

**EL DISCURSO DE LA *DIGNITAS HOMINIS*
EN EL HUMANISMO DEL RENACIMIENTO***

Antonio Pele

* Investigación y publicación realizadas gracias al apoyo de los proyectos de investigación: Consolider-Ingenio 2010 “El Tiempo de los Derechos” (CSD2008-00007) - Ministerio de Ciencia e Innovación & “Historia de los derechos fundamentales. Siglo XX” (2009/00039/001) - Ministerio de Ciencia e Innovación. Agradezco también el apoyo de la *Fundación Gregorio Peces-Barba para el Estudio & Cooperación en Derechos Humanos*.

Pour Gregorio Peces-Barba

PRÓLOGO	7
INTRODUCCIÓN	11
I. LOS FUNDAMENTOS DE LA <i>DIGNITAS HOMINIS</i>	23
A. EL SER HUMANO COMO “GRAN MILAGRO”	23
1. <i>Deslegitimar la miseria hominis</i>	23
2. <i>Celebrar la dignitas hominis</i>	28
B. SER DIOS EN LA TIERRA.....	31
1. <i>Imago Dei</i>	32
2. <i>Homo Curiosus</i>	35
3. <i>Homo Faber</i>	38
4. <i>Homo Loquens</i>	42
II. LA ANTROPOLOGÍA DE LA <i>DIGNITAS HOMINIS</i>.....	53
A. EL SER HUMANO COMO MICROCOSMOS.....	53
1. <i>Algunos precedentes</i>	54
2. <i>La scala naturae</i>	56
B. LA LIBERTAD DE DETERMINAR SU NATURALEZA.....	63
1. <i>Una libertad proteica</i>	63
2. <i>La Imitatio Dei</i>	71
3. <i>Una libertad arrogante</i>	80
III. LAS REIVINDICACIONES DE LA <i>DIGNITAS HOMINIS</i>	87
A. LIBERTAD DE ELECCIÓN Y LIBRE ALBEDRÍO	87
1. <i>Acabar con la autoridad de la Iglesia</i>	88
2. <i>Giordano Bruno y la libertad infinita del ser humano</i>	92
B. LA <i>FELICITAS HOMINIS</i>	101
1. <i>Los males no son malos</i>	102
2. <i>El placer de vivir desde un cristianismo epicúreo</i>	106
EPÍPOLOGO	121
BIBLIOGRAFIA.....	130

“Sounds of laughter
shades of earth are ringing
through my open views
inciting and inviting me
Limitless undying love which shines around me like a million suns,
it calls me on and on across the universe
Jai Guru Deva OM”

The Beatles, *Across the Universe*

PRÓLOGO

Uno de los afanes de la ciencia moderna ha tenido que ver con la construcción del método a través del cual identificar su objeto de estudio y sistematizar el conocimiento, análisis y explicación de dicho objeto. Así, hemos asistido a un desarrollo de la metodología y la filosofía de la ciencia destinados a elaborar propuestas que habían de guiar la labor del científico. Sin duda, dichas propuestas, más allá de la posibilidad de compartir elementos o dimensiones, deben encontrarse condicionadas también por la singularidad del objeto de conocimiento.

