propiamente graciano: “Se toma por hombre de prendas, capacidad, disposición y prudencia”.

Éste aparece apuntado ya en *El político*, cuyo modelo es Fernando el Católico: “La capacidad constituye personas; la incapacidad, monstruos; aquélla, un César que funda la monarquía; ésta, un Galieno que la pierde; aquélla alienta un Ciro a las gloriosas fatigas; ésta, un Darío al ocio y al descanso” (p. 70); la persona, aquí todavía identificada con la figura superlativa del héroe (más adelante se apartará un poco de ella, disminuyendo sus pretensiones), se opone al monstruo, extremo de la bestialidad, o sea, lo inhumano y lo irracional. El mismo sentido es puesto de relieve en *El discreto* a

⁴³² Véase Paul Henry, *Saint Augustine on personality*, The Macmillan Company, New York, 1960 y A. C. Lloyd, “On Augustine’s concept of a person” en *Augustine. A collection of critical essays*, edited by R. A. Markus, Anchor Books, New York, 1972, pp. 191-205.

⁴³³ “Naturae rationalis individua substantia” (*Contra Eutychem et Nestorium*, III, *The theological tractates/The consolation of philosophy*, op. cit.). Al respecto, véase Mary Hatch Marshall, “Boethius definition of persona and mediaeval understanding of the Roman theatre”, *Speculum*, 25 (1950), pp. 471-482.

propósito del genio y el ingenio: “Toda ventaja en el entender lo es en el ser; y en cualquier exceso de discurso no va menos que el ser más o menos persona” (I, p. 101). Pues este “ser persona”, en cuyo fondo late la conquista de la *humanitas* que pregonaban los humanistas, no es algo dado, claro está, sino un proceso: “Sin duda que esto mismo sucede en los hombres, que no de repente se hallan hechos. Vanse cada día perfeccionando, al paso que en lo natural en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto y a la perfección de una consumada virilidad” (XVII, pp. 153-154). En otras palabras, no se nace persona: se llega a serlo⁴³⁴.

En el *Oráculo*, la quintaesencia graciana, el concepto cobrará aún mayor importancia, como queda de manifiesto desde el primer aforismo (“*Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor*”, p. 193). Ahora bien, en el arduo proceso de convertirse en persona intervienen varios factores. Antes que nada, la adquisición del saber: “Nace bárbaro el hombre; redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura, y más cuanto mayor” (LXXXVII, p. 224). Gracián recomendará más adelante (CCXXIX) pasar la primera parte de la vida dialogando con los muertos, como recordamos al inicio que lo hizo Critilo cuando no tuvo más remedio, procurándose la compañía de los mejores autores, en particular los clásicos griegos y romanos que constituían el corazón de los *studia humanitatis*. Sin embargo, una vida dedicada exclusivamente a la lectura no basta para formar una persona. Hace falta el diálogo con los vivos, la vida activa, el trato con los otros hombres y, en particular, con los mejores: “*Atajo para ser persona: saberse ladear. Es muy eficaz el trato; comunicanse las costumbres y los gustos, pégase el genio y aun el ingenio, sin sentir*” (CVIII, p. 232). La

⁴³⁴ Resuena aquí la convicción erasmista (y humanista, en general): “*homines non nascuntur sed finguntur*” (*De pueris*).

persona integral, el “varón consumado” de Gracián, será pues una mezcla de letras y trato, saber adquirido en la soledad del estudio y experiencia humana en la sociedad con nuestros semejantes.

En la trama alegórico-novelesca de *El Criticón* veremos más detenidamente este proceso de hacerse personas encarnado en sus protagonistas. Critilo y Andrenio representan dos facetas del hombre: el primero, al que, tras un arduo aprendizaje de equivocaciones y desengaños, ha logrado convertirse en persona, sin que esto quiera decir que esté exento de errores o flaquezas (el ser persona no es algo que se conquiste una vez y para siempre, sino que implica un esfuerzo permanente, un estado continuo de alerta); el segundo, al hombre en estado natural aún por hacerse.

Apenas entrados al mundo, al toparse con el ejército de niños, Critilo advierte la dificultad de ser persona y, en respuesta al tópico pliniano de la *miseria hominis*, la complejidad de la condición humana en comparación con la de los animales: “Todo es estremos el hombre... Ahí verás lo que cuesta el ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéstale mucho porque es mucho” (I, V, pp. 115-116). Si el hombre no se desarrolla rápidamente es porque encierra en sí mismo mayores posibilidades, un mayor potencial.

En el desarrollo de la persona en la primera parte de *El Criticón* resulta fundamental la crisi octava, “Las maravillas de Artemia”, dedicada a lo que el arte, en su sentido más amplio, puede obrar sobre la naturaleza, mejorándola. Allí podemos observar la fe humanista de Gracián en la educación y la cultura: “De los brutos hazía hombres de razón; y había quien aseguraba haber visto entrar en su casa un estólido jumento y dentro de cuatro días salir hecho persona” (p. 172). Es allí donde Andrenio comienza su

escala ascendente, pues, en virtud de sus consejos, “viose muy persona en poco tiempo y muy instruido para adelante” (p. 187).

En todo hombre late la posibilidad de ser persona, pero está claro que no todos están a la altura de cumplirla. Por eso en el mundo abundan las “personetas” o “personillas”, caricaturas de personas, hombre a medio hacer, cuando no monstruos o seres más cercanos a las fieras. Típicamente, Gracián opone también el concepto de persona al de gentes, como ocurre en la crisis titulada “Plaça del populacho y corral del Vulgo” (II, V): “Entraron ya en la plaça mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes, pero sin persona” (p. 381). Frente a la vulgaridad de la masa, el jesuita destaca la excelencia de la persona individual.

Dicha excelencia está compuesta por una serie de “prendas” (según el *Diccionario de autoridades*, “las buenas partes, cualidades o perfecciones, así del cuerpo como del alma, con que la naturaleza adorna algún sujeto”, definición a la que Gracián sin duda hubiera agregado la importancia del arte o la industria). Entre las principales habría que mencionar el juicio, el gusto, la agudeza, el ingenio, la discreción y la prudencia, pero dejemos que sea el propio autor, por boca de la Atención, quien traze el retrato del hombre en quien se dan cita:

Tenga ya gusto y voto, no siempre viva del ageno... Tenga, pues, juicio propio... guste de tratar con hombres, que no todos los que lo parecen lo son; razone más que hable... Sea hombre de museo, aunque ciña espada, y tenga delecto con los libros... Muestre ser persona en todo, en sus dichos y en sus hechos, procediendo con gravedad apacible, hablando con madurez tratable, obrando con entereza cortés, viviendo con atención en todo y preciándose de tener más buena testa que talle. (II, I, p. 307)

Este complejo ser persona, piedra angular de la *dignitas hominis* graciana, se desenvuelve necesariamente en el plano de la libertad. Sin ella, la noción misma de la dignidad humana carecería de sentido. Porque el hombre es libre, porque tiene la capacidad de escoger entre lo bueno y lo malo, entre desarrollar su potencialidad de persona o igualarse con las bestias, es que resulta posible hablar de su dignidad o su miseria. La libertad, fuente de sus virtudes, también lo es de sus defectos: “Ninguna de las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre; él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío” (I, IX, p. 188).

Estrechamente relacionada con la idea de libertad se encuentra la de la ocasión⁴³⁵, otro de los pilares de la visión graciana del mundo. La libertad, de hecho, se ejerce frente a la ocasión, el momento oportuno del actuar. Ya lo prescribía el *Oráculo*:

Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan... Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión. (CCLXXXVIII, pp. 299-300)

J. A. Maravall mostró la importancia de esta idea en la mentalidad barroca, en general, y en Gracián, en particular⁴³⁶. El hombre es libre, pero ejerce esa libertad en un juego permanente de ocasión y elección. Cuando la primera se presente, el hombre prudente sabrá tomarla mediante un acto decidido de la voluntad. El entramado que

⁴³⁵ Véase el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián, op. cit., s. v., Ocasión.*

⁴³⁶ Véase *La cultura del Barroco, op. cit., pp. 387-389 y art. cit., pp. 227-228.*

forman el libre albedrío, la prudencia y el sentido de la oportunidad son indispensables en la constitución de la persona y, por lo tanto, de la *dignitas hominis*.

Aunque esta última acaba por prevalecer en la visión graciana del hombre, la *miseria hominis*, como apuntábamos, está presente a lo largo de toda la obra. Hemos visto como es de hecho ella, en su versión clásica, la que abre la novela. Sin embargo, como en el caso de la *dignitas*, en Gracián la *miseria hominis* tiene ante todo un punto de partida cristiano. En la crisis XIII de la primera parte, “La feria del mundo”, el narrador refiere apenas velado el mito bíblico del pecado original. Desobedecido el mandato divino, los vicios se precipitaron en el mundo. No obstante, el jesuita no insistirá demasiado en el origen de los males, en el pecado o la caída, y se concentrará más bien en cómo se presentan éstos a lo largo de la vida del hombre en el mundo.

Privada de las virtudes que hacen del hombre persona, la vida no es sino una sucesión de desgracias, como queda claro en la crisis “La fuente de los Engaños”, donde Critilo y Andrenio asisten a una representación alegórica de la vida humana en la que el protagonista, un extranjero, es burlado por una serie de personajes. Andrenio, que no comprende el significado de la obra, ríe, y Critilo lo amonesta:

Sabe, pues, que aquel desdichado extranjero es el hombre de todos, y todos somos él. Entra en este teatro de tragedias llorando; comiencanle a cantar y encantar con falsedades; desnudo llega y desnudo sale, que nada saca después de haber servido a tan ruines amos... el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se passa, el mal le da prisa, el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshaze, el olvido le aniquila: y el que ayer fue hombre, hoy es polvo, y mañana nada (I, VII, pp. 169-170)

Este repaso de la vida miserable del hombre –de “la cuna a la sepultura”, para volver a Quevedo– nos remite a la tradición penitencial de la *miseria hominis*, como ha señalado María José Vega⁴³⁷. Sin embargo, Gracián se aparta de ella en el hecho de que no saca las conclusiones que normalmente seguían a este recurso; no llama al arrepentimiento de los pecados, a la renuncia de mundo o a abrazar una vida ascética. El desencanto graciano, como hemos visto, es de naturaleza muy distinta.

