

## LA EXCELENCIA Y DIGNIDAD DEL HOMBRE EN *EL CRITICÓN* DE BALTASAR GRACIÁN

MARÍA JOSÉ VEGA  
*Universidad Autónoma de Barcelona*

**D**URANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO PASADO, la dignidad y la excelencia de la condición humana fue considerada como una de las materias más destacadas de la literatura humanista. Fue, en efecto, el tema principal de un puñado de trataditos latinos del siglo XV (como, por ejemplo, los de Antonio da Barga, Bartolomeo Fazio o Giannozzo Manetti) y de varios diálogos y discursos vernaculares del siglo XVI (como los de Pérez de Oliva, Cervantes de Salazar y Pierre Boaistuau). La cuestión aparece además, de forma conspicua, en textos de otra naturaleza (como la *Fabula de homine* de Vives, por ejemplo, o en *La Circe* de Giovanbattista Gelli) y, por supuesto, en todos los tratados teológicos que consideran la naturaleza del hombre. La *dignitas hominis* (o algunos de los motivos asociados a ella) ha fascinado además a algunos de los mejores estudiosos del Renacimiento europeo del siglo XX, en todas y cada una de las ciencias llamadas, precisamente, humanas: a Giovanni di Napoli, que examinó los tratados cuatrocentistas sobre la excelencia del hombre y, en particular, el *De excellentia et dignitate hominis* de Gianozzo Manetti; a Ernst Cassirer, que prefirió estudiar los pasajes que a esta materia dedicó el Cusano; a Paul Oskar Kristeller, que analizó el concepto de *dignitas hominis* en la obra de Marsilio Ficino y editó la epístola *de dignitate* de Antonio da Barga; a Eugenio Garin y Henri de Lubac, que dedicaron a Pico y a su *Oratio*, luego retitulada como *de dignitate hominis*, sus mejores esfuerzos editoriales e interpretativos; a Charles Trinkaus, que persiguió, en una extensísima monografía, la representación del hombre como *imago Dei* en la filosofía moral cuatrocentista; o a Lionello Sozzi,

que siguió el curso de la dignidad del hombre en la poesía francesa el siglo XVI.<sup>1</sup> Aunque esta breve muestra no hace justicia a una historia bibliográfica extensa y rica en matices, baste al menos para evidenciar que, en efecto, la cuestión ha sido objeto de un agudo y sostenido escrutinio desde la filosofía, la historia cultural, la historia del arte y la de la literatura. Quizá pueda entenderse como un efecto indeseado de esta sobre-exposición de la dignidad el hecho de que la miseria humana desapareciera a menudo del horizonte crítico de los investigadores: como mucho, se le otorgó el estatuto de tema menor, o de contrapunto, a veces prescindible, de la dignidad del hombre, y se la vinculó, reductivamente (cuando no erróneamente), a la pervivencia del pensamiento medieval o a la historia de la fortuna de un tratadito de Inocencio III, el *De miseria humanae conditionis*, en la espiritualidad europea. La concentración de intereses en la idea de *dignitas* del Humanismo dejó además en la sombra la consideración de esa misma materia en otros textos y períodos, y, sobre todo, en el período de la Contrarreforma. Hay, por supuesto, excepciones, entre las que quizá cabría otorgar un lugar de honor a la colectánea *The Darker Vision of the Renaissance*, quizá por plantear abiertamente y de forma crítica los sesgos y omisiones de estas costumbres historiográficas.<sup>2</sup> La miseria del hombre, tal como se afirma en la literatura renacentista, es una materia de inmenso interés, que exigiría una atención no menor de la que se dispensa a la dignidad del hombre: ante todo, porque en las letras del siglo XVI se advierte una forma de describir la miseria humana de inspiración epicúrea, fundada más en Lucrecio y Plinio que en Inocencio, y que contesta abiertamente los principios de la antropología teológica cristiana. En las letras modernas, la reflexión sobre la humana desdicha e infelicidad, o sobre la condición frágil, miserable y desvalida del hombre a menudo no está emparentada con la tradición penitencial de Inocencio III, sino más bien con la duda metódica de

<sup>1</sup> Giovanni di Napoli, “*Contemptus mundi e dignitas homini nel Rinascimento*”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 48 (1956) 9-41, y también *L’immortalità dell’anima nel Rinascimento*, Roma: Società Editrice Internazionale, 1963, pp. 89 ss.; Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig, 1927; Paul Oskar Kristeller, *Concetti rinascimentali dell’uomo e altri saggi*, Florencia: La Nuova Italia, 1978; y Antonio da Barga, “De dignitate hominis et de excellentia humane vite”, en P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, II, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985, 539-554; de entre los muchos trabajos

de Garin sobre Pico baste remitir a Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Florencia, 1937; y a su estudio y edición de Pico della Mirandola, *Oratio de dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno*, ed. E. Garin, Florencia, 1942; Henri de Lubac, *Pic de la Mirandole*, París: Gallimard, 1974; Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago: The University of Chicago Press, 1970; Lionello Sozzi, *La dignitas hominis dans la littérature Française de la Renaissance*, Turín, 1972.

<sup>2</sup> Vid. Robert S. Kinsman (ed.), *The Darker Vision of the Renaissance*, Berkeley & Los Angeles, 1974.

los escépticos, con la desconfianza en el entendimiento del pirronismo renacentista o con la percepción epicúrea de un orden natural que prescinde del cuidado y del subsidio divino.

En la reflexión sobre la *dignitas hominis* en el Humanismo y el Renacimiento puede reconocerse de forma inequívoca la doctrina cristiana sobre la creación, la redención, la gracia y la salvación eterna: es decir, puede identificarse en todos sus textos mayores (desde Antonio da Barga a Bartolomeo Fazio, Erasmo o Pérez de Oliva) una secuencia argumental que estaba sólidamente anclada en la antropología teológica del cristianismo y que se había conformado como tal en la primera patristica, y, en particular, en las obras hexamerales de mayor difusión e influencia, como el *De opificio Dei* de Lactancio. En este sentido, la literatura humanista sobre la excelencia del hombre puede estimarse como una prolongación, en forma de trataditos exentos, de una cuestión que, en el ámbito de la teología y la exégesis veterotestamentaria, estaba ya bien estructurada.

Hace ahora una década, con la celebración del IV Centenario de Baltasar Gracián, propuse una lectura de los motivos de la *miseria hominis* en el texto de *El Criticón*.<sup>3</sup> Este estudio sobre la dignidad del hombre completa, como en díptico, aquella propuesta de interpretación.<sup>4</sup> En la novela de Gracián, los temas de la dignidad y la miseria

<sup>3</sup> María José Vega, “La tradición de *miseria hominis* y *El Criticón*”, en *Baltasar Gracián IV Centenario (1601-2001). II Congreso Internacional Baltasar Gracián en sus obras (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001)*, A. Egido, M. C. Marín, L. Sánchez Laílla (eds.), Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2004, pp. 263-298.

<sup>4</sup> Me limitaré aquí a *El Criticón* por ser el libro de Gracián que tematiza la condición humana de forma más explícita. Dejo a un lado *El Comulgatorio* ya que, a pesar de que uno de sus temas fundantes sea el hiato ontológico entre hombre y Dios, y a pesar también de que es continua la referencia a las formas con las que la divinidad salva esta distancia, reconoce su parentesco con la criatura y la redime mediante la adopción de su naturaleza. Aunque a *El Comulgatorio* se le ha concedido a menudo un lugar periférico en el conjunto de la producción graciana, lo estimo central para esta materia, ya que establece un diálogo visible con *El Criticón*. Citaré las obras de Gracián por las siguientes ediciones: *Agudeza y arte de ingenio*, edición de E. Correa Calderón, Madrid: Castalia, 1969; *El Criticón*, edición de

M. Romera-Navarro, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 3 vols., 1938-1940; *Arte de ingenio. Tratado de la agudeza*, ed. Emilio Blanco, Madrid: Cátedra, 1998. Para facilitar la localización de los pasajes en otras ediciones, me referiré siempre en romanos y versales a las partes de obras. El mismo sistema de referencia utilizaré para las obras clásicas grecolatinas, con indicación de las divisiones convencionales en libros y párrafos. Ha de notarse que Gracián suele utilizar *dignidad*, sobre todo en plural, *dignidades*, en sentido jerárquico y social (para cargos, oficios, honores, prebendas) y suele reservar *excelencia* para el sentido teológico, o para referirse a la condición humana. En *El Comulgatorio*, en cambio, parece preferir *dignidad* e *indignidad*. En mi texto, utilizaré a menudo *dignidad* y *excelencia* como *variatio* retórica, siguiendo el uso más frecuente en las letras altomodernas. Sobre los sentidos de excelencia en otras obras gracianas, y, en particular, en *El Héroe*, remito a Benito Pelegrín, “Del concepto de ‘primero’ en Gracián a la ‘agudeza numeral’”, *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, 1 (2004), pp. 74-75.

humana aparecían a menudo en contrapunto, o en oposición dialéctica, corrigiéndose continuamente en el curso de la ficción: la sombría visión penitencial de la desdicha y miseria humana en el *ingreso* y el *progreso* de la vida (como la calamidad de la llegada a este mundo, la desnudez y el llanto del recién nacido entendido como heraldo de futura desdicha, o el asedio de los vicios, etc.) estaba contrarrestada por el definitivo triunfo de la voluntad y la razón, al igual que los apuntes epicúreos o plinianos lo estaban por la afirmación sostenida de los principios estoicos y cristianos, por la exaltación de la hermosura de lo creado, y por el elogio del hombre, de su compostura y de sus facultades. Es oportuno, por tanto, revisar los principios antropológicos de la novela a la luz de la tradición *de dignitate hominis* de la literatura patristica y de las letras del Renacimiento.