Conviene reconocer, en este sentido, la peculiaridad de gran parte de los conceptos-objetos de conocimiento- con los que trabajamos en el ámbito de las ciencias sociales en general y en particular en las ciencias jurídicas. En efecto, nos desenvolvemos entre conceptos que se caracterizan porque si bien de un lado constituyen el objeto de nuestro conocimiento, al mismo tiempo son el resultado de nuestra propia elaboración. No trabajamos con realidades que nos vienen dadas en su conceptualización y en su identificación, sino que por el contrario tenemos que vérnoslas con conceptos a cuya elaboración y determinación contribuimos. Pensemos, por ejemplo, en los conceptos de “norma jurídica” o “Derecho”. Carecemos de esa fortuna que acompaña a aquellos que trabajan en otros ámbitos del conocimiento desde el momento en que siempre existe la posibilidad de recurrir a un patrón o modelo a partir del cual reconocer los objetos de la realidad como manifestaciones concretas del mismo (desde una unidad de medida como el metro hasta una unidad básica de existencia como la célula). Los juristas, en concreto, no podemos recurrir a una referencia dada, no discutible y externa a la realidad que estudiamos y que certifique de manera incontestada que lo que tenemos frente a nosotros es una norma jurídica o el Derecho. Trabajamos con conceptos que no se vinculan a objetos con magnitudes físicas y cuya configuración depende de nuestras propuestas en relación con la definición de los mismos. Lo cual no quiere decir que esos conceptos carezcan de un reflejo en la realidad; muy al contrario, permiten definir y justificar prácticas personales y sociales. A lo anterior cabe añadir que buena parte de los conceptos más relevantes en nuestro ámbito de trabajo son comprendidos como conceptos históricos, de acuerdo con la caracterización que en su momento asumió Felipe González Vicén para explicar la configuración moderna de la Filosofía del Derecho como un saber específico y diferenciado frente a la propuesta iusnaturalista. Es decir, estamos ante

conceptos que se introducen en el argumentario (en este caso en el argumentario filosófico, político y jurídico) en un determinado contexto histórico que determina el significado de los mismos, a cuya variación contribuye la transformación del contexto.

Creo que las anteriores observaciones pueden constituir una reflexión que nos puede permitir apreciar el valor de la contribución de Antonio Pele al estudio de la configuración conceptual de la dignidad humana en el mundo moderno.

El estudio que ahora prologo se enmarca en una línea de investigación emprendida por Antonio Pele con su tesis doctoral, que tuve la oportunidad de dirigir y cuya primera parte fue publicada por la Editorial Dykinson en 2010 (*La Dignidad Humana. Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*). En aquella ocasión se proponía un análisis de las bases conceptuales de la dignidad humana centrandó la atención en cuatro autores: Platón, Aristóteles, Cicerón y Séneca. En esta ocasión y sobre la base de aquel estudio, Pele demuestra la historicidad de la comprensión moderna del concepto de dignidad. Y ello lo hace mediante un buen conocimiento de las fuentes originarias del humanismo, rellenando un puzle en donde el correcto encaje de las piezas permite ir reconociendo la propuesta que en torno a la idea de dignidad humana se desarrolla en el Tránsito a la Modernidad.

Una primera lectura de este libro permite afirmar que en realidad estamos frente a un trabajo que tiene mucho de erudito en el manejo de las fuentes, lo cual constituye ya de por sí un mérito apreciable. Pero en realidad creo que el texto que el lector tiene en sus manos va más allá desde el momento en que permite responder a una cuestión que es más trascendental de lo que a alguien le podría parecer a primera vista. Me refiero a la cuestión de por qué es importante estudiar el significado de la dignidad humana y las exigencias que de ella se derivan.

Creo que esta cuestión es especialmente relevante en un ámbito en el que la dignidad humana despliega su potencial normativo como es que tiene que ver con la fundamentación de los derechos humanos. En la actualidad la reivindicación de la dignidad humana, el respeto y satisfacción de sus exigencias, constituyen el núcleo de la fundamentación de los derechos. En este sentido no parece admisible una propuesta fundamentadora de los derechos que desconozca esas exigencias. Pero ese lugar central no nos libera de la necesidad de conceptualizar la dignidad humana, de aclarar cuál es su contenido y sus exigencias básicas. En muchas ocasiones recurrimos a la dignidad en nuestro discurso moral - el discurso de los derechos lo es - sin haber

hecho previamente el esfuerzo de determinar en qué consiste la dignidad humana. Tan es así que en esos casos el recurso discursivo a la dignidad parecería desempeñar el papel de un axioma que no se somete a un labor de racionalización y de examen semántico y que se admite de manera indiscutida como si estuviéramos frente a un dogma. A ello habría que sumar el evidente carácter emotivo –del que no podemos escapar- del término, de manera que al final nos encontramos en una situación en la que tenemos más seguridad a la hora de identificar violaciones de la dignidad humana que a la hora de ofrecer una definición de la misma.