Con su colección de monstruos y engendros (acertadamente comparada, ya por el propio Gracián, con las criaturas que podemos encontrar en la obra del Bosco⁴³⁸), *El Criticón* constituye un repertorio de las formas que la degradación humana puede adoptar: “el león de un poderoso, con quien no hay poderse averiguar, el tigre de un matador, el lobo de un ricaço, la vulpeja de un fingido, la víbora de una ramera, toda bestia y todo bruto han ocupado las ciudades” (I, VI, p. 131); “hombres de burla, todo mentira y embeleco” (I, VII, p. 158); “hombrecillos maliciosos y bulliciosos” (I, IX, p. 203); “horribles monstruos... hombres sin humanidad, personas sin substancia” (I, XI, pp. 225-226); hombres-sombra (II, XII, p. 506); “fantasmas, hombres vacíos de substancia y rebutidos de impertinencia” (III, III, p. 588); “abreviaturas de hombre y cifra de personillas” (III, IV, p. 620)...

Todos ellos van a parar a la casi metafísica cueva de la Nada (III, VIII), suerte de infierno graciano, el lugar donde terminan todos aquellos que, en vez de elegir el arduo

⁴³⁷ Véase “La tradición de *miseria hominis* y *El Criticón*” en *Baltasar Gracián. IV Centenario (1601-2001). Actas II Congreso Internacional Baltasar Gracián en sus obras (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001)*, 2 vols., Aurora Egido, Ma. Carmen Marín y Luis Sánchez Laílla (editores), Instituto de Estudios Altoaragoneses/Institución Fernando el Católico/Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2003, vol. II, p. 273.

⁴³⁸ Sobre la presencia del pintor holandés en la literatura española de los Siglos de Oro, particularmente barroca, véase Helmut Heindenreich, “Hieronymus Bosch in some literary contexts”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 171-199.

camino de ser personas, de la virtud y el heroísmo, escogieron el de la molición, los placeres y el vicio. El castigo en el mundo de Gracián no consiste en un tormento eterno, sino, siempre en la esfera de lo terrenal, en el olvido que resulta de no haber hecho nada meritorio, el no ser, último y definitivo estadio de la *miseria hominis*.

El reverso de la cueva de la Nada lo constituye la isla de la Inmortalidad, el sitio más alto al que pueden aspirar los hombres. Pero la inmortalidad graciana, como era de esperarse, poco tiene que ver con la inmortalidad religiosa que muchos discursos de la *dignitas hominis* que hemos analizado enarbolan como uno de sus máximos argumentos. No se habla aquí de los bienaventurados o la reunión con Dios, de los ángeles o los santos. La inmortalidad de Gracián es ante todo la inmortalidad terrenal que procura la fama. Y ésta se consigue, ante todo, mediante hazañas y hechos heroicos. A ellos exhorta al hombre el propio Hacedor:

¡Eh, acaba ya de reconocer tu dicha y de estimar tus ventajas! Advierte que está en tu mano el vivir eternamente. Procura tú ser famoso obrando hazañosamente, trabaja por ser insigne, ya en las armas, ya en las letras, en el gobierno, y lo que es sobre todo, sé eminente en la virtud, sé heroico y serás eterno, vive a la fama y serás inmortal. No hagas caso, no, de esa material vida en que los brutos te exceden; estima sí, la de la honra y de la fama. Y entiende esta verdad, que los insignes hombres nunca mueren. (III, XII, p. 794)

Curiosa divinidad graciana, aparentemente más preocupada por el valor secular de la fama que por las cualidades específicamente cristianas que conducen a la eternidad. La virtud exaltada aquí, como observó Maravall⁴³⁹, parece asemejarse más a la *virtus* del héroe profano que a la piadosa virtud del cristianismo. Por otra parte, la verdadera vida

⁴³⁹ Véase art. cit., p. 209.

no es, desde luego, aquella, corpórea y vulgar, que nos equipara con las bestias, pero nada se dice tampoco de la que, tras la muerte, nos promete la religión al lado de Dios. La única vida eterna aquí es la que el mérito de nuestras obras pueda procurarnos en la memoria de los hombres.

La inmortalidad graciana, pese al entusiasmo y al aparato con que nos es presentada, no deja de tener algo de melancólico. Qué lejos estamos aquí de la inmortalidad con la que soñaba un Ficino o un Pérez de Oliva. De hecho, recordemos que lo que para el jesuita constituye la cima de la *dignitas hominis*, la vida inmortal de la fama, era objeto de desprecio para este último en comparación con la gloria de la resurrección y la verdadera vida eterna. Y no es que Gracián no creyera en esta última, pero es que sencillamente en el mundo secular de *El Criticón* no tiene lugar. Coherente hasta el final con la división que ha trazado entre la esfera de lo humano y lo religioso, el autor se detiene frente a lo que escapa a la primera. No parece casual que, en la cuidadosamente planeada arquitectura de la obra, la tercera parte sólo tenga doce crisis, en lugar de las trece de las otras dos, y que termine justo antes de entrar a la mansión de la Eternidad.

En Gracián, a fin de cuentas, la *dignitas hominis*, que comienza a adquirirse mediante el proceso de ser persona y que culmina, en los mejores casos, con la conquista de la inmortalidad de la fama, acaba triunfando sobre la *miseria hominis*, pero esto no es algo que deba ocurrir necesariamente. De hecho, son mucho mayores las posibilidades de sucumbir a la segunda. La *dignitas* no es un don otorgado una vez y para siempre ni puede darse por sentada: es, más que nunca, una conquista individual y el resultado de un esfuerzo conciente. El ideal humanista de la *dignitas hominis* pervive en Gracián, uno de

sus últimos grandes exponentes, pero las crisis del Barroco lo han vuelto más moderado y menos optimista. En lo que va de la confianza de Pérez de Oliva, a principios del siglo XVI, a la cautela graciana, a mediados del XVII, puede verse una cifra del devenir de la *miseria/dignitas hominis* en los Siglos de Oro.

CONCLUSIÓN

En el *Primero sueño* de Sor Juana, el entendimiento, derrotado en su intento de conocerlo todo mediante la intuición, se vuelve humildemente a las categorías aristotélicas para intentarlo de nuevo ascendiendo esta vez de concepto en concepto. Así, pues, comienza su recorrido por el grado más bajo de la escala del ser, el reino mineral; pasa luego al vegetal y al animal, para finalmente:

al supremo pasar maravilloso
 compuesto triplicado,
 de tres acordes líneas ordenado
 y de las formas todas inferiores
 compendio misterioso:
 bisagra engazadora
 de la que más se eleva entronizada
 Naturaleza pura
 y de la que, criatura
 menos noble, se ve más abatida:
 no de las cinco solas adornada
 sensibles facultades,
 más de las interiores
 que tres rectrices son, ennoblecida,
 -que para ser señora
 de las demás, no en vano
 la adornó Sabia Poderosa Mano-:
 fin de Sus obras, círculo que cierra
 la Esfera con la tierra,

última perfección de lo criado
 y último de su Eterno Autor agrado,
 en quien con satisfecha complacencia
 Su inmensa descansó magnificencia:

fábrica portentosa
 que cuanto más altiva al Cielo toca,
 sella el polvo la boca
 [...]
 el Hombre, digo, en fin, mayor portento
 que discurre el humano entendimiento;
 compendio que absoluto
 parece al Ángel, a la planta, al bruto;
 cuya altiva bajeza
 toda participó Naturaleza.
 ¿Por qué? Quizá porque más venturosa
 que todas, encumbrada
 a merced de amorosa
 Unión sería. ¡Oh, aunque repetida,
 nunca bastantemente bien sabida
 merced, pues ignorada
 en lo poco apreciada
 parece, o en lo mal correspondida! (vv. 652-703)⁴⁴⁰

Toda la tradición de la *miseria/dignitas hominis* podría verse resumida en estos versos de Sor Juana escritos en las postrimerías del Barroco. El hombre, desde luego, es un “compuesto triplicado” (v. 653) porque reúne en sí las tres principales facultades: la nutritiva, la sensitiva y la racional, como estableció Aristóteles en *Acerca del alma* (414a

⁴⁴⁰ Edición, introducción, prosificación y notas de Alfonso Méndez Plancarte, UNAM, México, 2004.

30-414b 15)⁴⁴¹, distinción que se convertiría en una de las bases filosóficas de la *dignitas hominis*; por lo mismo puede decirse que es un “compendio misterioso” (v. 656) de las formas inferiores (pero no sólo de ellas, sino también de las superiores, como se aclarará más adelante). “Bisagra engazadora” (v. 657), o sea, “*copula mundi*”, como sostenía Ficino (*Teología platónica*, III, II, 6) inspirado en los sistemas neoplatónicos⁴⁴², porque en él se dan cita la naturaleza más alta (la espiritual) y la más baja (la inanimada); poseedor, no sólo de los cinco sentidos, sino de las tres potencias (entendimiento, memoria y voluntad), que San Agustín identificó con las tres personas divinas (*Sobre la Trinidad*, X, 11, 18-12, 19)⁴⁴³; a fin de cuentas, hecho por Dios para mandar sobre el resto de las criaturas (*Génesis*, 1, 26); último fin de la creación divina, vínculo que une el cielo y la tierra.

A esta “fábrica portentosa” (v. 677), sin embargo, cuando más orgullosamente se encumbra, la muerte viene a recordarle su origen (*Génesis*, 3, 19), pues el hombre está realmente escindido entre la grandeza y la miseria. Este “mayor portento” (v. 690, en el que resuenan ecos clásicos, bíblicos y herméticos) es una cifra, no sólo de las criaturas inferiores, como ya se había afirmado, sino de las superiores (como los ángeles), pues la Naturaleza juntó todo en su “altiva bajeza” (v. 694), fórmula en la que Sor Juana resume la dialéctica de la *miseria/dignitas hominis*. Finalmente, para ella, como para Petrarca (*Sobre los remedios para una y otra fortuna*, II, 93)⁴⁴⁴, la razón de esta posición privilegiada es el misterio de la Encarnación, por el cual, en virtud del amor, se fundieron las naturalezas humana y divina.