### DIGNIDAD DEL HOMBRE Y TEOLOGÍA DE LA IMAGEN

En las letras europeas de los siglos XV, XVI y XVII, el discurso que sostiene la excelencia y dignidad de la naturaleza humana es, en lo fundamental, una reescritura de los principios de *la teología de la imagen*, esto es, de la idea de que la nobleza del hombre reside, ante todo, en su semejanza y parentesco con la naturaleza divina. Es la condición de *imago Dei* la que permite celebrar tanto su alma inmortal, con sus potencias y facultades, como la perfección y concierto del cuerpo y de sus proporciones. Sobre ella se sostiene la superioridad del hombre sobre las bestias, a las que, por mandato divino, domina como señor o como rey, y con ella se explica el valor simbólico de su estatura erguida, que sería un indicio de la capacidad del hombre para el conocimiento de Dios y la contemplación del universo. Este discurso está ya bien estructurado y secuenciado en la primera patristica, tanto en los comentarios del Génesis cuanto en otros géneros teológicos y pastorales más libres, aunque siempre próximos a la exégesis escrituraria, como los hexamerones, los tratados *de sexta die* y, sobre todo, los escritos *de opificio hominis*, dedicados enteramente a la interpretación del acto de la creación del hombre.

En los textos de los siglos XV y XVI, la narración de la dignidad y excelencia humanas se funda en ese principio cristiano, y suele atender a dos racimos de argumentos, a dos lugares simbólicos y a dos escenas axiales y fundantes, al menos desde el punto de vista de la fe: a la creación del hombre en el sexto día del mundo (o a una *versión* transformada del relato creacional, como hará Pico della Mirandola), y a la consideración del estado del hombre en el Paraíso, tras el fin de los tiempos, cuando goce al fin de la dulcísima visión divina. Conviene hacer notar que estas dos escenas eliminan la consideración del hombre histórico o del hombre caído, ya que cuentan la naturaleza humana *antes* y *después* de la historia y de la serie de los tiempos: esto es, *antes* del pecado original y *después* de la salvación, en el mundo recién creado y en el paraíso y la eternidad, cuando la relación de hombre y Dios es más estrecha, perceptible y directa para el cristiano. Doctrinalmente, pues, el discurso humanista *de dignitate hominis* se ordena a partir de la exégesis del *ad imaginem Dei* de Gen.

1:26, es decir, del hombre como reflejo o imagen de la divinidad, y concluye cuando el justo contempla a Dios cara a cara en la felicidad perfecta y eterna de los cielos. Sucederá entonces que el reflejo se unirá con lo reflejado, y la imagen con el ejemplar: Juan Luis Vives se había referido a este encuentro, o a esta visión, como a un *círculo perfecto* de retorno a la imagen de Dios, o de reencuentro del reflejo con el paradigma.<sup>5</sup> Esta escena cierra discursiva y metafóricamente la teología de la imagen, o el proceso especular que se inició en el sexto día de la creación. Suele, en efecto, cifrarse esta aprehensión última de la divinidad en términos de visión: Pérez de Oliva lo dice hermosamente, para concluir el *Diálogo de la dignidad del hombre*, afirmando que entonces *apacentaremos los ojos en Dios*.<sup>6</sup>

En la literatura *de dignitate hominis* del Humanismo y del Renacimiento, la escena creacional fue ganando en presencia, espacio y argumentación a costa de la visión paradisiaca, por entenderse quizá que la verdadera naturaleza del hombre ha de aprehenderse cabalmente en el momento de su origen.<sup>7</sup> De hecho, en los textos del siglo XVI, la visión *facie ad faciem* es apenas un párrafo conclusivo, sin desarrollo doctrinal, que no parece tener otro fin que el de cerrar argumental y metafóricamente ese círculo especular y perfecto por el que el hombre *imagen* se reencuentra con Dios. Es, además, el relato creacional el que se había adensado más en la tradición patrística. La versión cristiana de la creación del hombre había asimilado de forma plena, desde al menos el *De opificio hominis* de Lactancio, una buena parte de las ideas estoicas sobre la condición humana, y, en especial, las que describe, exaltadamente, el personaje de Balbo en el *De natura Deorum* de Cicerón.<sup>8</sup> De atender a Lactancio, la antropología estoica sería, de toda la filosofía

<sup>5</sup> Así en el *De veritate fidei Christianae libri V in quibus de religionis nostrae fundamentis, contra Ethnicos, Judaeos, Agarenos sive Mahumetanos, & perverse Christianos plurima exactissime disputantur, in Opera omnia distributa et ordinata... a Gregorio Majansio*, “Valentiae Edetanorum, in officina Benedicti Monfort”, 1782-1790, vol. VIII, I, xiii, 111. Francisco de Aldana relata esta visión en la *Epístola a Arias Montano* como un encuentro con el *sobrecelestial Narciso amante* (v. 60): con un Dios enamorado de su imagen, esto es, de la criatura que es su reflejo (Francisco de Aldana, *Obras castellanas completas*, ed. J. Lara Garrido, Madrid: Cátedra, 1985).

<sup>6</sup> Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, ed. M. L. Cerrón Puga, Madrid: Cátedra, 1995, p. 164.

<sup>7</sup> En los textos más tempranos *de dignitate*, la contemplación de los cielos y de la Jerusalén celeste era textualmente muy extensa y formalizada,

con una descripción de los cuerpos gloriosos, y de sus *beatitudines* y *gaudia*, generalmente a partir del último libro del *De civitate Dei*. Tal es el caso del primer tratado cuatrocentista que merece plenamente ese nombre, el de Antonio da Barga, en una epístola dirigida a Bartolomeo Fazio que debió redactarse hacia 1447 (“De dignitate hominis et de excellentia humanae vitae”). La epístola está dividida en tres partes: la primera contiene los argumentos relacionados con la Creación del hombre y su causa final, y, secundariamente, con la cuestión angélica (o de la dignidad relativa del hombre y del ángel); la segunda es una enumeración extensa de las *beatitudines* y *gaudia* de los electos; la tercera, que enlaza con la anterior, es una descripción de los tres cielos, de los cuales el tercero o empíreo se identifica con la Jerusalén celeste del Apocalipsis. Las alegrías de los salvos ocupan más de la mitad del tratado *De excellentia et praestantia hominis* de Bartolomeo Fazio.

antigua, la que más condice en este punto con el Cristianismo, y la que, de algún modo, con la luz de la razón, se adelanta a coincidir con él.

Este díptico de la creación y la salvación procuraba el cañamazo de la antropología teológica cristiana y también las herramientas para pensar la dignidad del hombre en las letras del Renacimiento: ordena conceptualmente *todos* los textos, sin excepción, que sobre la excelencia humana se escriben entre los siglos XV y XVII, desde los de Antonio da Barga o Bartolomeo Fazio a los de Giannozzo Manetti, Aurelio Brandolini, Pérez de Oliva, Erasmo de Rotterdam, Antonio Brucioli, Cervantes de Salazar o Pierre Boaistuau. En casi todos ellos, se concede también un breve espacio al momento de la Encarnación, en el que la divinidad habría adoptado la naturaleza del hombre. A menudo, Creación y Encarnación se representan como actos complementarios, de divinización del hombre y de humanización de Dios, y, ante todo, en el contexto de la teología de la imagen, la Encarnación se concibe como una restauración de la *imago Dei* que le habría sido concedida al hombre en el sexto día del mundo y que se habría perdido o empañado con el pecado original.<sup>9</sup> Aunque su lugar sea menor en extensión en los textos del Renacimiento es sin embargo relevantísima en términos argumentales, para pensar y concebir la *dignitas hominis*. Los textos de los primeros Padres insistían en la reciprocidad perfecta del Dios que deviene hombre y del hombre que puede convertirse en Dios, hasta el punto de que introducen una relación de causalidad: como decía el Nacienceno, *ut homo Deus fieret, Deus homo factus est*.<sup>10</sup> La Encarnación constituye la exaltación definitiva de la digni-

<sup>8</sup> En el parlamento de Balbo, la celebración de la perfección del universo y de la naturaleza humana acude a la ficción del hombre que percibe por vez primera el mundo, cuando, tras un terremoto, puede salir de una cueva, contemplar la hermosura del universo y contemplarse a sí mismo en relación con el resto de las criaturas. Aunque no es este en sentido estricto un *génesis*, tiene elementos comunes con los relatos creacionales, a saber, la de la representación de un hombre sin historia que comienza a ver el mundo con ojos adánicos.

<sup>9</sup> Buck ha hecho notar que la recuperación de la *dignidad* (concedida en la creación, pero perdida por el pecado original) gracias a la Redención se menciona expresamente en el sacrificio de la misa: “Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilis reformasti” (vid. August Buck, “Giovanni Pico della Mirandola e l’antropologia dell’Umanesimo italiano”, en *Giovanni Pico della Mirandola. Con-*

*vegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494–1994)*, Florencia: Olschki, 1997, I, p. 5).

<sup>10</sup> Vid. Nacienceno, *Oratio I*, en *Opera Omnia quae extant*, Parisiis, 1583, p. 59. De este modo, la Encarnación es complementaria de la deificación. También Agustín: “Talis enim erat illa susceptio, quae deum hominem faceret, et hominem deum” (San Agustín de Hipona, *De Trinitate*, Corpus Christianorum Series Latina, vols. 50-51, I, 13, 28). La Encarnación constituye la exaltación definitiva de la dignidad del hombre, ya que este privilegio le ha sido concedido singularmente (*quia homo Deus, et Deus homo, non angelus*) y además, porque si lo humano ha podido acoger a lo divino es porque era capaz de acogerlo (*cf.* Basilio de Cesarea *In quosdam Psalmos Homiliae XLVIII*, en *Omnia... Opera*, “Parisiis, apud Michaelam Guillard, viduam Guglielmi Desboys”, 1566, p. 115C).

dad y excelencia del hombre, ya que este privilegio le habría sido concedido singularmente, lo que le eleva incluso por encima de la naturaleza angélica (*quia homo Deus, et Deus homo, non angelus*).<sup>11</sup> Más aun: si lo humano ha podido acoger a lo divino es porque, en cierto modo, era ya capaz de albergarlo (*capax Dei*).<sup>12</sup> Con el pecado, pues, la imagen divina se habría distorsionado o entenebrecido: Cristo es, ante todo, el que restaura y reforma la imagen del Padre. La teología de la imagen, que arranca del acto de creación del sexto día, se sigue también, por tanto, en la Encarnación y la Redención, pues son respectivamente *creatio* y *recreatio, institutio* y *reparatio*. Si por el pecado degenera hacia el bruto, por la Redención regresaría el hombre a Dios. Estos argumentos son quizá los únicos, en la literatura altomoderna *de dignitate hominis*, que reparan en el hombre histórico y *post peccatum*. De este modo, la secuencia de la Creación, la Encarnación / Redención, y la contemplación final de la divinidad, *cara*