Por tanto, el trabajo siempre inacabado a la hora de ofrecer una fundamentación poderosa de los derechos implica un esfuerzo conceptualizador de los contenidos nucleares de la misma. Y en este sentido la comprensión de lo que es la dignidad implica el reconocimiento de que el concepto se elabora, tal y como hoy lo entendemos, gracias a la aportación del humanismo renacentista. Con el precedente del pensamiento clásico ya estudiado antes por Pele, es ahí en donde se asientan, de manera reconocible, las bases del concepto de dignidad humana del que hoy nos sentimos herederos cuando participamos en el discurso de los derechos. En este sentido, Antonio Pele subraya, a través del estudio de algunos rasgos de los fundamentos, de la antropología y de las reivindicaciones que subyacen en el discurso humanista sobre la dignidad, la estrecha vinculación que existe entre el individuo moderno y el concepto de dignidad. Es este un rasgo que no se predica en vacío sino que se atribuye a un sujeto que es entendido de acuerdo con los rasgos que le atribuye el individualismo.

La construcción moderna del concepto de dignidad y de su posición en la fundamentación de los derechos permite comprender la posición central del individuo en el discurso de los derechos. La idea de individuo no es el resultado de un proceso intelectual descontextualizado sino que debe enmarcarse en el escenario constituido por un mundo nuevo que es el que se gesta en el Tránsito a la Modernidad y que constituye el escenario en relación con el cual se desarrolla el estudio de Antonio Pele. Asistimos a una exaltación moral de la naturaleza humana en donde el sujeto se reivindica a sí mismo como individuo enarbolando las banderas del deseo de conocimiento, del libre albedrío, de la capacidad de autodeterminación, de la búsqueda personal de la felicidad, de la crítica frente a la autoridad impuesta. Es evidente que el individuo, así entendido, ocupará un lugar protagonista en la organización del modelo político moderno, y en el

desarrollo de las teorías pactistas y en la afirmación del carácter instrumental de la organización jurídico política, cuya finalidad va a ser la de garantizar y asegurar los derechos de ese individuo.

Un análisis de la inicial construcción de la idea de dignidad en los primeros momentos de la modernidad como el contenido en este libro permite reconocer algunos rasgos básicos de una forma de entender los derechos, en su fundamentación, concepto y desarrollo histórico, directamente influida por el magisterio de Gregorio Peces-Barba; una visión de los derechos que implica la valoración de la interrelación entre razón e historia como clave mediante la cual entender el sentido de la fundamentación y la realidad jurídica de los mismos, y por otra la constatación de que en el discurso de los derechos concurren dimensiones morales, políticas y jurídicas.

En definitiva estamos frente a un trabajo cuyo mérito principal es la reconstrucción de un momento de la elaboración intelectual de una idea – la de dignidad humana- que forma parte esencial del moderno concepto de individuo y de la correlativa idea de derechos humanos. El valor del trabajo de Antonio Pele es que ha sabido mostrar con nitidez y de manera interrelacionada los aspectos básicos de ese proceso formativo.

Fco. Javier Ansuátegui Roig
Getafe, 16 de febrero de 2011.

INTRODUCCIÓN

Según Eugenio Garin, el interés de los humanistas renacentistas por la dignidad del ser humano consistiría en “intuiciones, más que en hipótesis teóricas bien fundadas o técnicas precisas”². Se puede matizar sin embargo este planteamiento, mostrando que existe, al contrario, alguna coherencia y una cierta continuidad entre aquellas intuiciones, de modo que un discurso de la llamada *dignitas hominis* haya podido articularse a lo largo del Renacimiento, con incluso, importantes precedentes durante la Edad Media³. La extraordinaria variedad de fuentes que nutren este discurso podría dejar suponer que éste no fuera homogéneo, sino basado en una proliferación de aproximaciones, distintas unas de otras. Al contrario, y a pesar de ciertas diferencias y matices, muchos humanistas renacentistas celebran el valor del ser humano y definen su dignidad, en un mismo marco intelectual y espiritual, recurriendo a las mismas fuentes, desarrollando sus argumentos de una forma muy similar y llegando a conclusiones parecidas.