⁴⁴¹ Véase capítulo I, pp. 29-30.

⁴⁴² Véase capítulo IV, pp. 114-115.

⁴⁴³ Véase capítulo II, p. 76.

⁴⁴⁴ Véase capítulo IV, p. 100.

En su máxima obra, compuesta en el invierno de los Siglos de Oro, Sor Juana retoma así el viejo tema de la *miseria/dignitas hominis*. Mucha agua ha corrido bajo el puente desde que el maestro Oliva celebrara esta última a principios del siglo XVI y la antepusiera sin reservas a su gemela. El optimismo desbordado de entonces se ha extinguido y aparece ahora sustituido por una confianza segura, pero moderada, en la *dignitas*, nunca omisa de las razones de la *miseria*. En realidad, aquel optimismo constituía un desequilibrio en la relación entre ambas, no menos que el pesimismo a ultranza de los *contemptores mundi* medievales. El ideal de la *miseria/dignitas hominis* consiste justamente en un delicado balance en el que la conciencia de la segunda no haga olvidar jamás las causas de la primera. Alcanzar esta sobria armonía no ha sido fácil. En el curso de este estudio, hemos intentado seguir la huella de la *miseria/dignitas hominis* a lo largo de poco menos de dos siglos de letras españolas centrándonos en algunos de sus momentos estelares. De la entrada triunfal de la *dignitas* de la mano de Pérez de Oliva, pleno aún de optimismo humanista, a los aparatosos matices retóricos de Cervantes de Salazar y luego al drama cristocéntrico de fray Luis de León, en el Renacimiento; en el Barroco, del apenas velado pesimismo quevediano a las angustias dramático-teológicas de Calderón, que intenta restablecer el equilibrio perdido, y, finalmente, al muy cauteloso optimismo graciano, que sostiene una *dignitas hominis* casi secular. No es éste, quizá, el único camino recorrido por la *miseria/dignitas hominis*, pero sí uno que permite comprender a grandes rasgos su evolución general. Su historia, desde luego, no acaba con Sor Juana a finales del siglo XVII: seguirán apareciendo, aquí y allá, en los siglos venideros, pero ya para entonces, en ámbitos ajenos al hispánico, se han sentado las bases científicas y filosóficas que eventualmente harán volar en pedazos las religiosas en las

que se fundó la *dignitas hominis*. Solo en un universo infinito, un animal entre los animales que pueblan el mundo (racional, si se quiere, pero animal al fin y al cabo), mortal, el hombre tuvo entonces muchos motivos que abonar a su miseria. ¿Significó el fin de aquella el fin de toda idea de grandeza humana, de toda posible *dignitas*? No, naturalmente, y de hecho pronto el hombre, fiado entonces en los nuevos ídolos del progreso y la técnica, pretendería incluso llenar el hueco dejado por Dios y se sentiría libre de alterar la naturaleza a su antojo, con consecuencias a la vista. Una nueva *dignitas*, una *dignitas* para el presente, tendría que ser, en todo caso, menos pretenciosa y más humilde que aquella que dominó siglos de pensamiento occidental y que quería al hombre hecho a imagen y semejanza divinas, amo y señor de la naturaleza, e inmortal (y que su sucedánea laica): más humilde, sí, pero también más verdaderamente humana.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, edición de Antonio Herrera Soriano, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988.
- AA. VV., *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, edición de Antonio Heredia Soriano, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- AA. VV., *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Verlag der Fachvereine, Zürich, 1985.
- AA. VV., *Augustine. A collection of critical essays*, edited by R. A. Markus, Anchor Books, New York, 1972.
- AA. VV., *Baltasar Gracián. IV Centenario (1601-2001). Actas II Congreso Internacional Baltasar Gracián en sus obras (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001)*, 2 vols., Aurora Egido, Ma. Carmen Marín y Luis Sánchez Laílla (editores), Instituto de Estudios Altoaragoneses/Institución Fernando el Católico/Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2003.
- AA. VV., *Colloquia Erasmiana Turonensia*, 2 vols., J. Vrin, Paris, 1972.
- AA. VV., *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira a l'ocassion de son 65^e anniversaire*, edités par Adrian Holderegger, Ruedi Imbach et Raúl Suárez de Miguel, Universitätsverlag/Verlag Herder, Freiburg/Freiburg-Wien, 1987.

- AA. VV., *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, Elena Cantarino y Emilio Blanco (coords.), Cátedra, Madrid, 2005.
- AA. VV., *Dictionary of the History of Ideas*, 4 vols., Philip P. Wiener (editor in chief), Charles Scribner's Sons, New York, 1973.
- AA. VV., *Doctrines of human nature, sin, and salvation in the early church*, edited with introductions by Everett Ferguson, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1993.
- AA. VV., *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991). Congreso Interdisciplinar. Madrid, 16-19 de octubre 1991. Actas*, Teófilo Viñas Román (coord.), Ediciones Escorialenses, Madrid, 1992.
- AA. VV., *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, 2 vols., a cura di Gian Carlo Garfagnini, Leo S. Olschki, Firenze, 1997.
- AA. VV., *Hacia Calderón. Sexto coloquio anglogermano. Würzburg 1981*, Hans Flasche (ed.), Franz Steiner, Wiesbaden, 1983.
- AA. VV., *Homenaje a Quevedo*, edición de Víctor García de la Concha, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- AA. VV., *Immagini dell'uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento. Per una interpretazione del moderno*, a cura di Achille Olivieri, Unicopli, Milano, 2000.
- AA. VV., *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo. Atti del Convegno internazionale di Madrid 20-22 maggio 2004*, Salerno Editrice, Roma, 2006.
- AA. VV., *La dignité de l'homme. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, edités par Pierre Magnard, Champion, Paris, 1995.

- AA. VV., *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume Le Conquérant (XIe siècle)*,
Faculté Catholique de Lille, Lille, 1967
- AA. VV., *La peur de la mort en Espagne au Siècle d'Or. Littérature et iconographie*,
études réunies et présentées par Augustin Redondo, Publications de La Sorbonne,
Paris, 1993.
- AA. VV., *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires
de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, études réunies et présentées par Jean
Lafond et Augustin Redondo, J. Vrin, Paris, 1979.
- AA. VV., "Misericordia y dignidad del hombre en el Renacimiento", *Ínsula*, 674, Madrid,
febrero de 2003.
- AA. VV., *Petrarca y el petrarquismo en Europa y América*, edición de Mariapia
Lamberti, UNAM, México, 2006.
- AA. VV., *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, Lía Schwartz y Antonio Carreira
(coords.), Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- AA. VV., *Serta philologica F. Lázaro Carreter*, 2 vols., Cátedra, Madrid, 1983.
- AA. VV., *The History of Ideas: canon and variations*, edited by Donal R. Kelley,
University of Rochester Press, Rochester, 1990.
- ABELLÁN, JOSÉ LUIS, *Historia crítica del pensamiento español*, 5 vols., Espasa-Calpe,
Madrid, vol. II, 1979.
- _____, "Estudio preliminar" a Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del
hombre*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1967, pp. 9-62.
- _____, *El erasmismo español*, Las Ediciones de El Espejo, Madrid, 1976.

AGUSTÍN DE HIPONA, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, 2 vols., traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

_____, *La Trinité*, 2 vols., texte de l'édition bénédictine, traduction et notes par M. Mellet, O. P., et Th. Camelot, O. P., introduction par E. Hendrickx, O. E. S. A., Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.

ALATORRE, ANTONIO, "Quevedo, Erasmo y el doctor Constantino", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 7 (1953), pp. 673-685.

ALCINA, JUAN F., "Notas sobre la pervivencia de Vives en España (s. XVI)" en Christoph Strosetzki (ed.), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, pp. 218-219.

ALEXANDRE, JÉRÔME, *Une chair pour la gloire. L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Beauchesne, Paris, 2001.

ALTANER, BERTHOLD, *Patrology*, Herder and Herder, New York, 1960.

ANSELMO, *Obras completas de San Anselmo*, 2 vols., introducción general, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Alameda, Editorial Católica, Madrid, 1952.

ANTONUCCI, FAUSTA, *El salvaje en la comedia del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra/Université de Toulouse, Pamplona/Toulouse, 1995.

ARELLANO, IGNACIO, *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón*, Universidad de Navarra/Reichenberger, Pamplona/Kassel, 2000.

ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*, introducción de T. Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.

- ARNOBIO, *The case against the pagans*, 2 vols., newly translated and annotated by George E. McCracken, The Newman Press, Westminster, 1949.
- ASENSIO, EUGENIO, *De fray Luis de León a Quevedo y otros estudios sobre retórica, poética y humanismo*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2005.
- _____, y ALCINA ROVIRA, JUAN, “*Paraenesis ad litteras*”. *Juan Maldonado y el humanismo español en tiempos de Carlos V*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1980.
- ATKINSON, WILLIAM, “Hernán Pérez de Oliva. A biographical and critical study”, *Revue Hispanique*, 71 (1927), pp. 309-482.
- BAASTEN, MATTHEW, *Pride according to Gregory the Great. A study of the Moralia*, The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston, 1986.
- BAKER, HERSCHEL, *The dignity of man. Studies in the persistence of an idea*, Harvard University Press, Cambridge, 1947.
- BALCELLS, JOSÉ MARÍA, *Quevedo en La cuna y la sepultura*, Sociedad General Española de Librería, Madrid, 1981.
- BARANDA, CONSOLACIÓN, “Marcas de interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva”, *Criticón*, 81-82 (2001), pp. 271-299.
- _____, “De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición” en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 22-25.
- BARNARD, L. W., *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- BASILIO, *L’Hexaémeron de Saint Basile*, thèse pour le doctorat en théologie présentée et soutenue par Stanislas Giet, Les Éditions du Cerf, Paris, 1950.