<sup>11</sup> La Encarnación ensalza definitivamente la naturaleza humana por encima de la angélica: véanse, como únicos ejemplos, de entre muchos, Basilio de Cesarea, *Homilia in Ps. XLVIII*, cit., 115c; Gregorio de Nisa, *Ex quaestionibus de eo, quid sit, ad imaginem & similitudinem*, en *Opera Omnia*, “Parisiis, apud Michaellem Somnium”, 1615-1618, I, 855; Gregorio Nacianceno, *De externi hominis vilitate ac praesentium rerum vanitate*, en *Opera Omnia quae extant, nunc primum propter novam plurimorum librorum accessionem in duos Tomos distincta...*, “Parisiis, apud Nicolaum Chesneau”, 1583, p. 1326. La dignidad relativa de hombre y ángel es un tema asociado al de la Encarnación y la Redención en las obras de Egidio da Viterbo, Pico, Salutati y Valla (*cf.* Trinkaus, *op. cit.* II, 511, 528-529; sobre la dignidad angélica, *cf.* Ioannes Altenstaig, *Lexicon Theologicum complectens vocabulorum descriptiones, diffinitiones, & interpretationes, omnibus sacrae Theologiae studiosis ac Divini verbi Concionatoribus magno usui futurum, summo studio ac labore concinnatum a Ioanne Altenstaig Mindelbaimensi*, “Antuerpiae, in aedibus Petri Belleri”, 1576, 15r<sup>o</sup>-16v<sup>o</sup>). Aunque originalmente la naturaleza angélica es superior a la de los hombres -pues son intelectos simples y puros-, en virtud de la razón el hombre es *novus angelus* o *angelus alius* y, por la Encarnación, se eleva por encima de ellos. Esta reflexión recurre en los tratados *de dignitate* del Renacimiento: véase, por ejemplo, Francesco Petrarca, *De tristitia et miseria*,

en *Francisci Petrarcae Florentini Philosophi Oratoris et poetae clarissimi, reflorescentis litterariae latinaeque linguae, aliquot saeculis horrenda barbarie inquinatae, ac pene sepultae, assertoris & instauratoris, Opera quae extant omnia. In quibus praeter Theologica, Naturalis, Moralisque Philosophiae praecepta, liberalium quoque artium Encyclopediam, Historiarum thesaurum & Poesis divinam quandam vim, pari cum sermonis maiestate, coniuncta invenies*, “Basileae, per Sebastianum Henricpetri”, 1581, II, xciii, 211; Faccius, *De excellentia*, en *De humanae vitae foelicitate liber Item, de excellentia ac praestantia hominis*, en [F. Sandeus] *De regibus Siciliae et Apuliae in quibus et nominatim de Alphonso Rege Aragonum, Epitome Felini Sandei Ferrariensis... Paralella Alfonsina sive Apobthegmata Casarum Principumque Germanorum & aliorum Alfonsi Regis dictis & factis memorabilibus, per Antonium Panormitam descriptis, sigillatim opposita per Aeneam Sylvium Piccolomineum, Episcopum Senensem, qui postea Papa Pius II. Nunc demum & accurate... Quibus accedunt Bartholomaei Faccii Genuensis de Humanae vita Foelicitate Liber, ad eundem Alfonsum Aragonum ac Siciliae regem. item de Excellentia ac Praestantia hominis ad eundem Pium II PP...*, “Hanoviae, Typis Wechelianiis, apud Haeredes Ioannes Aubrii”, 1611, p. 158; Giannozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, ed. E. R. Leonard, Padova, 1975, II, 59, 98-99.

<sup>12</sup> Por ejemplo, Basilio de Cesarea, *Hom. in Psalm XLVIII*, 115C.

a cara, estructura argumental y doctrinalmente el discurso de la dignidad del hombre en las letras humanistas.<sup>13</sup>

Una tradición historiográfica, fomentada sobre todo por los historiadores de la filosofía del siglo XX, otorgó a la *dignitas hominis* el privilegio de constituir el tema, por excelencia, del Humanismo europeo. Desde Jakob Burckhardt, y, sobre todo, desde la publicación de *Individuum und Kosmos* (1927) de Ernst Cassirer y de los estudios piquianos de Eugenio Garin (desde finales de los años treinta), se generalizó la tesis de que la dignidad del hombre habría sido un concepto capital del Humanismo europeo, y, más aún, la idea en la que podía reconocerse el nuevo espíritu filosófico del Renacimiento. Garin celebró la *Oratio de dignitate hominis*, de Giovanni Pico della Mirandola, no sólo como la “fuerza” que había establecido el moderno antropocentrismo, sino también como la obra que había sabido conformar y difundir un nuevo concepto de hombre, inteligente, libre y consciente de sí y de sus capacidades. Con Pico culminaría, de este modo, un “proceso” histórico que se habría iniciado más de cien años antes, a mediados del siglo XIV, y que habría conducido (teleológicamente y sin vacilaciones) al descubrimiento del *hombre moderno*. Fue también Eugenio Garin quien, en consecuencia, calificó a la *Oratio* de “manifiesto del Renacimiento”, acuñando así una expresión que tendría una inmensa fortuna y que se repite, de forma acrítica, en casi todas las monografías que en los últimos sesenta años se han ocupado de Pico, del nacimiento de ese hombre moderno o de la idea de la excelencia y la dignidad humanas.<sup>14</sup> Parece evidente, sin embargo, a la

<sup>13</sup> Faccius ordena la defensa de la dignidad del hombre sobre la secuencia de la creación, la encarnación y la gloria (cfr. *De excellentia*, 158-159); Lorenzo Valla, en el libro III del diálogo *De vero bono*, pone en boca de Antonio da Rho una defensa de la dignidad humana en la que además de la excelencia que confiere el acto creador, incluye, como temas fundamentales, la encarnación, la redención y la gracia (Trinkaus, *op. cit.*, I, 142) y Manetti glosa largamente el honor que la Encarnación concede a la naturaleza humana (*De dignitate*, III, 58-59, 98-99), junto a la creación *ad imaginem* y el destino eterno de su alma inmortal. En el *Heptaplus* de Pico della Mirandola (no así en la *Oratio*), la exposición de la creación del hombre está unida a la de la *re-creatio* –ya que Adán prefigura tipológicamente a Cristo– y el capítulo VII de cada uno de los siete libros es de asunto estrictamente cristológico: la redención se expone además en los mismos términos de *degeneratio* / *regeneratio* utilizados para

explicar la naturaleza proteica y la libertad del hombre (en el pecado, *ab homine degeneramus ad brutum*, por la redención, *reformati... regeneramus ab homine in adoptione filiorum Dei*, cfr. *Heptaplus Pico della Mirandola, Oratio de dignitate hominis. Heptaplus. De ente et uno*, ed. E. Garin, Florencia, 1942, IV, 7; *vid. quoque* VII, 7) o con los términos de la teología de la imagen (“*Nam & congruum fuit, ut qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturae, in quo condita sunt universa, illi copularetur unione ineffabili, qui ad imaginem factus est Dei, qui vinculum est omnis creaturae, in quo conclusa sunt universa*”, *Heptaplus*, V, 7). El tema es conspicuo en las obras del siglo XVI, como el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Hernán Pérez de Oliva.

<sup>14</sup> Son destacables, en este contexto los estudios de Carlo Carena y Pier Cesare Bori, que han sabido iluminar y leer críticamente los textos piquianos sin incurrir en la repetición de los modelos interpretativos de Garin. La renovación de

luz de estos motivos fundantes, que no puede sostenerse que la dignidad del hombre sea el nuevo discurso del Renacimiento europeo, ni el manifiesto o el vehículo de una nueva visión de la naturaleza humana, ni el eje conceptual del antropocentrismo moderno. Antes bien, en las letras de los siglos XV, XVI y XVII, el hombre *digno* y *excelente* es, en sustancia, el de la tradición cristiana, el de los comentarios del Génesis, el de la literatura hexameral y el de los tratados *de opificio hominis*.<sup>15</sup> Ciertamente, en ese cañamazo argumental pueden incluirse otros elementos, platónicos, estoicos o procedentes del *corpus Hermeticum*, como, por ejemplo, la exaltación del milagro del hombre que abre el diálogo *Asclepius*. Pero tales insertos se sostienen sobre una estructura fundada en la antropología teológica cristiana y en la teología de la imagen.

#### CARTA DE LECTURA: TEMAS Y MOTIVOS DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

Para valorar la percepción del hombre y de la idea de su dignidad y excelencia en *El Criticón* me gustaría proponer, en primer lugar, una revisión sumaria de las *piezas* o motivos doctrinales más relevantes para la defensa de la nobleza y dignidad del hombre en la tradición cristiana y en las letras del Renacimiento. Esta relación de motivos puede tomarse como una suerte de itinerario o de *carta de lectura* de la nove-

los estudios sobre la *Oratio* ha de partir, indefectiblemente, de su revisión crítica: *vid.* Carena, Carlo, “Il significato dell’orazione sulla dignità dell’uomo”, en Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. La dignità dell’uomo*, Milán: Mondadori, 1994, pp. xi-liv, y, sobre todo, Bori, “I tre giardini nella scena paradisiaca del *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola”, *Annali di Storia dell’Esegesi*, 13.2 (1996) 551-564, y su trabajo más comprehensivo y revelador, *Pluralità delle vie. Alle origine del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milán: Feltrinelli, 2000.

<sup>15</sup> Como he sostenido en otro lugar, es mayor novedad, en las letras de finales del siglo XV y de todo el siglo XVI, la reescritura de argumentos epicúreos y plinianos para sostener la miseria ontológica del hombre y describir su orfandad y abandono en un mundo sin providencia. La dignidad del hombre, en cambio, que había sido promovida a tema humanista *par excellence* (en un contexto histórico preciso, de identificación de la modernidad con el Renacimiento), respon-

de a una tradición teológica bien asentada aunque, ciertamente, cambia el molde discursivo en el que ahora se narra (en trataditos latinos breves y exentos en lugar de en tratados teológicos o en los lugares que le corresponde en la *Summa* de Santo Tomás o en las *Sententiae* de Pedro Lombardo). Los tratados humanistas *De dignitate hominis* se derivan del género *de opificio hominis* del mismo modo que estos son una derivación de los tractos *de sexta die*. Garin mismo, paradójicamente, había adelantado una revisión de lugares patristicos sobre la *dignitas* en un trabajo seminal, aparecido en 1938, “La *dignitas hominis* e la letteratura patristica”, *Rinascita*, 1 (1938), pp. 102-146, y reimpresso posteriormente en los setenta como *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, Turín, 1972. Una excelente y completa revisión de los elementos cristianos en la construcción de la idea de *dignitas*, en Pedro Ruiz, *Fernán Pérez de Oliva y la crisis del Renacimiento* (1986), *Helvia, Repositorio Institucional de la Universidad de Córdoba*, 2008, <helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/184> [30/01/2013].

la alegórica, que permita identificar mejor la aparición y secuenciación de conceptos vinculados a la *dignitas hominis* y examinar su genealogía común.