Para entender este discurso, se debe definir brevemente este marco mediante la identificación de tres fenómenos históricos e intelectuales: el Renacimiento, su relación con la Edad Media y por fin, el humanismo. El Renacimiento hace referencia a la historia cultural europea entre los siglos XV y XVI, aunque existan algunos precedentes en el siglo XIV⁴. Entre 1350 y 1560, la sociedad europea occidental conoce una revolución espiritual en varios ámbitos, que alcanza sus más altas manifestaciones en los últimos setenta años de este periodo⁵. Sin

² GARIN, E., *La Cultura del Rinascimento*, EST, Florencia, 1996, p. 54.

³ BAKER, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961. PELE, A., “Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media”, *Derechos & Libertades*, nº 21, 2009, pp. 149-186.

⁴ GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de Continuidad en la Historia Europea (1000-1800)*, trad. de J. Pardos Martínez y A. Sáez Arance, Alianza, “Historia”, Madrid, 1991, p. 100. SETTIS, S., *El Futuro de lo “Clásico”*, trad. de A. Soria Olmedo, Abada Editores, Madrid, 2006, p. 74. Por esta razón, según J. Vicens Vives, “ni la caída de Constantinopla, ni el descubrimiento de América, ni la misma sucesión luterana poseen el valor en sí mismos para jalonar el término de la Edad Media y el comienzo de los Tiempos Modernos”. VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981, p. 1. Consultar también, MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la Historia Moderna*, Istmo, “Fundamentos Maior”, Madrid, 1994, p. 28.

⁵ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., CARMONA, J. I., GAMERO, M. & NÚÑEZ ROLDÁN, F., *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII, (vol.5)*, Historia 16, Madrid, 1995, p. 475. W. K. Ferguson propone las fechas 1360-

embargo, el análisis del discurso de la *dignitas hominis* no puede limitarse estrictamente a esas fechas, en la medida en que la historia de esta idea forma parte de un “espíritu renacentista”, es decir, el del tránsito a la modernidad⁶, que supera esos rígidos límites temporales⁷. La ética de este tránsito a la modernidad no descarta la ética protestante, pero se centra particularmente en la ética del humanismo que es una ética de la libertad, que prescinde de la gracia divina para la plena realización del ser humano⁸. La imagen de Francesco Petrarca (1304-1374) es conocida: al contemplar las ruinas de Roma, define la Edad Media de “oscurantismo”, considerando que una nueva época esperanzadora está abriéndose el camino, a través del redescubrimiento de la Antigüedad⁹. Este redescubrimiento da cuenta de una fractura, de una separación entre este periodo y el Renacimiento, que permitiría al individuo renacentista darse cuenta del sentido histórico de su existencia (lo que no significa tampoco que el individuo del Medioevo no tuviera una conciencia histórica de su vida)¹⁰. A partir de la segunda mitad del siglo XV, ciertos acontecimientos tales como la caída de Constantinopla en 1453, el descubrimiento de América en 1492, y la invención de la imprenta en 1443 provocan, como señala Stefan Zweig¹¹, una “aceleración del destino” de Europa. Por primera vez en siglos, Europa vive una experiencia colectiva feliz que enriquece su existencia. El orden heredado de la Edad Media se altera: la

1560, en *La Renaissance dans la Pensée Historique*, trad. de J. Marty, Payot, París, 1951. De cualquier modo, se puede contemplar un “pre-renacimiento” (1300-1400), es decir el *Trecento* italiano, un “primer Renacimiento” (1400-1500), es decir, el *Quattrocento*, y por fin, entre 1500 y 1530, el “Alto Renacimiento”.