- _____, *Sur l'origine de l'homme*, introduction, texte critique, traduction et notes par Alexis Smets et Michel Van Esbroeck, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970.
- BATAILLON, MARCEL, *Erasmus y España*, FCE, México, 1950.
- BATLLORI, MIQUEL, "Il dialogo in Spagna fra medioevo e Rinascimento" en N. Ordine, D. Quarta et al, *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*, pp. 113-122.
- BEAGON, MARY, *The Elder Pliny on the human animal. Natural history, book 7*, Clarendon Press, Oxford, 2005.
- BERNARDO, *The steps of humility*, translated, with an introduction and notes by George Bobsworth Burch, Harvard University Press, Cambridge, 1942.
- _____, *Saint Bernard*, textes choisis et présentés par Étienne Gilson, Plon, Paris, 1949.
- _____, *Sämtliche Werke*, Lateinisch/deutsch, 10 vols., Tyrolia-Verlag, Innsbruck, vols. VI y VII, 1995-1996.
- _____, *L'amour de Dieu/La grâce et le libre arbitre*, introductions, traductions, notes et index par Françoise Callerot, Jean Christophe, Marie-Imelda Huille et Paul Verdeyen, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993.
- BIFFI, GIACOMO, *Approccio al cristocentrismo*, Jaca Book, Milano, 1994.
- BLÜHER, KARL ALFRED, " 'Mirar por dentro': el análisis introspectivo del hombre en Gracián" en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, pp. 203-217.
- BOAS, GEORGE, *The History of Ideas. An introduction*, Charles Scribner's Sons, New York, 1969.

- BOAS HALL, M., CHASTEL A., *ET AL*, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Laterza, Bari, 1979.
- BOECIO, *The theological tractate/The consolation of philosophy*, with an English translation by H. F. Stewart and E. K. Rand, Harvard University Press/William Heinemann, Cambridge/London, 1968.
- BONNER, GERALD, “Augustine’s doctrine of man: image of God and sinner” en AA. VV., *Doctrines of human nature, sin, and salvation in the early church*, pp. 71-90.
- BONO, DIANNE M., *Cultural difussion of Spanish humanism in New Spain. Francisco Cervantes de Salazar’s Diálogo de la dignidad del hombre*, Peter Lang, New York, 1991.
- BORGES, JORGE LUIS, “Quevedo”, *Otras inquisiciones*, Alianza, Madrid, 1999, pp. 61-73.
- BORI, PIER CESARE, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrineli, Milano, 2000.
- BOULNOIS, OLIVIER, “Humanisme et dignité de l’homme selon Pic de La Mirandole” en Giovanni Pico de la Mirándola, *Oeuvres philosophiques*, pp. 293-340.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *Opera omnia*, 4 vols., Bottega d’Erasmus, Torino, vol. I, 1964.
- BRIESEMEISTER, DIETRICH y NEUMAISTER, SEBASTIAN (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, Colloquium Verlag, Berlin, 1991.
- BUCK, AUGUST, “Giovanni Pico della Mirandola e l’antropologia dell’umanesimo italiano” en AA. VV., *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, vol. I, pp. 1-12.

BULTOT, ROBERT, “Mépris du monde, misère et dignité de l’homme dans la pensée d’Inocent III”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 4 (1961), pp. 441-456.

_____, *La doctrine du mépris du monde*, 6 t., Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, Louvain/Paris, t. IV, vol. 1. *Pierre Damien*, 1963.

_____, “La dignité de l’homme selon Saint Anselme de Cantorbéry” en AA. VV., *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume Le Conquérant (XIe siècle)*, pp. 549-568.

_____, “La ‘dignité de l’homme’ selon S. Pierre Damien”, *Studi Medievali*, 13 (1972), pp. 941-966.

CALDERÓN DE LA BARCA, PEDRO, *Autos sacramentales*, 2 vols., prólogo, edición y notas de Ángel Valbuena Prat, La Lectura, Madrid, vol. I, 1942.

_____, *Obras completas*, 3 vols., Aguilar, Madrid, 1952-1959.

_____, *La vida es sueño/El alcalde de Zalamea*, estudio, edición y glosario por Augusto Cortina, Espasa-Calpe, Madrid, 1955.

_____, *La vida es sueño*, edición de José M. Ruano de la Haza, Castalia, Madrid, 2000.

CALVINO, JUAN, *Institución de la religión cristiana*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1988.

Cambridge translations of Renaissance philosophical texts. Volume I: Moral philosophy, edited by Jill Kraye, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

CAPÁNAGA, VICTORINO, *Pensamientos de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996.

CAPELLE, WILHELM, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid, 1992.

- CARABINE, DEIRDRE, *John Scottus Eriugena*, Oxford University Press, New York/Oxford, 2000.
- CARRETER, FERNANDO LÁZARO, “Quevedo: la invención por la palabra” en AA. VV., *Homenaje a Quevedo*, pp. 9-24.
- CASIODORO, *De anima*, texto latino a fronte, traducción de G. Carraro e E. D’Agostini, revisión e cura dell’edición A. Fontana e R. Favaretto, Servitium, Sotto il Monte, 1998.
- CASSIRER, ERNST, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951.
- CASTELLUCCIO, GIUSEPPE, *L’antropología di Gregorio Niseno*, Levante Editori, Bari, 1992.
- CEREZO GALÁN, PEDRO, “*Homo duplex*: el mixto y sus dobles” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, pp. 401-442.
- CERVANTES DE SALAZAR, FRANCISCO, *Obras que Francisco Cervantes de Salazar ha hecho, glosado y traducido*, Juan de Brocar, Alcalá de Henares, 1546.
- _____, *México en 1554 y Túmulo imperial*, edición, prólogo y notas de Edmundo O’Gorman, Porrúa, México, 1963.
- _____, *México en 1554. Tres diálogos latinos de Francisco Cervantes de Salazar*, edición facsimilar, introducción de Miguel León-Portilla, UNAM, México, 2001.
- CÉSAR, JULIO, *Guerra civil*, 2 vols., texto revisado y traducido por Sebastián Mariner Bigorra, Alma Mater, Barcelona, 1959.

- CHANTRAINE, GEORGES, *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre*, Éditions Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, Paris, 1981.
- CHOMARAT, JACQUES, “La dignité de l’homme selon Erasme” en AA. VV., *La dignité de l’homme*, pp. 63-71.
- CICERÓN, *De re publica. De legibus*, with an English translation by Clinton Walker Keyes, Heinemann/G. P. Putnam’s Sons, London/New York, 1928.
- _____, *De natura deorum. Academica*, with an English translation by H. Rackham, Heinemann/G. P. Putnam’s Sons, London/New York, 1933.
- _____, *De officiis*, with an English translation by Walter Miller, Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, 1938.
- _____, *Sobre la República. Sobre las leyes*, estudio preliminar y traducción de José Guillén, Tecnos, Madrid, 1992.
- _____, *Acerca del orador*, 2 vols., introducción, versión y notas de Amparo Gaos Schmidt, UNAM, México, 1995.
- _____, *Sobre la naturaleza de los dioses*, introducción, traducción y notas de Ángel Escobar, Gredos, Madrid, 2000.
- _____, *Sobre los deberes*, traducción, introducción y notas de José Guillén Caballero, Alianza, Madrid, 2001.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, introducción, traducción y notas de Ma. Consolación Isart Hernández, Gredos, Madrid, 1994.
- CLÚA GINÉS, ISABEL, “El *De contemptu mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 3-6.

CODOÑER, CARMEN, “El concepto de dignidad del hombre en época romana” en AA. VV., *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, pp. 87-107.

COLISH, MARCIA L., “The mime of God: Vives on the nature of man”, *Journal of the History of Ideas*, 23 (1962), pp. 3-20.

COLOMER, EUSEBIO, “El humanismo cristiano del Renacimiento” en AA. VV., *De dignitate hominis*, pp. 156-162.

COPENHAVER, BRIAN P. y SCHMITT, CHARLES B., *Renaissance philosophy*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1992.

Corpus hermeticum, 4 vols., texte établi par A. D. Nock et traduit par A. -J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, 1972.

COURCELLE, PIERRE, *Connais-toi toi-même de Socrate a Saint Bernard*, 3 vols., Études Agustiniennes, Paris, 1974-1975.

COURTONE, YVES, *Saint Basile et l’hellénisme*, Firmin-Didot et Cie., Paris, 1934.

COX, VIRGINIA, *The Renaissance dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

CRANE, GREGORY, “Creon and the ‘Ode to man’ in Sophocles’ Antigone”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 92 (1989), pp. 103-116.

CROUZEL, HENRI, *Théologie de l’image de Dieu chez Origène*, Éditions Montaigne, Aubier, 1956.

CUEVAS GARCÍA, CRISTÓBAL, “Quevedo, entre neoestoicismo y sofística” en Victoriano Roncero y J. Enrique Duarte (eds.), *Quevedo y la crítica a finales del siglo XX (1975-2000)*, pp. 217-239.

DANIELOU, JEAN, *Philon d’Alexandrie*, Fayard, Paris, 1958.

- DANTE, *Comedia*, 3 vols., texto original y traducción, prólogo y notas de Ángel Crespo, Seix-Barral, Barcelona, 1973-1977.
- D'ELIA, FRANCESCO, *L'antropologia di Cassiodoro tra ispirazione agostiniana e suggestioni del mondo classico. Note teoretiche e filologiche sul "De anima"*, Gesualdi Editore, Roma, 1987.
- DELUMEAU, JEAN, *Rome au XVIe siècle*, Hachette, Paris, 1975.
- DI NAPOLI, GIOVANNI, " 'Contemptus mundi' e 'dignitas hominis' nel Rinascimento", *Studi sul Rinascimento*, Giannini Editori, Napoli, 1973, pp. 31-84.
- _____, *Giovanni Pico della Mirandola e la problemática dottrinale del suo tempo*, Desclée & C.-Editori Pontifici, Roma, 1965.
- DROBNER, HUBERTUS R., *Manual de patrología*, Herder, Barcelona, 1999.
- DUARTE, ENRIQUE J., y RONCERO, VICTORIANO (eds.), *Quevedo y la crítica a finales del siglo XX (1975-2000)*, 2 vols., EUNSA, Pamplona, 2002.
- EGIDO, AURORA, "El vestido de salvaje en los autos sacramentales de Calderón" en AA. VV., *Serta philologica F. Lázaro Carreter*, vol. II, pp. 171-186.
- _____, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001.
- EICKHOFF, GEORG, "Die 'regla de gran maestro' des *Oráculo manual* im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition" en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, pp. 111-125.
- ELIZALDE, IGNACIO, "Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola", *Manresa*, 52 (1980), pp. 235-248.