He agrupado estas piezas en tres grandes bloques o temas generales: (I) el de la creación del hombre, (II) el de la Encarnación y (III) el de la visión divina de los salvos. Tienen, como se verá, una extensión desigual, que hace justicia a su presencia e importancia, también desiguales, en la tradición. Esta descomposición del discurso *de dignitate hominis* en motivos o piezas argumentales está ordenada: es decir, la enumeración implica una secuencia, puesto que los argumentos y *tópoi* se presentan en racimos nocionales (en torno a la idea de *imago*, o de *regeneratio*, por ejemplo), o bien cada uno conduce al siguiente o lo entraña. Por otra parte, he subrayado en el texto los motivos y argumentos más visibles y presentes en el texto de *El Criticón*, de tal modo que esta *carta de lectura* contiene ya un mapa simplificado de la presencia del tema de la dignidad del hombre (y, en general, de la antropología teológica cristiana) en la economía de la obra. Al lado de cada motivo figuran las partes y crisis de la novela en las que se encuentra su reescritura o reformulación.

### I. *Imago Dei*: motivos creacionales y en torno al sexto día

Interpretación de *Gen. 1:26*: la creación del hombre

*Creatio cum consilio (Faciamus hominem...)*

Ejemplarismo trinitario

*Imago Dei, similitudo Dei (ad imaginem et similitudinem)*

*Facultas imperandi* I, iv, I, ix

*Homo princeps (sublunaris)* I, ii, I, iv

Dominio de la tierra y de los animales I, ii

Superioridad del hombre sobre las criaturas, I, ii, I, iv

*Creatio propter hominem* I, iii, I, vi, I, ix

El mundo como palacio o como casa, I, iii, I, vi

El hombre, postrema criatura I, ii, III, vi

*Cur homo: homo spectator Dei, contemplator mundi*

Compostura erguida del hombre: *mirar el cielo y las estrellas*, I, i, I, ix,

El hombre, animal celeste, ciudadano del cielo (*civis coeli*) III, v

*Notitia Dei*: la intuición de Dios a partir de la perfección del mundo I, ii, I, iii

Perfección del universo creado al servicio del hombre I, ii, I, iii

Elogio de la hermosura y concierto del universo (campos, ríos, olas, cuevas, prados, flores...) I, i

Polémica antiepicúrea y defensa de la providencia divina I, ii

## Perfección del cuerpo del hombre I, ix

Elogio del cuerpo del hombre y de su concierto I, ix (III, ii hombre vihuela)

La ciudadela de la cabeza; los ojos y la lengua I, ix

Las manos, ministras de la razón

Hermosura y proporciones del cuerpo desnudo (proporciones trinitarias del cuerpo, proporciones humanas del arca de Noé)

*Homo faber*

El hombre, émulo de Dios, continúa su actividad creadora II, viii

El hombre, inventor de las artes, de las disciplinas y de la escritura I, i, II, viii

Las artes como octavo día de la creación I, viii

Exaltación del *homo miraculum* I, ix, III, vii

## La escala del ser y la doctrina de la participación

El hombre como compendio de la creación: el hombre microcosmos I, i, II, vii, III, vi (hombre epílogo)

Hombre *methorios*, cúpula del mundo, nudo y *coagmentatio* (vid. *Agudeza*)

*Degeneratio et regeneratio*

*Regeneratio* (del hombre al ángel, o a un *vicediós*) II, x

*Degeneratio* (del hombre al bruto) I, v, II, v, II, vi, II, x

El hombre se hace hombre: *homines non nascuntur, sed finguntur* (proceso de la *assimilatio* y *deificatio*) II, x

La escala hacia la humanidad (las letras, la meditación, la filosofía moral) I, iv

II. *Motivos de la dignitas hominis relacionados con la Encarnación y, la Redención*

*Homo, capax Dei*: la naturaleza humana, capaz de albergar a un Dios

*Deus homo (et non angelus)*: Superioridad de la naturaleza humana sobre la angélica.

*Deformatio imaginis* (empañamiento de la *imago Dei* por el pecado) y miseria del hombre histórico.

*Reformatio imaginis* (por la Redención).

Miseria y misericordia

La distancia ontológica entre la divinidad y la criatura: misericordia divina y liberalidad de Dios. Los *beneficia Conditoris* (vid. *Comulgatorio*.)

Miseriatio y misericordia: la exaltación de los humildes (*Comulgatorio*)

Extremos pecaminosos de la *miseratio*: pecado de la desesperación, *voluptas dolendi*.

III. *Motivos de la dignitas hominis relacionados con el destino inmortal del hombre y la beatitud de los salvos*

La Jerusalén celeste, el Jardín: *beatitudines et gaudia* de los electos  
La visión de la divinidad cara a cara.

Es notorio, en esta carta de lectura, que *El Criticón* hace una elección marcada de temas de la dignidad del hombre (en los motivos creacionales), con absoluta omisión de algunos argumentos, y, en particular, de los relacionados con la Encarnación y la Salvación. En las páginas que siguen, propondré el examen de algunos de estos motivos sobre la dignidad humana, así como una interpretación de conjunto no sólo de los que *El Criticón* reescribe, sino también de los motivos *ausentes*, siempre que tal ausencia sea significativa.

LA CREACIÓN DEL HOMBRE Y *EL CRITICÓN*: LOS MOTIVOS AUSENTES

Quizá los motivos más conspicuamente ausentes de la novela de Gracián sean, precisamente, los que conciernen a la creación del hombre a imagen de Dios en el sexto día del mundo. En la literatura patristica, como en las letras altomodernas, la exposición de la nobleza y excelencia de la condición humana arrancaba regularmente de la interpretación de Génesis (1:26), donde pueden leerse las palabras que las Escrituras, en la versión latina de la Vulgata, atribuyen a la divinidad en el momento creador: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Estas palabras han sido objeto desde antiguo de un extraordinario esfuerzo exegético, por entenderse que en ellas se cifra la naturaleza del hombre y su relación con la divinidad. En el *Hexaemeron* de Robert Grosseteste podía leerse que si estas palabras fecundísimas fueran explicadas con pormenor, no cabrían en el mundo los libros que las interpretaran, y que esta única frase bastaría para demostrar la dignidad y la excelencia del hombre (“ostendit humanae condiciones summan dignitatem”). De atender a Gregorio de Nisa demostrarían, además, que la dignidad del hombre *precede a su existencia misma*, ya que Dios las profiere inmediatamente antes del acto efectivo de la creación (“ut ante generationem suam homo antiquiorem quodammo- do sortitus sit dignitatem”)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Robert Grosseteste, *Hexaemeron*, eds. Richard C. Dales y S. Gieben, Oxford - Nueva York: Oxford University Press, 1983, VIII, i, 1; Gregorio de Nisa, *De imagine, id est, de*

*hominis conditione*, PL, 67, 347-408, vid. III, i-ii. Cito por la traducción latina de Dionisio el Exiguo, que es la incluida en la *Patrologia Latina* de Migne.

Aunque no es este el lugar para trazar ni tan siquiera un esbozo suficiente de la interpretación de estas palabras en el pensamiento cristiano (pues, efectivamente, apenas si cabrían en el mundo los libros que las explicaran), sí procede referirse a tres ideas absolutamente infaltables en la literatura altomoderna sobre el hombre que proceden y se fundan en ellas. Conviene advertir que, si interesan en este lugar, es precisamente porque *no* están presentes en el texto de Gracián, y porque esta omisión, como se verá, es significativa para juzgar la presencia del tema de la *dignitas* en *El Criticón*.

I. La primera de ellas se refiere a la singularidad de las palabras con las que Dios crea al hombre, frente a las que utiliza para el resto del universo y de las criaturas. Es sabido que, en los primeros días del mundo, la divinidad *ordena* la creación con imperativos: *Fiat lux, congregentur aquae*, etc. Dios *dice*, y su sola palabra basta para el acto creador, de acuerdo con la fórmula repetida *dixit... et sic est factum*. En cambio, cuando crea el hombre, la divinidad no dice ni ordena: no hay un *fiat*, o *hágase*, sino un *faciamus*, o *hagamos*. De creer a comentaristas y teólogos, es esta la única vez en la que la divinidad parece reflexionar antes de pasar a la acción: es decir, sólo para hacer al hombre Dios *medita* antes, pues sólo en la creación del hombre falta el imperativo y hay un acto de deliberación. Bastaría el hecho de que la naturaleza humana fuera la única creada *cum consilio* para evidenciar su superioridad sobre el resto de las criaturas.

II. En la creación del hombre, el sujeto de la acción creadora está en plural (*faciamus, nostram*), y es esta la única ocasión en que esto es así en los seis días de la creación. Tal singularidad ha sido objeto de un atento escrutinio desde los primeros Padres. La interpretación más ortodoxa de esta ‘anomalía’, o de esta ruptura de la secuencia de usos verbales, quiere que Dios hable en plural en el momento preciso de la creación del hombre para mostrar así la participación colegiada de la Trinidad en ese preciso acto creador, o, al menos, la participación *expresa* del Padre, del Hijo y del Espíritu al crear al más noble de todos los seres, ya que las tres personas también estarían presentes (de forma no expresa) en *todos* los actos creadores.<sup>17</sup> El hombre es pues, en sentido estricto, *imago Trinitatis* y, por ello mismo, cifra viva del misterio, y él mismo tripartito. Las tres potencias del alma serían un reflejo del Dios trino, y sus relaciones se concebirían como análogas a la *processio personarum*, en contemplación, volición y amor, del Padre, del Hijo y del Espíritu.<sup>18</sup> Los teólogos se refieren a esta

<sup>17</sup> Nótese que el dogma de la intervención de la Trinidad en el acto creador está establecido desde el Concilio de Nicea (*cf.* Adelheid Heimann, “Trinitas Creator Mundi”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 2.1 [1938-39], pp. 42-52).