⁶ PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, en PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales (t.I). Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998, pp. 16-17. También ANSUÁTEGUI, ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales de la Libertad de Expresión*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994, pp. 34-47.

⁷ IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J. (y otros), *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII, (vol.5)*, op.cit., p. 619.

⁸ PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 88.

⁹ Petrarca, escribe Erwin Panofsky, “conmovido (...) por la contemplación de las ruinas de Roma, dolorosamente consciente del contraste entre un pasado de cuya magnificencia daban aún testimonio los vestigios de su arte y literatura (...) y un presente deplorable que lo colmaba de dolor (...) vio la historia escindida en dos periodos, el clásico y el reciente”. PANOFSKY, E., *Renacimiento y Renacimientos en el Arte Occidental*, trad. de M. L. Balseiro, Alianza Universidad, Madrid, 1975, p. 42, Cita a Petrarca, *Epystole* (III. 32), en *F. Petrarcae Poemata Minora*, ed. D. Rossetti, Milano, 1829-1884 (vol.2), p. 262: situando una “Edad Media” entre la Antigüedad y un (posible) Renacimiento, Petrarca declara “Que hubo, y a lo mejor volverá todavía, una edad más dichosa. Lo de en medio es basura (...)”.

¹⁰ SKINNER, Q., *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno, (vol. 1)*, trad. de J. J. Utrilla, F.C.E, México, 1985, p. 108. PECES-BARBA MARTÍNEZ., G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., pp. 98-99.

¹¹ ZWEIG, S., *Erasmus de Rotterdam*, “Panorama de la época”, trad. de R. S. Carbo, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 27-31.

nobleza se hunde, las ciudades prosperan, la burguesía se consolida, los campesinos se empobrecen, el comercio y el lujo florecen y la humildad sumisión a los dogmas de la Iglesia se quebranta. El Renacimiento sería por tanto una época de aceleración del progreso cultural, científico y social. Es más precisamente en el arte donde surge este concepto, tal como lo escribe Giorgio Vasari (1511-1574) en *Le Vite* (1550). Al artista italiano, le parece que nada puede frenar el progreso de las artes de modo que un día podrán superar y dominar totalmente la naturaleza¹². De hecho, y en su análisis de la historia de la cultura, Johan Huizinga apunta que “(...) la persona que concibió claramente el acontecimiento renacentista como un hecho histórico acaecido en un momento preciso del pasado, y que al mismo tiempo derivó la forma italiana equivalente de la palabra Renacimiento del latín *renasci*, aplicándola particularmente a la restauración artística y confiriéndole por lo tanto carácter de concepto de la historia del arte, fue Giorgio Vasari (...). La palabra *rinascita* se convirtió para él en designación permanente del gran acontecimiento de la reciente historia del arte”¹³. El Renacimiento contempla su cultura como la expresión de un progreso en todos los ámbitos, en comparación con la Edad Media. Se apoya, además, en un retorno a la Antigüedad romana y griega que juzga como superior¹⁴. En este sentido, Rodolfo Mondolfo defiende que “la idea de progreso humano, que tiene sus antecedentes y sus primeras manifestaciones en el pensamiento griego, se afirma como solución histórica del conflicto entre Antigüedad y modernidad en la época del Renacimiento”¹⁵. Para los humanistas, lo importante es devolver al ser humano su capacidad para controlar su destino. Así, y en el ámbito de la pintura, Ernst Cassirer apunta que durante la Edad Media, se representaba la fortuna como una rueda que cogía a los hombres en sus giros ya elevándolos, ya precipitándolos en el abismo. En el Renacimiento, se simboliza al contrario como una vela que gobierna la nave junto con el hombre al remo¹⁶. El individuo renacentista empieza no sólo a tener una nueva conciencia histórica de su existencia sino que dirige también su rumbo. El Renacimiento no concibe al ser humano como un

¹² VASARI, G., *Vite de'piú Eccellenti Pittarori, Scultori e Architotti*, Siena, Pazzini Carli e Co., 1791-94, 11 vols. Proemio alla Seconda Parte, 111, pp. 2-31. Disponible en: <http://bit.ly/vasari> (última consulta: 07.05.11)

¹³ HUIZINGA, J., *Hombres e Ideas, Ensayos de Historia de la Cultura*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960, p. 218. GARIN, E., *La Cultura del Rinascimento*, op.cit., pp. 5-8.