- ELLVERSON, ANNA-STINA, *The dual nature of man. A study in the theological anthropology of Gregory of Nazianzus*, Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, Uppsala, 1981.
- ERASMO, *Obras escogidas*, Aguilar, Madrid, 1956.
- _____, *Collected works of Erasmus*, 86 vols., University of Toronto Press, Toronto/Buffalo/London, vol. LXVI, 1988.
- _____, *Enquiridión*, introducción, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- _____, *La langue*, introduction, traduction et annotations de Jean-Paul Gillet, Labor et Fides, Genève, 2002.
- ERICKSON, JOHN H., *Francisco Cervantes de Salazar. A Renaissance humanist in Mexico* (tesis), Harvard University, Cambridge, 1966.
- ERÍGENA, JUAN ESCOTO, *De la division de la nature*, 4 vols., introduction, traduction et notes par Francis Bertin, PUF, Paris, 1995-2000.
- ERNOUT, A. y MEILLET, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Librairie C. Klincksieck, Paris, 1959.
- ESCRIBANO, F. S., “Sobre el origen de ‘el delito mayor / del hombre es haber nacido’ (*La vida es sueño*, I, 111-112), *Romance Notes*, 3 (1962), pp. 50-51.
- ESPINOSA MAESO, RICARDO, “El maestro Fernán Pérez de Oliva, en Salamanca”, *Boletín de la Real Academia Española*, 13 (1926), pp. 433-473 y 572-590.
- ESQUILO, *Tragedias*, introducción, traducción y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Alianza, Madrid, 2001.

- ETTINGHAUSEN, HENRY, *Francisco de Quevedo and the Neostoic movement*, Oxford University Press, Oxford, 1972.
- EURÍPIDES, *Tragedias*, 3 vols., introducciones, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez, Gredos, Madrid, vol. II, 1985.
- FACIO, BARTOLOMEO, *De excellentia ac praestantia hominis* en Felinus Sandeus, *De Regibus Siciliae et Apuliae*, pp. 149-165.
- FERNÁNDEZ ARDANAZ, SANTIAGO, *Genesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Eset, Vitoria, 1990.
- FERNÁNDEZ-SANTAMARÍA, J. A., *The theater of man: J. L. Vives on society*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1998.
- FERRATÉ, JUAN, *Líricos griegos arcaicos*, El Acanilado, Barcelona, 2000.
- FERRERAS, JACQUELINE, *Les dialogues espagnols du XVIIe siècle ou L'expression littéraire d'une nouvelle conscience*, Didier Eruditions, Paris, 1985.
- FESTUGIÈRE, A. -J., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Gabalda, Paris, 1944-1954.
- FICINO, MARSILIO, *Platonic theology*, 6 vols., English translation by Michael J. B. Allen, Latin text edited by James Hankins, Harvard University Press, Cambridge/London, 2001-2005.
- FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Philo*, 10 vols., with an English translation by F. H. Colson and G. H. Whitaker, Heinemann/G. P. Putnam's Sons, London/New York, vol. I, 1929.
- FILORAMO, GIOVANNI, *A history of gnosticism*, Blackwell, Cambridge, MA./Oxford, 1996.

FOERSTER, WERNER, *Gnosis. A selection of gnostic texts*, 2 vols., English translation edited by R. McL. Wilson, Clarendon Press, Oxford, 1972-1974.

FOLGADO FLOREZ, S., *Cristocentrismo teológico en Fr. Luis de León*, Real Monasterio de El Escorial, Madrid, 1968.

_____, “Sistemática teológica en fray Luis de León desde los ‘Nombres de Cristo’ ” en AA. VV., *Fray Luis de León. IV centenario (1591-1991)*, pp. 209-231.

Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis, 4 vols., editio Candidus de Dalmases, Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae, vol. IV, 1965.

FOSTER, KENELM, *Petrarca*, Crítica, Barcelona, 1989.

FRAILE, GUILLERMO, *Historia de la filosofía española*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, vol. I, 1971.

FRÄNKEL, HERMANN, “Man’s ‘ephemeros’ nature according to Pindar and others”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77 (1946), pp. 131-145.

FRUTOS, EUGENIO, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales*, Institución “Fernando el Católico”, Zaragoza, 1952.

FUERTES HERREROS, JOSÉ LUIS, “Pérez de Oliva: reconstrucción biográfica” en Fernán Pérez de Oliva, *Cosmografía nueva*, pp. 27-68.

_____, “ ‘Como la vihuela templada que hace dulce armonía’: imagen del hombre y de la ciencia en el Renacimiento desde un relato de Pérez de Oliva (1494-1531)”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 9 (2002), pp. 327-340.

- GAMBIN, FELICE, “Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de Persona en Baltasar Gracián” en AA. VV., *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, pp. 369-380.
- GAOS, VICENTE, “Cervantes de Salazar como humanista”, *Temas y problemas de literatura española*, Guadarrama, Madrid, 1959, pp. 35-91.
- GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR y LERA, JAVIER SAN JOSÉ (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Junta de Castilla y León/Ediciones Universidad de Salamanca/Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Salamanca, 1996.
- GARCÍA GARCÍA, GABINO, *Fray Luis de León, teólogo del misterio de Cristo*, Imprenta Católica, León, 1967.
- GARCÍA TRAPIELLO, JESÚS, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, Editorial San Esteban, Salamanca, 2002.
- GARCÍA VALDÉS, CELSA CARMEN, “Reescrituras quevedianas: de *Doctrina moral* a *La cuna y la sepultura*”, *Perinola*, 10 (2006), pp. 105-121.
- GARIN, EUGENIO, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari, 1952.
- _____ y SOZZI, LIONELLO, *La “dignitas hominis” e la letteratura patristica/La “dignitas hominis” dans la littérature française de la Renaissance*, a cura di D. Cecchetti, G. Giappichelli, Torino, 1972.
- GASPARRO, GIULIA SFAMENI, *Origene. Studi di antropologia e di storia della tradizione*, Edizioni dell’Ateneo, Roma, 1984.
- GENDREAU, MICHELE, *Heritage et creation: recherches sur l’humanisme de Quevedo*, Université de Lille III/Librairie Honoré Champion, Lille/Paris, 1977.

- GENTILE, GIOVANNI, “Il concetto dell’uomo nel Rinascimento”, *Il pensiero italiano del Rinascimento, Opere complete*, 55 vols., Sansoni, Firenze, vol. XIV, 1968, pp. 47-113.
- GIL, ALBERTO, “La dignidad de la persona humana en el auto sacramental *La vida es sueño*” en AA. VV., *Hacia Calderón. Sexto coloquio anglogermano. Würzburg 1981*, pp. 88-95.
- GILLET, R., “L’homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse”, *Studia Patristica*, 4 (1962), pp. 62-83.
- GILSON, ÉTIENNE, *La théologie mystique de Saint Bernard*, J. Vrin, Paris, 1934.
- _____, *L’esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969.
- _____, *La philosophie au moyen âge*, 2 vols., Payot, Paris, 1976.
- GNILKA, JOACHIM, *Teología del Nuevo Testamento*, Trotta, Madrid, 1998.
- _____, *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*, Herder, Barcelona, 1998.
- GODARD, ANNE, *Le dialogue à la Renaissance*, PUF, Paris, 2001.
- GÓMEZ, JESÚS, *El diálogo en el Renacimiento español*, Cátedra, Madrid, 1988.
- GOMPERZ, THEODOR, *Greek thinkers*, 4 vols., Thoemmes Press, Bristol, vol. I, 1996.
- GOODENOUGH, ERWIN R., *The theology of Justin Martyr*, Philo Press, Amsterdam, 1968.
- GRACIÁN, BALTASAR, *Obras completas*, 2 vols., edición de Emilio Blanco, Turner, Madrid, vol. II, 1993.
- _____, *El Criticón*, edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 2001.
- GRAFTON, ANTHONY, “The history of ideas: precept and practice, 1950-2000 and beyond”, *Journal of the History of Ideas*, 67 (2006), pp. 1-32.

- GRANADA, MIGUEL ÁNGEL, “El *gran milagro del hombre* en el platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno)” en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 9-10.
- GRANDE, CARLO DEL, *Hybris. Colpa e castigo nell’espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica*, Riccardo Ricciardi Editore, Napoli, 1947.
- GRASSI, VITTORINO, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983.
- GRAY, HANNA H., “Renaissance humanism: the pursuit of eloquence”, *Journal of the History of Ideas*, 24 (1963), pp. 497-514.
- GREEN, OTIS H., *España y la tradición occidental*, 4 vols., Gredos, Madrid, vol. II, 1969.
- GREGORIO DE NACIANZO, *Discours*, 8 vols., introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi *et al*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974-1995.
- GREGORIO DE NISA, *La création de l’homme*, introduction et traduction par Jean LaPlace, notes par Jean Daniélou, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.
- GREGORIO MAGNO, *Morales sur Job*, 4 vols., introduction et notes de Dom Robert Gillet *et al*, traduction de Dom André de Gaudemaris *et al*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1989-2003.
- GRIFFIN, JASPER, *Homer on life and death*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
- GUILLÉN, CLAUDIO, “Quevedo y el concepto retórico de literatura” en AA. VV., *Homenaje a Quevedo*, pp. 483-506.
- GUTHRIE, K. C., *A history of greek philosophy*, 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge, vol. III, 1969.
- GUY, ALAIN, *La pensée de fray Luis de León*, Imprimerie A. Bontemps, Limoges, 1943.

___, *Les philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, 2 vols., Privat, Toulouse, vol. I, 1956.

___, "El eclecticismo de fray Luis de León" en Víctor García de la Concha y Javier San José Lera (eds.), *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, pp. 273-286.