<sup>18</sup> La tradición patristica es unánime al considerar que las palabras *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem* se refieren a la creación del alma: la del cuerpo aparece más adelante y separadamente en el texto bíblico, cuando se es-

pecifica que Dios hizo al hombre del lodo de la tierra. Sólo el alma, por ser incorruptible, eterna, no corpórea, puede ser imagen o semejanza de la naturaleza divina incorruptible y eterna, y nunca el cuerpo, que está emparentado con el lodo de la materia. Por esta razón, sólo el alma representa verdaderamente a Dios, aunque el cuerpo pueda manifestar también algún vestigio de esta excelencia en la estatura erguida y en la compostura y proporción de sus miembros.

tesis como al *ejemplarismo agustiniano*, pues la desarrolló en efecto San Agustín en el *De Genesi ad litteram*: es también una de las ideas rectoras del tratado *De Trinitate* y la que se incorpora al pensamiento cristiano sobre el hombre. Se reencuentra en un gran número de textos de la Edad Media cristiana: en San Ambrosio, en la obra de Beda (tanto en el *Hexameron* como en los comentarios al Génesis), en Juan Damasceno, en Bernardo de Claraval, en Grosseteste, en San Buenaventura o en Santo Tomás. Es también la que podía leerse en los manuales de referencia de las facultades de artes y teología, como, por ejemplo, en el libro de las sentencias de Pedro Lombardo (cuya *distinctio tertia* del libro primero se titula, precisamente, *Quomodo sit in anima imago Trinitatis*) y en la literatura *de homine* del Renacimiento.

III. En las palabras divinas de Gen. 1:26 puede leerse que el hombre está hecho *a imagen y semejanza* de la divinidad: *ad imaginem et similitudinem*. Los comentaristas del Génesis han sostenido desde antiguo que *imago* y *similitudo* no pueden entenderse como un doblete sinonímico ni como una hendíadis enfática, ya que Dios no es verboso, ni redundante, ni dice palabras superfluas. Por tanto, cada término ha de ser pertinente y oportuno, comportar matices diversos y propios y cifrar, en consecuencia, un modo distinto de relación con la divinidad. El hombre, en suma, habría sido creado *a imagen* de Dios, y, además, *a semejanza* de Dios.<sup>19</sup> La distinción de cómo el hombre es *imago* y, además, *similitudo*, condujo históricamente a un bosque de sutilezas, amén de a muchos desacuerdos, que huelga

<sup>19</sup> Los orígenes de la necesidad de distinguir el significado de *imago* y *similitudo* son controvertidos. Eugenio Garin (*La dignitas hominis e la letteratura...*, cit., p. 30) atribuye la distinción a Gregorio de Nisa, aunque J. T. Muckle ("The Doctrine of St. Gregory of Nyssa on Man as the Image of God", *Mediaeval Studies*, 7 (1945), p. 56) había negado su presencia en ese mismo autor (si bien por el procedimiento de discutir la autoría de los textos del niceno que sí la presentan, problema que ya había sido resuelto por Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyssa*, París: Aubier, 1944, pp. 52-65) y supone que el doblete divino *imago et similitudo* debe interpretarse como una hendíadis enfática. Crouzel y Pépin, más atinadamente, la retrotraen a Orígenes, Filón y Clemente de Alejandría (véanse H. Crouzel, *Une Controverse sur Origène à la Renaissance: Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, París: Vrin, 1977, pp. 218-219; Jean Pépin, *Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu*, París,

1971, pp. 22-25; *vid. quoque* Daniélou, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III: Les origines du Christianisme latin*, París, 1978, pp. 302-303). Encuentro (en cuanto a los textos cuya lectura es relevante en las letras modernas) que el razonamiento sobre la necesidad de distinción está expuesto diáfaramente en el *Hexameron* de Basilio de Cesarea y en la *Oratio I in ea Scriptura verba Faciamus homines* atribuida a Gregorio de Nisa, y en la que puede leerse que la Escritura nunca es redundante, ni superflua, ni ociosa, ni inane, ni *nugatoria* ni gratuita, y que, por ello, es necesario que el hombre haya sido hecho tanto *a imagen* como *a semejanza* de Dios (véanse Basilio de Cesarea, *In opificio sex dierum Homiliae XI*, en *Omnia... Opera*, "Parisiis, apud Michaelam Guillard, viduam Guglielmi Desboys", 1566, XI, p. 51; Gregorio de Nisa, *Orationes [III] in ea Scriptura verba, Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, en *Opera Omnia*, "Parisiis, apud Michaelam Somnium", 1615-1618, I, p. 149).

revisar en estas páginas. Conviene, sin embargo, recordar una de las distinciones, que procede de la literatura hexameral, porque está relacionada con algunas ideas presentes en la novela de Gracián. Podría resumirse del modo siguiente: el hombre fue creado *ad imaginem* y es imagen de Dios desde y por este acto de creación; pero sólo por su voluntad y esfuerzo puede devenir semejante a Dios y asimilarse a Él. La imagen, pues, le ha sido concedida, y la posee el alma desde su origen y en esencia. La *similitudo*, en cambio, debe ser conquistada y adquirida. La *similitudo* o *assimilatio* designa un proceso o una acción que depende de la voluntad. Es esta una idea frecuente en los Padres griegos y también en los textos de los humanistas. Basilio de Cesarea, por ejemplo, pudo escribir que la *imago* es una *conditio primigenia*, mientras que la *similitudo* es una *destinatio* del hombre que deviene hombre y es, por tanto, *más* hombre en tanto que *más* se asemeja a Dios: si cae, en cambio, en el pecado y en el vicio, se vuelve *assimilis Deo*, y se aleja de su propia humanidad. La *assimilatio* depende del libre albedrío: es una potestad que está relacionada con la doctrina de la participación, en tanto que el hombre puede *des-asemejarse* a Dios y aproximarse al bruto o hacerse más humano cuanto más se acerca al paradigma. Sobre esta idea, la de la voluntad y arbitrio del hombre para ser más hombre o menos hombre, descender a la bestia o ascender al ángel, volveré más adelante a propósito de la doctrina de la participación, que es muy relevante en la economía narrativa de *El Criticón*.

#### CREATIO PROPTER HOMINEM

*El Criticón* omite todos los argumentos *de dignitate hominis* que se derivaban, en la tradición hexameral, de las palabras divinas de Génesis 1:26, pero sí dramatiza o encarna en Andrenio los motivos restantes en torno al sexto día de la Creación. Gracián celebra la naturaleza del hombre, que es superior a la del bruto, que está provista de razón, que sabe admirar la belleza del universo y, en consecuencia, colegir la infinita sabiduría de su creador. La literatura hexameral encontraba significativo que el hombre hubiera sido creado en último lugar, al final del sexto día, y una vez concluido el mundo: que el hombre fuera, de otro modo, la criatura *postrera* y, por ello, la primera en jerarquía. También Gracián afirma, redondeando la paradoja, que “llegó el último el primero”, y se refiere al hombre como al “epílogo de las criadas perfecciones”. Es, en efecto, el hombre la *primera* criatura porque, en el acto de la creación, Dios le concedió la *facultas imperandi*, el principado y el señorío sobre todas las cosas del mundo. También relata el Génesis que el hombre fue creado en último lugar, como última criatura, una vez que ya se había dispuesto íntegramente el universo y Dios había terminado todas las cosas. Sólo cuando todo estuvo concluido y en su perfección acometió la divinidad la creación del hombre, como culminación y como cierre (o como epílogo, que dirá Gracián), para que contemplara lo hecho y se complaciera en ello.

Esta idea, la de que el mundo ha sido creado íntegramente para el hombre, *propter hominem* o *gratia hominis*, figuraba de forma preeminente en la teología estoica. Cicerón o, más exactamente, el portavoz estoico de sus diálogos, había afirmado que el universo se había hecho para el hombre como una casa que se hubiera dispuesto para un huésped o, como sugeriría también el *De opificio Dei* de Lactancio, como un palacio que se apronta para recibir a un señor.<sup>20</sup> Esta metáfora, la del universo como *palacio* o como *casa* del hombre se repetirá abundantemente en *El Criticón*, que habla de “la gran casa del orbe” y del “palacio del mundo” y que abre la *crisi* vi del libro primero con esta analogía teológica. El mundo, escribe allí Gracián, es “un palacio muy bien trazado al fin por la infinita sabiduría, muy bien ejecutado por la omnipotencia, alhajado por la divina bondad para morada del rey hombre, que como partícipe de razón presida en él. [...] de suerte que el mundo no es otra cosa que una casa hecha y derecha por el mismo Dios y para el hombre, ni hay otro modo como poder declarar su perfección” (C, I, vi).

Dirá después Gracián, en resumidas cuentas, que el hombre es *epílogo* de la creación, puesto que la cierra; su *epítome*, pues la reproduce, y su *príncipe* o monarca, puesto que la preside.<sup>21</sup> Es también *vínculo del mundo*, porque, como explica en la *crisi* tercera (C, I, iii), el hombre participa y corona todos los grados del ser, y, por ello, mantiene unido el universo, como vínculo o como cópula.<sup>22</sup> En el *De natura*

<sup>20</sup> Cicerón, *De natura deorum*, II, 133; II, 154. En la excelente edición de Arthur S. Pease hay una larga relación de pasajes paralelos en la literatura latina anterior y posterior (*M. Tulli Ciceronis de Natura Deorum*, Cambridge: Harvard University Press, 1958). Lactancio atribuye a los estoicos la percepción del mundo como ciudad o casa para el hombre, y la declara concordante con el cristianismo (*Divinarum institutionum*, PL, 6, 110 ss, II, ix).