¹⁴ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, trad. de P. Chemla, Seuil, París, 2000, p. 43.

¹⁵ MONDOLFO, R., *Tres Filósofos del Renacimiento, Bruno, Galileo, Campanella*, Losada, Buenos Aires, 1974, p. 175.

¹⁶ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. de A. Bixio, Emecé Editores, Buenos-Aires, 1951, pp. 104-105.

ser pasivo sino como un actor que puede forjar su propio destino. La decoración de la bóveda de la Capilla Sixtina que Julio II encarga a Miguel Ángel (1475-1564) refleja esta idea según la cual “Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda hacerse Dios”. Miguel Ángel responde a ello en su representación de la perfección del hombre y de su cuerpo. Frente a la centralidad del ser humano, el resto del mundo se convierte en un símbolo fijado en la historia. Sólo el ser humano tiene dignidad, como única criatura configurada sobre la imagen divina. Como apunta Giovanni Gentile, la “conquista del concepto de hombre en el Renacimiento” se desarrolla en torno a la posición del hombre respecto a Dios y al resto de la naturaleza¹⁷. El discurso de la *dignitas hominis* no es una crítica de Dios ni la religión. Al contrario, su objetivo es conciliar la excelencia divina con la naturaleza y la vida humanas. En definitiva, y como veremos más adelante, la fundamentación renacentista sobre la dignidad del ser humano consiste, en gran parte, en definir y recortar la distancia entre Dios y el ser humano, prescindiendo de los dogmas religiosos.

Por otro lado, la situación política de este periodo puede explicar el nuevo interés intelectual y espiritual por entender la condición del ser humano. En efecto, según Jakob Burckhardt, la estructura política de las ciudades-Estados (como Florencia) tiende a homogeneizar las clases, favoreciendo la igualdad entre personas, y supuestamente, la aparición de las ideas de individuo y de su dignidad¹⁸. También, un supuesto “humanismo cívico” habría contribuido a este cambio. La “crisis de 1402” (provocada por la muerte del duque de Milán, Gian Galeazzo Visconti, haciendo campaña para tomar Florencia), habría despertado el compromiso político de algunos humanistas (tales como Coluccio Salutati y Leonardo Bruni) y dado nacimiento a un primer Renacimiento. Artistas y humanistas habrían empezado a tener una conciencia más nítida de los valores que la ciudad de Florencia representaba con, en particular, el de la libertad¹⁹. En definitiva, las primeras causas del Renacimiento en Italia serían la “libertad

¹⁷ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, G. S. Sansoni Editore, Florencia, 1940, p. 49.

¹⁸ BURCKHARDT, J., *La Cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de E. Ortega, Ediciones Zeus, Barcelona, 1968, pp. 162, 307 y 313 ss.

¹⁹ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., p. 44 y BULLOCK, A., *La Tradición Humanista en Occidente*, trad. de E. Fernández Barros, Alianza, Madrid, 1989, p. 32. SKINNER, Q., *Los Fundamentos ...*, op.cit., pp. 91 ss. Para algunos matices acerca de esta hipótesis, véase GARIN, E., *L’Umanesimo Italiano. Filosofi e Vita Civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1986, pp. 94-97, incluido en el Capítulo III “Il platonismo e la dignità dell’uomo”, op.cit., pp. 94-132. Existe una edición francesa, *L’Humanisme Italien*, trad. de S. Crippa, y M. A. Limoni, Albin Michel, París, 2005. (El mismo capítulo III aparece en las pp. 119-168 de esta edición).

del espíritu individual” junto con su situación socio-política²⁰. Este patriotismo es también una exaltación de la Roma antigua hacia la cual la *Regnum Italicum* debe tender. Otras razones pueden ser estrictamente de orden político, tales como la inseguridad de “Italia” (en los siglos XIV y XV en particular) y la aversión de una elite intelectual y social hacia el Estado pontificio²¹.