HALKIN, L. E., *Erasmus*, FCE, México, 1992.

HAMMAN, A. -G., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

HASKINS, CHARLES HOMER, *The Renaissance of the Twelfth Century*, The World Publishing Company, Cleveland/New York, 1954.

HAYES, GEORGE P., "Cicero's humanism today", *The Classical Journal*, 34 (1939), pp. 283-290.

HEINDENREICH, HELMUT, "Hieronymus Bosch in some literary contexts", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 33 (1970), pp. 171-199.

HENRÍQUEZ UREÑA, PEDRO, "Fernán Pérez de Oliva", *Plenitud de España*, Buenos Aires, 1945, pp. 49-81.

HENRY, PAUL, *Saint Augustine on personality*, The Macmillan Company, New York, 1960.

Hermetica. The greek Corpus hermeticum and the latin Asclepius in a new English translation, with notes and introduction, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

HERNÁNDEZ, FRANCISCO, *Obras completas*, 7 vols., UNAM, México, vol. IV, 1966.

HERVAS, JOSÉ LUIS, *Entrañados en Cristo. La mística teológica de fray Luis de León*, Ediciones Eunat/Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996.

HIDALGO-SERNA, EMILIO, “La antropología en Calderón: elementos válidos y actuales del hombre en su teatro” en AA. VV., *Hacia Calderón. Sexto coloquio anglogermánico. Würzburg 1981*, pp. 16-23.

HINZ, MANFRED, *I mezzi umani e i mezzi divini. Cinque commenti a Baltasar Gracián*, Bulzoni Editore, Roma, 2005.

HOMERO, *Iliada*, traducción, prólogo y notas de Emilio Crespo Güemes, Gredos, Madrid, 1996.

_____, *Odisea*, traducción de José Manuel Pabón, Gredos, Madrid, 1993.

HUGO DE SAN VÍCTOR, *Hugh of Saint Victor on the sacraments of the christian faith (De Sacramentis)*, English version by Roy. J. Deferrari, The Mediaeval Academy of America, Cambridge, Mass., 1951.

IGNACIO DE LOYOLA, *Epistolae et instructiones*, 12 vols., Typis Gabrielis López del Horno, Matriti, vol. IX, 1909.

INOCENCIO III, *De miseria humane conditionis*, edidit Michele Maccarrone, Thesauri Mundi, Lucani, 1955.

IRENEO DE LYON, *Against heresies*, edited by John Keble, James Parker and Co./Rivingtons, Oxford/London, 1872.

_____, *Démonstration de la prédication apostolique*, nouvelle traduction de l’arménien avec introduction et notes par L. M. Froidevaux, Les Éditions du Cerf, Paris, 1959.

- JAEGER, WERNER, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1914.
- _____, *Paideia*, FCE, México, 1971.
- _____, *Aristóteles*, FCE, México, 2002.
- JAMMES, ROBERT y VITSE, MARC, “La peur de la mort dans le *Criticón* de Gracián” en AA. VV., *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or*, pp. 113-121.
- JANSEN, HELMUT, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Droz/Minard, Genève/Paris, 1958.
- JURALDE POU, PABLO, *Francisco de Quevedo (1580-1645)*, Castalia, Madrid, 1999.
- JAVELET, ROBERT, “La dignité de l’homme dans la pensée du XIIIe siècle” en AA. VV., *De dignitate hominis*, pp. 39-87.
- JUAN DAMASCENO, *La foi orthodoxe suivi de Défense des icônes*, traduction, introduction et notes du E. Ponsoye, Institut Orthodoxe Français de Théologie de Paris, Saint-Denys, Paris, 1966.
- KAMERBEEK JR., J., “ ‘La dignité humaine’. Esquisse d’une terminographie”, *Neophilologus*, 41 (1957), pp. 241-251.
- KELLER, ABRAHAM C., “Montaigne on the dignity of man”, *Publications of the Modern Language Association of America*, 72 (1957), pp. 43-54.
- KELLEY, DONALD R., *The descent of ideas. The history of intellectual history*, Ashgate, Alshot, 2002.
- KIDD, I. G., *Posidonius. III. The translations of the fragments*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

- KLEIN, ALESSANDRO, *La dignità dell'uomo nel pensiero del Rinascimento*, G. Giappichelli, Torino, 1976.
- KRISTELLER, PAUL OSKAR, *Renaissance thought. The classic, scholastic, and humanistic strains*, Harper & Brothers, New York, 1961.
- _____, *Eight philosophers of the Italian Renaissance*, Stanford University Press, Stanford, 1964.
- _____, *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York, 1979.
- _____, *Studies in Renaissance thought and letters*, 4 vols., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, vol. II, 1985.
- _____, "The active and the contemplative life in Renaissance Humanism" en AA. VV., *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, pp. 133-152.
- _____, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Casa Editrice Le Lettere, Firenze, 1988.
- KULLMANN, WOLFGANG, "Gods and men in the *Iliad* and the *Odyssey*", *Harvard Studies in Classical Philology*, 89 (1985), pp. 1-23.
- LACTANCIO, *L'ouvrage du Dieu créateur*, 2 vols., introduction, texte critique et traduction par Michel Perrin, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO, "La vida del hombre en la poesía de Quevedo", *La aventura de leer*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, pp. 11-47.
- LATINI, BRUNETTO, *Li livres dou Tresor*, édition critique par Francis J. Carmody, Slatkine, Genève, 1975.

LAUSBERG, HEINRICH, *Manual de retórica literaria*, 4 vols., Gredos, Madrid, vol. I, 1966.

LAZZARI, FRANCESCO, *Il contemptus mundi della scuola di S. Vittore*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli, 1965.

LEVINE, PHILIP, "Cicero and the literary dialogue", *The Classical Journal*, 53 (1958), pp. 146-151.

LIDA, MARÍA ROSA, *Introducción al teatro de Sófocles*, Losada, Buenos Aires, 1944.

_____, *La idea de la fama en la Edad Media castellana*, FCE, México, 1952.

LIDA, RAIMUNDO, *Prosas de Quevedo*, Crítica, Barcelona, 1981.

LLEDÓ, EMILIO, "Lenguaje y mundo literario en *El Criticón* de Gracián", *Imágenes y palabras*, Taurus, Madrid, 1998, pp. 309-325.

LLOYD, A. C., "On Augustine's concept of a person" en AA. VV., *Augustine. A collection of critical essays*, pp. 191-205.

LLUCH-BAIXAULI, MIGUEL, *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al medieval*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1990.

LONG, A. A., *Filosofía helenística*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.

LOPE DE VEGA, *Obras de Lope de Vega*, 13 vols., publicadas por la RAE, Madrid, vol. XII, 1930.

_____, *El Cardenal de Belén*, a paleographic edition by T. Earle Hamilton, Texas Tech Press, Lubbock, 1948.

_____, *Obras de Lope de Vega*, 29 vols., edición de Marcelino Menéndez Pelayo, Atlas, Madrid, vol. VIII, 1963.

_____, *La dama boba*, edición de Diego Marín, REI, México, 1987.

_____, *Comedias*, 32 vols., edición y prólogo de Jesús Gómez y Paloma Cuenca, Turner, Madrid, vol. VII, 1994.

LÓPEZ GRIGERA, LUISA, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1994.

LÓPEZ POZA, SAGRARIO, “Quevedo, humanista cristiano” en AA. VV., *Quevedo a nueva luz: escritura y política*, pp. 59-81.

_____, “La erudición como nodriza de la invención en Quevedo”, *La Perinola*, 3 (1999), pp. 171-194.

_____, “Quevedo y las citas patristicas” en Victoriano Roncero y J. Enrique Duarte (eds.), *Quevedo y la crítica a finales del siglo XX (1975-2000)*, vol. I, pp. 301-364.

Los filósofos presocráticos, 3 vols., introducciones, traducciones y notas por Conrado Eggers y Victoria E. Juliá, Gredos, Madrid, 1986.

LOVEJOY, ARTHUR O., *La gran cadena del ser*, Icaria, Barcelona, 1983.

LUIS, LEÓN DE, *Obras completas castellanas de fray Luis de León*, 2 vols., introducciones y notas del padre Félix García, Madrid, vol. II, 1967.

_____, *De los nombres de Cristo*, edición de Cristóbal Cuevas, Cátedra, Madrid, 1997.

MAHÉ, JEAN-PIERRE, *Hermès en haute-Egypte*, 2 vols., Presses de l'Université Laval, Québec, 1978-1982.

MALDONADO DE GUEVARA, FRANCISCO, *Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de San Ignacio de Loyola y otros estudios*, Universidad de Granada, Granada, 1954.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO, *Antiguos y modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.

_____, *Estudios de historia del pensamiento español*, 3 vols., Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1967-1984.

_____, *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1975.

MARCEL, RAYMOND, *Marcel Ficin*, Les Belles Lettres, Paris, 1958.

_____, “L’Enchiridion militis christiani” en AA. VV., *Colloquia Erasmi Turonensia*, vol. II, pp. 613-646.

MARISTANY, JOAQUÍN, “Sobre la dignidad del hombre. Breve noticia del documento de fray Luis”, *Ínsula*, 539, noviembre de 1991, p. 18.

MARSH, DAVID, *The Quattrocento dialogue*, Harvard University Press, Cambridge/London, 1980.

MARSHALL, MARY HATCH, “Boethius definition of persona and mediaeval understanding of the Roman theatre”, *Speculum*, 25 (1950), pp. 471-482.

MARTINET, JEAN LUC, “La questione ‘teorica’ della *dignitas hominis*” en AA. VV., *Immagini dell’uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento*, pp. 73-100.

_____, “Una storia semantica della ‘dignitas hominis’ ” en AA. VV., *Immagini dell’uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento*, pp. 55-71.

MELQUIADES ANDRÉS, *La teología española en el siglo XVI*, 2 vols., Editorial Católica, Madrid, 1976.

MICHEL, ALAIN, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, PUF, Paris, 1960.