<sup>21</sup> En la *Agudeza* (XXXIX, 103) estas ideas reaparecen en un ejemplo artificioso de “salida impensada” en un sermón del primer día de Cuaresma (y, por tanto, en un contexto penitencial), que contrapone las ideas penitenciales y la miseria y caducidad del hombre (el hombre es polvo y nada) con la exaltación pagana y patristica de la excelencia del hombre. Suscitada la *plausible cuestión* de la definición del hombre, “El griego dirá que es un microcosmos, un mundo pequeño. Platón, que es medida de todas las cosas. Aristóteles, la armonía del universo. Plinio, cifra de todo lo criado. Cicerón, vínculo del

mundo....Nacienceno, gobernador de las criaturas. San Ambrosio, juez de todo. San Bernardo, ciudadano del paraíso. San Gregorio el Magno, contemplador de Dios. San Agustín, fin y blanco de las demás criaturas. Mas yo, con la autoridad del mismo Dios, diré que es tierra, que es polvo y nieto de la nada”. Ambas cosas son, por supuesto, no sólo compatibles sino complementarias en la tradición cristiana.

<sup>22</sup> Gracián asiente a la doctrina de la participación (C, I, iii), según la cual el hombre participa de la naturaleza de los objetos inanimados, puesto que se compone de cuatro elementos; de la naturaleza de la planta, pues posee alma vegetativa; de la de los brutos, por su parte sensitiva y apetitiva; de la de los ángeles y de Dios mismo, del que es imagen, porque posee razón, capacidad intelectual y alma inmortal. Es el único ser de la creación que participa de todos sus grados y, por tanto, el que reúne todas las naturalezas: por ello es también la última criatura y la cópula de todas las cosas creadas. En C I, iii se afirma además que el mundo ha sido instituido de manera jerárquica, de tal modo que todas las cosas

*deorum* de Cicerón, al que imitan ceñidamente las defensas humanistas de la dignidad del hombre, sucedía a su exposición un repaso exaltado de la varia belleza y de las riquísimas posesiones del hombre: de los ríos, los árboles, las mareas y vientos, de la hermosura de la hierba, las flores, los peces y las aves. A partir de Lactancio, cuya influencia en la literatura y el pensamiento cristiano aún aguarda un estudio detenido, menudean los textos que, tras exponer la tesis de la *creatio propter hominem*, pasan revista a las perfecciones de la creación. La secuencia tiene su paralelo en la contemplación no menos entusiasta del mundo a la que se entrega Andrenio en las crisis iniciales de la novela.

Por otra parte, en *El Criticón* la exposición de motivos de la teología estoica y cristiana prevalece, o está asociada, a la polémica antiépícurica. Arrastra, por así decir, una *pars destruens*, y una confutación de los principios capitales del epicureísmo: a saber, de la creación azarosa del universo, de la ausencia de providencia divina y del hombre como bestia entre bestias, sin privilegios singulares, sin alma inmortal y sin parentesco divino. En los textos *adversus atheos et epicureos* se entiende que es una gran impiedad la negación de la perfección del mundo y de la dignidad del hombre, puesto que quienes esto hacen niegan la providencia o la existencia de Dios mismo.<sup>23</sup>

Gracián afirma repetidamente la perfección del mundo creado, y pone una profesión explícita de antiépícurismo en boca de Andrenio, que se asombra de que haya necios que descreen de la providencia o que sostengan que la maravilla del universo sea producto del azar.<sup>24</sup> La doctrina aparece inserta en la ficción: el Andrenio que cuenta cómo percibió por vez primera el mundo reescribe a la vez que dramatiza el parlamento de Balbo en el segundo libro del *De natura deorum*, cuando se glosa la

“están subordinadas unas a otras conforme al grado de su perfección”: por ello, todas se superan al hombre, que corona la escala y que se dirige hacia Dios.

<sup>23</sup> Considero específicamente la recepción del epicureísmo en las formas de decir la miseria humana en “La biblioteca del ateo en el Quinientos”, en *Letras humanas y conflictos del saber*, Ana Vian Herrero y Consolación Baranda (eds.), Madrid: Instituto Universitario Menéndez Pidal, 2008, pp. 261-302; “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, en M. J. Vega (coord.), *Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento, Insula*, 674 (2003); “Erasmus y la dignidad del hombre”, en Guido Cappelli, ed., *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo*, Roma: Salerno, 2006, pp. 201-237; “El animal que llora: una

nota sobre la literatura moral del Renacimiento”, en J. A. Pérez Bowie *et al.* (eds.), *Teoría y análisis de los discursos literarios. Homenaje al profesor Ricardo Senabre Sempere*, Salamanca: Universidad, 2008, pp. 457-464; “Aurelio y el epicureísmo. Lectura crítica del *Diálogo de la dignidad del hombre* de Pérez de Oliva en su contexto europeo”, *Studia Aurea*, 3 (2009), pp. 105-138.

<sup>24</sup> Al cabo (como había argumentado el portavoz estoico del *De natura deorum*, para quien bastaría contemplar la belleza del universo para concluir la existencia de los dioses), la hermosura del mundo permite reconocer “la beldad infinita del Creador, que en esta terrestre se representa” (C, I, iii). Dios creó el mundo con “infinita sabiduría”, y “dispuso todas las cosas en peso, con número y medida” (C, I, iii). Sobre la hermosura del mundo creado, véase especialmente II, ii.

perfección del universo mediante la asombrada enumeración de las maravillas de la naturaleza. El mundo que se presenta en las primeras crisis de *El Criticón* es como un mundo recién creado, o más exactamente, el mundo como si se percibiera por primera vez, con la mirada posible de Adán o del primer hombre, que es la mirada de Andrenio al comienzo de la novela alegórica. Andrenio *vive* y relata, pues, en primera persona, lo que el Balbo ciceroniano, recordando a Aristóteles, sólo postula como una hipótesis filosófica, a saber: la posibilidad de una contemplación prístina del mundo, sin la opacidad de la costumbre, o, como diría el Balbo de Cicerón, como si viviéramos en una cueva que se hubiera abierto con un movimiento de tierras y por vez primera nos fuera dado contemplar la infinita hermosura del universo.<sup>25</sup>

Balbo recuerda así el (perdido) *De philosophia* de Aristóteles, y Baltasar Gracián recuerda a Cicerón ceñidamente, cuando escribe que tales perfecciones son el producto de la ordenación providencial de Dios. Andrenio querría que las estrellas del cielo estuvieran dispuestas con correspondencia y arte, formando figuras, recamando un jardín o un joyel. De este modo, el divino hacedor habría confutado abiertamente “aquel necio escrúpulo de haberse hecho acaso y declaraba de todo punto su divina providencia” (C, II, ii). La perfección del mundo es la que permite al hombre, en ausencia de Revelación, postular un Dios.

#### *SPECTATOR MUNDI, CONTEMPLATOR COELI*

Cuando Andrenio se percibe a sí mismo entre los animales, como uno más entre ellos, descubre de inmediato que él, a diferencia de las bestias, camina derecho, y es capaz, por tanto, de contemplar el cielo y las estrellas. En la tradición estoica y en la hexameral cristiana, la postura erguida del hombre se interpreta como un indicio de su superioridad sobre las criaturas, como un signo de su origen celestial, o de su aptitud para contemplar las esferas y tener noticia de Dios. Si los brutos inclinan la cabeza hacia la tierra, es porque están atados a la materialidad y a la satisfacción de las necesidades del vientre. El lugar es antiguo: se lee en el *Timeo*, así como en decenas de autores clásicos, y Ovidio acabaría por formularlo de manera memorable, mil veces citada en la literatura del Renacimiento y el Siglo de Oro. Cuando Cicerón expuso, en el *De natura*, la concepción estoica de las relaciones entre hombre y Dios, concede a este hecho una atención especialísima: la divinidad, escribe, erigió el hombre hacia lo alto para que así pudiera contemplar el lugar del que procede, *su patria verdadera*, y para dar a entender, aunque en cifra, que el hombre es un animal celeste, un ciudadano del cielo, capaz de comprender la naturaleza de los dioses.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> La *cueva filosófica* de Balbo (*De natura deorum*, II, 95 ss.), que, al abrirse, deja a los que la habitaban contemplar la creación y concluir, de la variedad y belleza del mundo, la existencia de los dioses, es, a mi entender, la que inspira la cueva de Andrenio en *El Criticón*.

<sup>26</sup> He enumerado los pasajes precisos que se refieren a la estatura erguida en “La tradición de *miseria hominis* y *El Criticón*”, pp. 280-281. En ese trabajo, me interesó el uso de la estatura erguida como confutación de los argumentos sobre la miseria del hombre que procedían del libro VII

La estatura erguida del hombre tiene, por tanto, implicaciones teológicas, y está asociada a la idea de que el hombre es *contemplator coeli, spectator mundi*, y el único animal con noticia de Dios. En los primeros hexamerones, la estatura erguida permitía responder a la misma pregunta que se formula Andrenio al comienzo de la novela: a saber, el *cur homo*, o por qué el hombre. Lactancio respondía que el hombre es contemplador y espectador admirado de todas las cosas y de las obras divinas, y que su estatura erguida demuestra ese empeño. Admirar las obras del cielo y la perfección del mundo será, precisamente, lo que hará Andrenio en las primeras crisis de la novela alegórica. O, de otro modo: es Andrenio quien encarna en la ficción el concepto teológico del hombre como *contemplator mundi*.

La contemplación del mundo está indisolublemente ligada a la cognición de Dios. Critilo afirma que es connatural al hombre la inclinación a Dios, pues no habría pueblo sin divinidad o sin panteón. Pero es Andrenio quien *vive* ese principio, y quien no sólo se admira ante la portentosa fábrica del mundo y su concierto: se suspende, ante todo, al conocer al creador de toda cosa, manifiesto en todas sus criaturas, y cuyos atributos se ostentan. De este modo, Andrenio también dramatiza el principio de la intuición divina, o *notitia Dei*, que postula naturalmente en el hombre la antropología estoica. Poco después, en la tercera crisis, contará Gracián que todas las cosas están concertadas, que el mundo ha sido instituido de manera jerárquica, y que las criaturas “están subordinadas unas a otras conforme a su grado de perfección” (I, iii, 89). Esta *escala del ser* incluye, en la parte inferior, los elementos inanimados, luego las plantas, que gozan de vida vegetativa, y los seres sensibles “que están en el segundo orden”, y todos ellos se reducen a servir a otro grado, superior y más perfecto “que al vivir y al sentir unen el raciocinio y el entendimiento”. Este es el hombre, escribe Gracián, *que finalmente se ordena y dirige a Dios, conociéndole, amándolo y sirviéndole* (I, iii, 89). De este modo, si el universo ha sido creado *propter hominem*, el hombre ha sido creado *propter Deum*.<sup>27</sup>

### DOCTRINA DE LA PARTICIPACIÓN

Estos pasajes de la novela de Gracián sobre el grado de perfección de las criaturas entrañan una formulación concisa de la doctrina de la participación, que reaparece en muchos lugares del texto y que tiene una función capital en la economía de la

de la *Historia Naturalis* de Plinio. El uso de este motivo para confutar a Plinio no es una singularidad de Gracián, sino lo común en la literatura *de homine* del siglo XVI.