Después de haber definido el Renacimiento, conviene matizar su supuesta oposición con la Edad Media y, en particular, en relación con la formación filosófica y moral del concepto de dignidad del ser humano. Por un lado, el discurso renacentista de la *dignitas hominis* surge como reacción frente a posturas que han defendido la *miseria hominis*, y que se han desarrollado principalmente durante el Medioevo, en los escritos sobre el “Desprecio del Mundo” (*Contemptu Mundi*) cuyo ejemplo más conocido (pero no único) es el *De Contemptu Mundi Sive de Miseria Conditionis Humanae* (*Del Desprecio del Mundo o la Miseria del Hombre*) de Lotario de Conti di Segni (futuro Inocencio III), publicado en 1195²². Para criticar aquellas representaciones pesimistas del ser humano, escritos sobre la *dignitas hominis* se plasman en el centro del humanismo renacentista, como exaltación del ser humano, confiando en sus capacidades y su destino²³. Pretenden celebrar las excelencias de la naturaleza humana frente a las tesis que contemplaban su miseria. Como indica Javier Ansuátegui, la “incuestionable originalidad del Renacimiento” es la “explosión del individuo”, desinhibido de prejuicios y condicionamientos de origen medieval. Esta desinhibición, como “contraste con el panorama anterior”, se produce a través de un doble proceso: la secularización y la racionalización. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* supone efectivamente la consideración del ser humano como “centro de referencia” con la “potenciación en la apreciación de sus capacidades, de las cuales la principal es la razón”²⁴. Se reconoce entonces una libertad inherente al ser humano que ningún tipo de determinismos religiosos o sociales pueden ni deben limitar. El asunto áureo de la dignidad del hombre aparece precisamente cuando el dogmatismo medieval cede parcialmente ante la

²⁰ GEBHART, E., *Les Origines de la Renaissance en Italie*, Hachette, París, 1879, p. 52.

²¹ BURCKHARDT, J., *La Cultura del Renacimiento en Italia*, op.cit., pp. 98 ss. También, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 90.

²² SEGNI, L. (de)., *Il Disprezzo del Mondo*, D’Antiga, R., (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994. Otro texto importante son las *Meditationes Piissimae de Cognitione Humanae Conditionis* de Bernardo de Claraval (o San Bernardo). Véase CLARAVAL, B. (de)., *Le Meditazioni Necessarie*, Il Leon Verde, Turín, 1998.

²³ GARIN, E., *La Cultura del Rinascimento*, op.cit., pp. 115-128.

²⁴ ANSUÁTEGUI ROIG, F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., pp. 40-46.

secularización renacentista²⁵. Según Jaume Vicens Vives, existe entre Renacimiento y Edad Media una “divisoria decisiva: la desempeñada por la crítica de la razón frente a un mundo de autoridades admitidas. Esta actitud es propiamente moderna; la carencia de ella, medieval”²⁶. En consecuencia, según Gregorio Peces-Barba, el humanismo renacentista “marca los primeros rasgos de la sociedad secular individualista que es la sociedad moderna”²⁷. La aportación principal del Renacimiento será así una sistematización de un discurso sobre la dignidad del ser humano confiando principalmente en el papel de la razón. Sin embargo, conviene recordar también que existen elementos de continuidad entre la Edad Media y el Renacimiento. De manera general, no existe en efecto una ruptura radical entre las épocas sino una “*consanguinité des esprits*” (“una consanguinidad de las mentes”), interpretando la fórmula de Marcel Proust²⁸. Dicha consanguinidad no implica tampoco un estancamiento. En relación con la historia de las ideas, éstas pueden aparecer en una época precisa y ser luego recuperadas y desarrolladas en otros momentos históricos. Así, Eugenio Garin muestra cómo los pensadores del Renacimiento creen en una *pia philosophia*, es decir, una fusión entre la religión y la racionalidad helénica, incluyendo las aportaciones de los Padres de la Iglesia, el neoplatonismo y el hermetismo. El objetivo de esta *pia philosophia* es doble: por un lado, pretende colmar la brecha abierta entre la fe y la razón y, por otro, quiere celebrar al “hombre-Dios”, es decir, la dignidad del ser humano²⁹. En definitiva, esta nueva filosofía busca fórmulas de conciliación entre “la confianza medieval en Dios y la confianza en sí mismo del hombre del Renacimiento”³⁰. Por tanto, y hasta el siglo XV, no se percibe una ruptura con la Edad Media, sino más bien una continuación y una regeneración de este periodo³¹. Por otro lado, la noción de *dignitas hominis* aparece ya en la Edad Media, y en esos mismos textos medievales (los *Contemptu Mundi*) que defendían la miseria del hombre³². Segundo y conceptualmente, algunos humanistas de la Edad Media (tales como Gregorio de