_____, “La dignité humaine chez Ciceron” en *La dignité de l’homme*, pp. 17-24.

MILLARES CARLO, AGUSTÍN, “Apuntes para un estudio biobibliográfico del humanista Francisco Cervantes de Salazar”, *Cuatro estudios bibliográficos mexicanos*, FCE, México, 1986, pp. 17-159.

- MONDA, DAVIDE, *I travagli dell'imperfezione. Impegno etico-spirituale in Giovanni Calvino*, Pendragon, Bologna, 2001.
- MONDOLFO, RODOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Imán, Buenos Aires, 1955.
- MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Gallimard, Paris, 1962.
- MORALEJA JUÁREZ, ALFONSO, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, UAM Ediciones, Madrid, 1999.
- MORESCHINI, CLAUDIO, *Dall'Asclepius al Crater hermetis. Studi sul'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Giardini, Pisa, 1985.
- MOTTA, BEATRICE, *La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo*, Il Poligrafo, Padova, 2004.
- MURILLO, LOUIS ANDREW, *The Spanish prose dialogue of the sixteenth century* (tesis de doctorado), Harvard University, Cambridge, 1963.
- NEMESIO DE EMESA, *De la nature de l'homme*, traduit par M. J. B. Thibault, Hachette, Paris, 1844.
- NEUMEISTER, SEBASTIAN y BRIESEMEISTER, DIETRICH (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, Colloquium Verlag, Berlin, 1991.
- NIETO IBÁÑEZ, JOSÉ MA., *Espiritualidad y patrística en De los nombres de Cristo de fray Luis de León*, Ediciones Escorialenses/Universidad de León, Madrid, 2001.
- NOREÑA, CARLOS G., *Juan Luis Vives*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970.
- Nueva Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

NUTTAL, ZELIA, "Francisco Cervantes de Salazar, biographical notes", *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, 13 (1921), pp. 59-90.

NYBAKKEN, OSCAR E., "Humanitas romana", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 70 (1939), pp. 396-413.

Obras escogidas de filósofos, con un discurso preliminar de Adolfo de Castro, Atlas, Madrid, 1953.

ORBE, ANTONIO, *Antropología de San Ireneo*, Editorial Católica, Madrid, 1969.

ORDINE, N., QUARTA, D., *et al*, *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*, Franco Angeli, Milano, 1990.

ORÍGENES, *Contra Celsum*, translated with an introduction and notes by Henry Chadwick, Cambridge University Press, Cambridge, 1953.

_____, *Traité des principes*, traduction de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte par Marguerite Harl, Études Augustiniennes, Paris, 1976.

Padres apologistas griegos (s. II), introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Católica, Madrid, 1954.

Padres apostólicos, edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno, Editorial Católica, 1964.

PAPARELLI, GIOACCHINO, *Feritas, Humanitas, Divinitas (L'essenza umanistica del Rinascimento)*, Guida Editori, Napoli, 1973.

PARKER, ALEXANDER A., *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca*, Ariel, Barcelona, 1983.

_____, *The mind and art of Calderón*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

- PASCAL, *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par Jacques Chevalier, Gallimard, Paris, 1957.
- PASTINE, DINO, “Pic de la Mirandole. La liberté: absence de conditions ou ratio pédagogique” en AA. VV., *La dignité de l’homme*, pp. 87-101.
- PEDRO DAMIÁN, *De divina omnipotentia e altri opuscoli*, testo critico con introduzione e note a cura di Paolo Brezzi, traduzione di Bruno Nardi, Vallecchi Editore, Firenze, 1943.
- PELEGRÍN, BENITO, “Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del *Héroe* al *Criticón*” en Sebastian Neumeister y Dietrich Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, pp. 53-94.
- PEREZ, JOSEPH, *L’Espagne de Philippe II*, Fayard, Paris, 1999.
- _____, “L’humanisme: essai de définition”, *De l’humanisme aux Lumières. Études sur l’Espagne et l’Amérique*, Casa de Velázquez, Madrid, 2000, pp. 161-175.
- PÉREZ DE OLIVA, FERNÁN, *Cosmografía nueva*, Universidad de Salamanca/Diputación de Salamanca, 1985.
- _____, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, edición de María Luisa Cerrón Puga, Cátedra, Madrid, 1995.
- PEROLI, ENRICO, *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- PERRIN, MICHEL, *L’homme antique et chrétien. L’anthropologie de Lactance*, Beauchesne, Paris, 1981.
- PETRARCA, *Obras I. Prosa*, al cuidado de Francisco Rico, Alfaguara, Madrid, 1978.

_____, *Opere latine*, 2 vols., a cura di Antonietta Bufano, UTET, Torino, vol. I, 1987.

_____, *Les remèdes aux deux fortunes/De remediis utriusque fortunae*, 2 vols., texte établi et traduit par Christophe Carraud, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2002.

_____, *Invectives*, edited and translated by David Marsh, Harvard University Press, Cambridge/London, 2003.

PICO DE LA MIRANDOLA, GIOVANNI, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris, 1993.

_____, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, traducción, introducción, edición y notas de Pedro J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002.

_____, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda Editore, Parma, 2003.

PINA MARTINS, JOSE V. DE, *Humanisme et Renaissance de l'Italie au Portugal. Les deux regards de Janus*, 2 vols., Fondation Calouste Gulbenkian, Lisbonne-Paris, 1989.

PINCKAERS, SERVAIS, "La dignité de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin" en AA. VV., *De dignitate hominis*, pp. 89-106.

PÍNDARO, *Obra completa*, edición y traducción de Emilio Suárez de la Torre, Cátedra, Madrid, 2000.

PINEDA, VICTORIA, "Retórica y dignidad del hombre en Fernán Pérez de Oliva", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 45 (1997), pp. 25-44.

PLATÓN, *Diálogos*, 6 vols., introducciones, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Gredos, Madrid, 2000.

_____, *Dialogues apocryphes*, texte établi et traduit par Joseph Souilhé, Les Belles Lettres, Paris, 1930.

PLINIO, *Natural history*, 10 vols., with an English translation by H. Rackham, Harvard University Press/Heinemann, Cambridge/London, vol. II, 1942.

Historia natural de Cayo Plinio Segundo en Francisco Hernández, *Obras completas*, vol. IV.

PLOTINO, *Enéadas*, 3 vols., traducción y notas de Jesús Igal, Gredos, Madrid, 2002.

POHLENZ, MAX, *Freedom in greek life and thought*, D. Reidel, Dordrecht, 1966.

PORQUERAS MAYO, ALBERTO, “Más sobre Calderón: ‘Pues el delito mayor del hombre es haber nacido’ ”, *Segismundo*, 1 (1965), pp. 275-299.

POUDERON, BERNARD, *Athénagore d’Athènes. Philosophe chrétien*, Beauchesne, Paris, 1989.

Prosatori latini del Quattrocento, 8 vols., a cura di Eugenio Garin, Einaudi, Torino, vol. IV, 1977.

QUEVEDO, FRANCISCO DE, *Obras completas. Obras en verso*, edición de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1932.

_____, *Obras completas en prosa*, edición de Luis Astrana Marín, Aguilar, Madrid, 1945.

_____, *La cuna y la sepultura*, edición crítica, prólogo y notas de Luisa López Grigera, Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*. Anejo XX, Madrid, 1969.

_____, *Obras completas. Obras en prosa*, 2 vols., estudio preliminar, edición y notas de Felicidad Buendía, Aguilar, Madrid, vol. II, 1986.

_____, *Obra poética*, 3 vols., edición de José Manuel Blecua, Castalia, Madrid, 2001.

- QUIROS CASADO, ANTONIO, “El tema del desengaño en el pensamiento barroco hispano” en AA. VV., *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, pp. 567-595.
- QUISPEL, GUILLES, *Gnostic studies*, 2 vols., Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, Istanbul, 1974.
- RAPISARDA, EMANUELE, *Arnobio*, G. Crisafulli Editore, Catania, 1946.
- REDONDO, AUGUSTIN, “Monde à l’envers et conscience de crise dans le *Criticón* de Baltasar Gracián” en *L’image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, pp. 83-97.
- RENEHAN, ROBERT, “The greek anthropocentric view of man”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 85 (1981), pp. 239-259.
- REPGES, WALTER, “Para la historia de los nombres de Cristo: de la patristica a fray Luis de León”, *Thesaurus*, 20 (1965), pp. 325-346.
- REYES, ALFONSO, *Capítulos de literatura española (Primera serie)*, La Casa de España en México, México, 1939.
- _____, “Un tema de ‘La vida es sueño’. El hombre y la naturaleza en el monólogo de ‘Segismundo’ ”, *Capítulos de literatura española. Segunda serie, Obras completas*, 26 vols., FCE, México, vol. VI, 1996, pp. 182-248.
- RICARD, ROBERT, “Notas y materiales para el estudio del ‘socratismo cristiano’ en santa Teresa y los espirituales españoles”, *Estudios de literatura religiosa española*, Gredos, Madrid, 1964, pp. 22-147.
- RICO, FRANCISCO, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Destino, Barcelona, 2002.

- _____, “Que sólo un punto parece” en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 20-21.
- _____, *El pequeño mundo del hombre*, Destino, Barcelona, 2005.
- ROCCA, SILVANA, *Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. deor. 2, 121-161)*, Compagnia del Librai, Genova, 2003.
- ROGERSON, J. W., *Una introducción a la Biblia*, Paidós, Barcelona, 2000.
- ROMILLY, JACQUELINE DE, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Seix-Barral, Barcelona, 1997.
- RONCERO, VICTORIANO y DUARTE, ENRIQUE J., (eds.), *Quevedo y la crítica a finales del siglo XX (1975-2000)*, 2 vols., EUNSA, Pamplona, 2002.
- RUCH, MICHEL, *Le préambule dans les oeuvres philosophiques de Cicéron*, Les Belles Lettres, Paris, 1958.
- RUDOPH, KURT, *Gnosis*, Harper & Row, San Francisco, 1983.
- RULL, ENRIQUE, *Arte y sentido en el universo sacramental de Calderón*, Reichenberger/Universidad de Navarra, Kassel/Pamplona, 2004.
- SAITTA, GIUSEPPE, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Fiammenghi & Nanni, Bologna, 1954.
- SÁNCHEZ, FRANCISCO J., “Cultura y persona en Gracián”, *Revista de Literatura*, 61 (1999), pp. 365-389.
- SANDEUS, FELINUS, *De Regibus Siciliae et Apuliae... Quibus accedunt Bartholomei Facii de humano vitae felicitate liber, item de excellentia ac praestantia hominis*, Wechelius, Hanoviae, 1611.
- SANGUINETI, JUAN JOSÉ, *La antropología educativa de Clemente Alejandrino. El giro del paganismo al cristianismo*, EUNSA, Pamplona, 2003.