<sup>27</sup> En la *crisi* ii, que es la que está más próxima a un relato creacional, cada animal escoge un lugar para sí, menos el hombre, que escoge todo el universo. La divinidad explica entonces la naturaleza

del hombre, como señor y como rey, que ocupa el mundo con su conocimiento. Es este último un eco del *replete terram* del *Génesis*, que invita al hombre a recorrer y dominar la tierra. La idea de que el hombre es y puede ser toda cosa (es decir, que no tiene un lugar predeterminado en la ordenación del cosmos) recurre en la literatura *de dignitate hominis* de los siglos XV y XVI.

novela, hasta el punto de que constituye uno de sus temas dominantes. Consiste, en sustancia, en lo siguiente: si el hombre posee alma vegetativa, como las plantas, sensitiva como los brutos e intelectiva como los ángeles, reúne en sí todos los órdenes de la creación. Es síntesis ordenada de la realidad y vínculo del mundo, reúne lo material y lo inmaterial, un el mundo inteligible y el sensible: es también frontera, confin, horizonte de todas las naturalezas, *copula mundi*, *copulatio rerum*, *coagmentario naturae*. Es, en suma, microcosmos y espejo de la creación. Ficino lo había nombrado como *vultus omnium*, o el rostro de toda cosa. De ello se sigue su capacidad de elección, y su facultad para ser lo que quisiere.

Este era el sentido último del citadísimo arranque de la *Oratio* de Pico, cuando celebra la liberalidad de Dios, que le habría dado al hombre la potestad de definirse a sí mismo, o a su arbitrio, de ser lo que desee (*id esse quod velit*): puede ser bruto, animal celeste, ángel o hijo de Dios, pues el hombre es camaleón y Proteo. Con estas palabras concluía Pico un breve relato creacional, en el que la divinidad se dirigía directamente al hombre para decirle que no le había concedido una naturaleza definida: no es celeste ni terreno, mortal ni inmortal, sino escultor o artífice honorario de sí. Poseería por ello, de atender a la *Oratio*, la semilla o el germen de todas las formas de vida. En la literatura *de dignitate hominis* hay muchos pasajes semejantes, desde Giannozzo Manetti hasta Pérez de Oliva: en todos ellos, la idea rectora de estas reflexiones es la doctrina teológica de la participación, y, por ello mismo, la posición del hombre en la escala del ser.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Tanto en la obra Giannozzo Manetti como en la de Pico della Mirandola o en la de Pérez de Oliva, se enuncia la doctrina teológica de la participación. La formulación no está lejana de la que sustenta Santo Tomás: “quod in homine quodammodo sunt omnia... Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundum quam convenit cum angelis, vires sensitivas, secundum quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundum quas convenit cum plantis, et ipsum corpus, secundum quam convenit eum rebus inanimatis” (Sto. Tomás, *Summa*, I, q. XCIV, a. ii). Tanto la obra de Nicolás de Cusa como la *Theologia Platonica* de Ficino reescriben esta tesis, ya *trita*, como diría Pico: el Cusano, por ejemplo, mencionaba la *potencia infinita* de la naturaleza humana (“Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo”, *De coniecturis*, II, 14; apud E. Colomer, “Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico”, en *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*, Convegno Internazionale Mirandola, 15-18 sett. 1963, Florencia: Istituto Nazionale di Studi sul Rinas-

cimento, 1965, 1965, II, 64); Ficino designa al hombre *cetrum naturae*, *medium*, *vultus omnium*, *nodus*, *copula mundi*, y señala que el alma reúne en sí los ‘grados’ superiores e inferiores. Más aún, enumera las ‘vidas’ en términos muy semejantes: “*Vitam* siquidem agit *plante*, quatenus saginando corpori; *vitam bruti*, quatenus sensibus adulatur; *vitam hominis*, prout de humanis negotiis ratione consultat; *vitam heroum*, quantum naturalia investigat; *vitam demonum*, prout mathematica speculetur; *vitam angelorum*, prout divina inquirat mysteria; *vitam Dei*, quantum Dei gratia omnia operatur...”: comentan este pasaje, en términos muy semejantes, Kristeller, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, 1948, pp. 117-123 y 407-441; G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel rinascimento*, Bologna, 1949, pp. 551-556; y Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid: Alianza, 1988, p. 124, entre otros. De acuerdo con Lubac (*op. cit.*, 81), a estos lugares de la *Theologia* ficiniana habrían de sumarse otros pasajes paralelos del comentario al *Symposium* platónico y de las epístolas.

La idea de que el hombre puede ser bruto, hombre o ángel, o, de otro modo, de que *hacerse hombre* es una tarea electiva, estaba presente en el pensamiento cristiano desde los Padres griegos, que entendieron que su situación media o de confín, *methorios*, era la condición de la libertad.<sup>29</sup> En algunos textos tempranos, esta doctrina está relacionada con el hecho de que el hombre fuera creado en último lugar, no sólo para presidir y señorear todo lo creado, sino también para unirlo y conjugarlo definitivamente. El hombre evitaría, por así decir, el disgregamiento de la creación, pues es el único ser que participa de todos sus órdenes, y que, además, posee una chispa de divinidad.

No faltan textos en la literatura europea que narran alegóricamente esta doctrina. Tal es el caso de la fábula de pintor del *Momus* de Leon Battista Alberti, en la que el demiurgo concede al hombre, ante su descontento, que fuera lo que quisiera, y *que adoptara muchos rostros*. Muchos hombres que eran, en realidad, brutos prefirieron llevar máscaras de hombres: o, de otro modo, sólo externa y aparentemente eran hombres, porque la máscara encubría su verdadera (e inferior) naturaleza.<sup>30</sup> La *Fábula de homine* de Juan Luis Vives dramatiza una tesis semejante: el hombre, ante la asamblea de los dioses, presidida por Júpiter y sobre el escenario del gran anfiteatro del mundo, se metamorfosea en planta, en varios animales, en hombre prudente y justo y, por último, en un dios. Se muestra capaz de tomar todas las naturalezas, porque las posee todas, y asciende en la escala del ser hasta adoptar la apariencia del mismo Júpiter. Cuando Mercurio, al final de la fábula, muestra las máscaras que han usado los histriones, la del hombre resulta ser su propio cuerpo, y el hombre mismo, desprovisto de toda máscara, revela una naturaleza afín a la de los dioses.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> El término *methórios* traslada esta idea en los textos de Filón de Alejandría y Gregorio de Nisa. Para los sentidos del término en griego (como metáfora geográfica), *vid.* M. Harl, “Adam et les deux arbres du Paradis (Gen ii-iii) ou l’homme milieu entre deux termes chez Philon d’Alexandrie”, *Recherches de Science Religieuse*, 50 (1962), pp. 321-388, *praec.* 323-327. Para una relación de lugares en las que Gregorio de Nisa utiliza esta idea, *vid.* Jean Daniélou, “La notions de confins (*methórios*) chez Grégoire de Nysse”, *Recherches de Science Religieuse*, 49 (1961), pp. 161-187. Ya R. Leys (*L’image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruselas, 1951, p. 50) había indicado la frecuencia de la concepción del *alma entre dos mundos*, de la *frontera* o *methórios*, en el *De anima et resurrectione*; más recientemente Enrico Peroli (*Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milán, 1993, p. 31) se

refiere a que es éste (el del “alma humana como confín”) un tema que se había convertido en doctrina general del neoplatonismo.

<sup>30</sup> Según Eugenio Garin (1975: 145), la fábula del pintor del *Momus* de Alberti, en la que el demiurgo concedió al hombre -ante su descontento- “ut qui id praestare arbitrarentur, quas placuerit in alias reliquorum facies se verterent”, prefigura la versión que ofrece la *Oratio* de Pico de esta doctrina (Eugenio Garin, “Studi su L. B. Alberti”, en *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Bari: Laterza, 1975, p. 145).

<sup>31</sup> *Vid. quoque De anima et vita*, I, xii, 334. Es-timo infundada la interpretación de J. A. Fernández-Santamaría, “The Foundations of Vives’ Social and Political Thought”, en *Ioannis Lodo-vici Vivis Opera Omnia: I. Volumen introductorio*, A. Mestre (ed.), Valencia, 1992, pp. 220 y 230.

Estas ideas no están lejanas de la interpretación del término *similitudo*, en el acto de creación del hombre (Gen. 1:26), como un proceso voluntario y electivo. En la tradición exegética, la doble posibilidad del hombre, la de la *degeneratio* y la *regeneratio*, la de descender o degenerar a bruto y la de ascender a ángel o a Dios mismo, suele hallarse además en los comentarios de dos salmos: la *regeneratio*, en el salmo 81, que celebra a quienes *pueden ser como Dios*; la *degeneratio*, en el salmo 48, donde puede leerse que el hombre que no hace honor a la razón, o que no conoce su privilegio como criatura divina, puede compararse a un asno ignorante, *comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illi* (Ps. 48:13). La glosa de este salmo, desde San Basilio hasta Vives, incide en el libre arbitrio de los hombres para ser bestias, ángeles o hijos de Dios. También Pico recordaba el salmo en la *Oratio* (*ed. cit.*, 108-110):

... ut intelligamus, postquam hac nati sumus conditione, ut id simus quod esse volumus, curare hoc potissimum debere nos, ut illud quidem in nos non dicatur *cum in honore essemus non cognovisse similes factos brutis et iumentis insipientibus.*

Y Vives era aún más preciso en el *De subventione pauperum*, donde afirma que quien se aleja de la *similitudo Dei* cae irremediabilmente en la *similitudo bestiarum*, cuando el que puede ser ángel acaba por ser menos que hombre.

Homo quum in honore esset, non intellexit, comparatis est iumentis insipientibus et similis factus est illis: videlicet sic a dei similitudine recessit, ut in similitudinem bestiarum relaberetur, et dum plus esse conatut quam Angelus, minus fuit quam homo; sicut qui in ascensu non observatis gradibus, inconsiderantius properant, pro summo loco quem petunt, ad imum devolvuntur.<sup>32</sup>

La idea de la *regeneratio* y la *degeneratio* vertebraba una buena parte de la novela de Gracián, que tematiza, precisamente, el *devenir* hombres. Gracián vuelve sobre esta cuestión, además, en varias fabulillas menores. Tal es el caso de los hombres que eligen el camino de las bestias en el bivio pitagórico de la *crisi v* de la parte primera; también de los hombres medio bestias y, sobre todo, de los estóridos *jumentos* de la Plaza del Populacho. Esos hombres jumentos recuerdan muy de cerca el *iumentis insipientibus* del salmo, que es un lugar recurrente para narrar y censurar la *degeneratio*. Son, dice Gracián, hombres a remiendos, pues en lo fundamental son brutos u hombres que viven en las pocilgas del apetito bestial. En el episodio del Palacio de Virtelia, el mismo Gracián hace uso del término *degeneratio*, que es el utilizado en la teología y en la literatura patrística en general, cuando censura al hombre que se desbarata y que se hace más bruto que las bestias “degenerando de sí mismo”.

<sup>32</sup> *De subventione pauperum, sive de humanis necessitatibus, en Opera omnia distributa et ordinata... a Gregorio Majansio, “Valentiae Edeta-*

*norum, in officina Benedicti Monfort”, 1782-1790, IV, lib. I, i, p. 422.*

La idea de que el hombre debe *devenir hombre*, construirse a sí mismo con el ejercicio de la razón, frente a las bestias, que ya lo son y saben lo que les sirve, recorre *El Criticón*. Era común en la exposición de la *regeneratio* e impregnó pronto el discurso educativo: no huelga recordar que ya Erasmo escribió, lapidariamente, que nacen los árboles, aunque sean estériles, nacen los caballos, aunque sean inútiles, y que sólo los hombres no nacen, sino que se hacen. *Homines non nascuntur, sed finguntur*. Es una idea que se reencuentra en Gracián, cuando asegura lo mucho que cuesta *ser persona*: pues “los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuánta cosa le cuesta mucho porque es mucho” (C, I, v).<sup>33</sup>

#### CONCLUSIONES: LA DIGNIDAD DEL HOMBRE *MORE PHILOSOPHICO*

No recorreré en este lugar todos los motivos asociados al discurso de la *dignitas hominis*, pues estimo que estas calas son suficientes para adelantar ya algunas preguntas y conclusiones firmes. Parece evidente, por una parte, que *El Criticón* de Gracián recupera principios esenciales de la antropología estoica, que, como decía más arriba, ya había sido asimilada por el Cristianismo desde antiguo. En *El Criticón* están claramente presentes algunas de las constelaciones de conceptos o de ideas asociadas a la dignidad del hombre: la *creatio propter hominem*, la estatura erguida, el hombre como *spectator mundi* y como único animal con noticia de Dios, la *facultas imperandi*, la superioridad sobre los brutos, la descripción de la perfección del mundo y del cuerpo del hombre, la doctrina de la participación, la doble posibilidad humana de la *degeneratio* y la *regeneratio*, o, en relación con todo ello, la polémica antiepícúrea. Es pertinente reparar en que estos motivos se encadenan y arraciman en un orden semejante y en las primeras crisis de la novela. No me he referido a las perfecciones del cuerpo del hombre porque su neta aparición en la *moral anatomía* es explícita y hace innecesaria la glosa. Ahora bien, no sólo es relevante la presencia de los motivos de *dignitate hominis* en la trama de *El Criticón*, sino también considerar lo diferencial en esta cadena o secuencia de argumentos. Quizá la diferencia más notoria es, como decía, la ausencia de toda remisión a las palabras divinas del Génesis 1:26, al dogma de la Encarnación y a la Redención y mediación del Hijo. Esto no hace más que corroborar la total ausencia de referencias cristológicas o escatológicas en esta obra graciana.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Sobre el proceso de *saber y ser persona*, remito a Ricardo Senabre, *Gracián y El Criticón*, Salamanca: Universidad, 1979, pp. 25-27, y al planteamiento general de un estudio de Aurora Egido dedicado al acceso a la dignidad por el estudio y cultivo de las letras, *Humanidades y dig-*

*nidad del hombre en Baltasar Gracián*, Salamanca: Universidad, 2001.

<sup>34</sup> Salvo entrañadas o en huellas metafóricas. Son en cambio recurrentes en *El Comulgatorio*, en el que Gracián adopta una aproximación recta.

Es impensable, en la literatura *de homine* de los siglos XV, XVI y XVII, hablar de la naturaleza humana sin referirse a la creación y a la encarnación para evidenciar su excelencia y privilegios, con la única excepción, claro está, de los relatos alegóricos o de los que se presentan como fábulas (es decir, como la *historiola* del pintor de Alberti, la *Fabula de Homine* de Vives o *La Circe* de Gelli). Es, precisamente, cuando la naturaleza del hombre se dramatiza, o se narra *desde la ficción*, cuando faltan los elementos de base escrituraria o doctrinalmente marcados y parecen destacarse, en cambio, los de la teología estoica o los que verosímilmente condicen con un marco narrativo paganizante. Parecería que Gracián hubiera adoptado esta misma estrategia, es decir, que presentara la misma constelación de motivos de quienes alegorizan la *dignitas hominis*: de hecho, su dependencia intelectual del *De natura deorum* de Cicerón parece corroborarlo. Conviene recordar además que, desde el *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca, podía concebirse una manera de tratar la excelencia del hombre que distingue netamente lo que se dice *philosophice* de lo que se cuenta *catholice*, esto es, cuando se argumenta como filósofos, atendiendo a la razón (y a la tradición estoica) o como católicos, atendiendo a la Revelación.<sup>35</sup> Esta estrategia discursiva parecía entrañar la tesis de que, sin el auxilio de la verdad revelada y, por tanto, sin acudir a las Escrituras o a los principios fundantes de la doctrina cristiana, se impone a las conciencias y a la razón la excelencia del hombre. Cuando el personaje de Ratio, en el diálogo de Petrarca, defendía la nobleza de la humana natura, dijo hacerlo primero con argumentos *filosóficos* y, sólo a continuación, con argumentos católicos. Los primeros procedían, esencialmente, del *De natura deorum* ciceroniano, que, en algunos pasajes, se parafraseaba muy ceñidamente. Los segundos, católicos, provenían, en cambio, de los comentarios del Génesis y del *De opificio hominis* de Lactancio.<sup>36</sup>

La defensa de la dignidad del hombre *more philosophico*, en Petrarca y en Gianozzo Manetti, recorre la admirable perfección del universo, la perfección del cuerpo del hombre, el valor simbólico de la estatura erguida, la capacidad para intuir, a partir de la contemplación del mundo, la existencia de un ser supremo y de un rector providencial que ordena el mundo. Naturalmente el hombre sería capaz de percibir su superioridad respecto a los brutos. Se elogia también su capacidad fabril, el prodigio de las obras de las manos y la lengua, la invención de la escritura, del lenguaje, de la música, de las artes y disciplinas, además de su mansedumbre y de su capacidad para

<sup>35</sup> Así en el *De remediis utriusque fortunae* de Petrarca, ed. cit., 210 ss.

<sup>36</sup> El primer parlamento de Ratio se funda en el *De natura deorum*; el segundo contesta la antropología pliniana, y los pasajes de la *Naturalis Historia* sobre la *miseria hominis*, con un repaso de los dones y privilegios que la divinidad ha otorgado al hombre. Contiene, por tanto, una

polémica antiepicúrea. Concluye al fin Ratio su doble parlamento recapitulando sus afirmaciones: “haec quidem modo breviter, praesertim *philosophice*, praesertim *catholice* dixerim” (ed. cit. O, como traduce Francisco de Madrid, a comienzos del siglo XVI: “brevemente he pasado agora por estas cosas: por algunas como *philosopho*, y por otras como *catholico*”).

vivir en comunidad. Es este el hombre de la teología estoica, el que aparece como digno y excelente frente al hombre abandonado por la divinidad, huérfano y desvalido, acosado por la necesidad, sin privilegio alguno respecto de la bestia, que es propio de la teología epicúrea. La defensa de la dignidad del hombre *more philosophico* escenifica o dramatiza una contienda de la teológica clásica, la del antiepicureísmo estoico, que fue una fuente argumental y figural para el antiepicureísmo de los Padres.

En *El Criticón* parece reconocerse una forma semejante de decir la dignidad humana: la de contar (o, más bien, intentar contar) la excelencia *more philosophico*, ya que es obvio que, tanto en Petrarca o en Manetti como luego en Gracián, nunca puede ser así plenamente. Se trata más bien de una posición dialéctica, puesto que hasta lo que se cuenta *philosophice* es lo que el Cristianismo entiende que es lo verdadero o que puede reconducirse a su doctrina. Es decir, lo que la antropología teológica cristiana sabe asimilar es la versión estoica del hombre, ya que el *more philosophico* epicúreo sería el 'malo' e inasimilable. Por ello, puede afirmarse que *El Criticón* enuncia y dramatiza los principios de la antropología teológica *cristiana y estoica*, de las que adopta las metáforas fundantes y el aparato analógico, y de las que recupera no sólo ideas y motivos, sino secuencias argumentales, que encadena en el mismo orden. Es más, reescribe hasta la *pars destruens* más habitual en los *de opificio hominis*, pues inserta en la alegorización de la naturaleza humana una polémica antiepicúrea. Y, por supuesto, incluye la doctrina de la participación, y las formas de devenir hombres, brutos o ángeles, que da pie a muchas escenas y fabulillas de la novela. Ha de notarse que afirmar que en *El Criticón* está conspicuamente presente el discurso *de dignitate hominis* no implica en absoluto la afirmación de que Gracián posea deuda alguna con el Humanismo, ya que la *excellencia hominis* no es un concepto exclusivamente humanista, sino más bien *el suelo común de la ortodoxia*: un discurso y una doctrina, en suma, compartidos y depurados en siglos de escritura teológica.

[Fecha de recepción: 20 de diciembre de 2010]

[Fecha de aceptación: 15 de diciembre de 2011]