SANTAMARÍA ÁLVAREZ, MARCO ANTONIO, “El equilibrio entre la grandeza y la miseria del hombre en los epinicios de Píndaro” en AA. VV., *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, pp. 65-74.

SCHMITT, CHARLES B., *Cicero scepticus: a study of the influence of The Academica in the Renaissance*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1972.

SCHNELLE, UDO, *The human condition. Anthropology in the teachings of Jesus, Paul, and John*, Fortress Press, Minneapolis, 1996.

_____, *Apostle Paul. His life and theology*, Baker Academic, Grand Rapids, 2003.

SEIGEL, JERROLD E., *Rethoric and philosophy in Renaissance Humanism*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

SÉNECA, *Moral essays*, 3 vols., with an English translation by John W. Basore, Heinemann/Harvard University Press, London/Cambridge, 1928-1935.

_____, *Cartas morales*, 2 vols., introducción, versión española y notas de José M. Gallegos Rocafull, UNAM, 1951.

_____, *Diálogos*, estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid, 1996.

SERÉS, GUILLERMO, “La *Fabula de homine*, de Juan Luis Vives, en su tradición” en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 15-18.

SICLARI, ALBERTO, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, La Garangola, Padova, 1974.

SÓFOCLES, *Tragedias*, introducciones de Jorge Bergua Caveró, traducción y notas de Assela Alamillo, Gredos, Madrid, 2000.

SOLANA, MARCIAL, “Fernán Pérez de Oliva”, *Historia de la filosofía española. Época del Renacimiento (siglo XVI)*, 3 vols., Madrid, vol. II, 1941, pp. 49-64.

SOL MORA, PABLO, "Petrarca y la *dignitas hominis*" en AA. VV., *Petrarca y el petrarquismo en Europa y América*, pp. 117-124.

SPATZ, LOIS, *Aeschylus*, Twayne, Boston, 1982.

SOZZI, LIONELLO y GARIN, EUGENIO, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica/La "dignitas hominis" dans la littérature française de la Renaissance*, a cura di D. Cecchetti, G. Giappichelli, Torino, 1972.

_____, 'Un désir ardent'. *Etudes sur la 'dignité de l'homme à la Renaissance*, II Segnalibro, Torino, 1997.

STROSETZKI, CHRISTOPHER (ed.), *Juan Luis Vives. Sein Werk und seine Bedeutung für Spanien und Deutschland*, Vervuert, Frankfurt am Main, 1995.

TERTULIANO, *Tertullian's Treatise on the resurrection*, the text edited with an introduction, translation and commentary by Ernest Evans, SPCK, London, 1960.

_____, *Adversus Marcionem*, edited and translated by Ernest Evans, 2 vols., The Clarendon Press, Oxford, 1972.

The Renaissance philosophy of man, selections in translation edited by Ernst Cassirer, P. O. Kristeller and John Herman Randall Jr., University of Chicago Press, Chicago, 1967.

TRINKAUS, CHARLES, *Adversity's noblemen. The Italian humanists on happiness*, Columbia University Press, New York, 1940.

_____, *In our image and likeness*, 2 vols., Constable, London, 1970.

_____, "Il pensiero antropologico-religioso nel Rinascimento" en M. Boas Hall, A Chastel et al, *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, pp. 105-147.

- VASOLI, CESARE, “Marsile Ficcin et la dignité de l’homme” en AA. VV., *La dignité de l’homme*, pp. 75-86.
- VEGA, MARÍA JOSÉ, “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva” en *Ínsula*, 674, febrero de 2003, pp. 6-9.
- _____, “La tradición de *miseria hominis* y *El Criticón*” en AA. VV., *Baltasar Gracián. IV Centenario (1601-2001)*, vol. II, pp. 263-297.
- _____, “Erasmus y la dignidad del hombre” en AA. VV., *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo*, pp. 201-237.
- VENEGAS, ALEJO, *Agonía del tránsito de la muerte*, Cruz del Sur, Buenos Aires, 1948.
- VERSENYI, LASZLO, “Protagoras’ man-measure fragment”, *The American Journal of Philology*, 83 (1962), pp. 174-184.
- VITSE, MARC y JAMMES, ROBERT, “La peur de la mort dans le *Criticón* de Gracián” en AA. VV., *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or*, pp. 113-121.
- VIVES, JUAN LUIS, *Opera omnia*, 8 vols., edición de Gregorio Mayans, Benito Montfort, Valencia, vol. IV, 1783.
- _____, *Obras completas*, 2 vols., edición de Lorenzo Riber, Aguilar, Madrid, 1947.
- _____, *Introducción a la sabiduría*, traducción, notas y estudio de Ismael Roca Meliá y Ángel Gómez-Hortigüela, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 2001.
- WARDROPPER, BRUCE M., “Apenas llega cuando llega a penas”, *Modern Philology*, 57 (1960), pp. 240-244.
- YNDURÁIN, DOMINGO, “*La vida es sueño*: doctrina y mito”, *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 129-155.

ÍNDICE

Introducción	3
1ª. Parte	
I. Orígenes de la <i>miseria y dignitas hominis</i>	
1. Antigüedad clásica	
1. 1 Homero	18
1. 2 Píndaro	20
1. 3 Los presocráticos	21
1. 4 La tragedia: Esquilo, Sófocles, Eurípides	22
1. 5 Los sofistas	26
1. 6 Sócrates y Platón	27
1. 7 Aristóteles	29
1. 8 La filosofía helenística	30
1. 9 Cicerón	32
1. 10 Filón de Alejandría	36
1. 11 Séneca	37
1. 12 Plinio	39
1. 13 El neoplatonismo: Plotino	40
1. 14 El hermetismo	42
2. Biblia	
2. 1 Antiguo Testamento	45

2. 2	Nuevo Testamento	49
II.	<i>Miseria y dignitas hominis</i> en la Patrística	53
1.	Padres apostólicos y apologistas griegos	54
2.	Los gnósticos: Basíledes y Valentín	57
3.	Ireneo de Lyon: <i>miseria/dignitas hominis</i> y teología de la imagen ...	59
4.	Clemente de Alejandría: la <i>dignitas hominis</i> entre la cultura clásica y la fe cristiana	60
5.	Orígenes: <i>miseria/dignitas hominis</i> y las dos creaciones	62
6.	Tertuliano: carne, libertad y <i>dignitas hominis</i>	63
7.	Arnobio: <i>miseria hominis</i> entre pesimismo y retórica	65
8.	Lactancio: una <i>dignitas hominis</i> clásica	66
9.	Los capadocios: Basilio el Grande, Gregorio de Nisa y Gregorio de Nacianzo	68
10.	Nemesio de Emesa: una síntesis clásico-cristiana de la <i>dignitas hominis</i>	72
11.	San Agustín: <i>miseria/dignitas hominis</i> y autoconocimiento	74
12.	Boecio y Casiodoro: la <i>miseria/dignitas hominis</i> entre la antigüedad clásica y el cristianismo	76
13.	Gregorio Magno: Job y la <i>miseria/dignitas hominis</i>	79
14.	Juan Damasceno y el fin de la patrística	80
III.	<i>Miseria y dignitas hominis</i> en la Edad Media	81
1.	Juan Escoto Erígena: la <i>dignitas hominis</i> en el <i>Periphyseon</i>	82
2.	Pedro Damían: <i>Miseria/dignitas hominis</i> y <i>contemptus mundi</i>	83

3.	Anselmo de Canterbury: de la <i>dignitas hominis</i> a la <i>dignitas dei</i>	85
4.	San Bernardo de Claraval: <i>dignitas hominis</i> y libre albedrío	86
5.	La Escuela de San Víctor	90
6.	Inocencio III: el canon de la <i>miseria hominis</i>	91
7.	Santo Tomás de Aquino: escolástica y <i>dignitas hominis</i>	93
8.	Brunetto Latini: la <i>dignitas hominis</i> según el <i>Tesoro</i>	94
IV.	<i>Miseria y dignitas hominis</i> en el Humanismo	96
1.	Petrarca: entre la <i>miseria</i> y la <i>dignitas hominis</i>	97
2.	Antonio de Barga y Bartolomeo Facio: un proyecto para la <i>dignitas hominis</i>	102
3.	Giannozzo Manetti: la <i>dignitas hominis</i> triunfante	105
4.	Poggio Bracciolini: la persistencia de la <i>miseria hominis</i>	108
5.	Marsilio Ficino: inmortalidad y <i>dignitas hominis</i>	111
6.	Pico de la Mirándola: libertad y <i>dignitas hominis</i>	115
7.	Erasmus: <i>philosophia christi</i> y <i>dignitas hominis</i>	119
8.	Juan Luis Vives: moralismo y <i>dignitas hominis</i>	124
2ª. Parte		
V.	<i>Miseria y dignitas hominis</i> en el Renacimiento	
1.	Fernán Pérez de Oliva y el <i>Diálogo de la dignidad del hombre</i>	129
2.	Francisco Cervantes de Salazar y la continuación del <i>Diálogo de la dignidad del hombre</i>	150
3.	Fray Luis de León y <i>De los nombres de Cristo</i>	165
VI.	<i>Miseria y dignitas hominis</i> en el Barroco	

1. Quevedo y <i>La cuna y la sepultura</i> y <i>Providencia de Dios</i>	179
2. Calderón de la Barca y <i>La vida es sueño</i> (comedia y auto sacramental)	197
3. Gracián y <i>El Criticón</i>	217
Conclusión	241
Bibliografía	246
Índice	281