²⁵ ÁLVAREZ, C. L., “CÁNDIDO”, *Qué es la Dignidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 2001, p. 15.

²⁶ VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna. Siglos XV y XVIII*, op.cit., p. 3.

²⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad ...”, op.cit. p. 70.

²⁸ PROUST, M., *A la Sombra de las Muchachas en Flor*, I en *A la busca del tiempo perdido*, trad. de M. Armiño, Valdenar, “Clásicos”, nº 1, Madrid, 2005, p. 389. (La traducción española tiene menos matiz al hablar de la “consanguinidad de la inteligencia”).

²⁹ GARIN, E., “La *Dignitas hominis* e la Letteratura Patristica”, *Rinascita*, I, Roma, 1938, pp. 103-105.

³⁰ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, op.cit., p. 103.

³¹ Vid. HUIZINGA, J., *Herfstij der Middeleeuwen* consultado en su edición francesa, *L'Automne du Moyen-Âge*, trad. de J. Bastin, Payot, “Petite Bibliothèque”, París, 2002.

³² KAMERBEEK, J., “La dignité Humaine. Esquisse d’une Terminographie”, *Neophilologus*, nº 41, Springer, Amsterdam, 1957, p. 243.

Nicea y Pedro Abelardo, por ejemplo) han desarrollado un concepto de dignidad del ser humano que, en sus fundamentaciones y consecuencias, equivalen e incluso superan el discurso de la *dignitas hominis* del Renacimiento³³. La crítica a las autoridades sociales y religiosas siempre ha existido a lo largo de la historia humana, y en particular durante la Edad Media: ¿cómo imaginar que durante diez siglos no hubo nada escrito al respecto? Una visión maniqueista y simplificadora de la historia impide a veces entender esta realidad.

Por fin, la tercera noción que debe definirse consiste en el humanismo. Este concepto tiene tradicionalmente dos significados³⁴. Por un lado, se refiere a un cuerpo de estudios que se inspira en los autores clásicos, paganos y cristianos. Se habla entonces de las *humanitas* que se oponen al rigor de la escolástica y que caracterizan el pensamiento del Renacimiento, en la actitud de reapropiarse su pasado³⁵. Con las palabras de Giovanni Gentile, el humanismo sería primero una filología³⁶. Los pensadores renacentistas redescubren los textos clásicos, leyéndolos en sus versiones originales e interpretándolos para adaptarlos al contexto histórico del Renacimiento³⁷. Este interés por la filosofía antigua está, por ejemplo, magistralmente ilustrado en los cuadros de Giorgione y de Rafael³⁸. En relación con estas fuentes religiosas, François Lebrun apunta lo siguiente:

Sea la que fuere su admiración por la sabiduría antigua y su independencia de espíritu, casi todos son profundamente religiosos y naturalmente cristianos, lo que no deja de plantear dificultades ni

³³ Véase por ejemplo mi artículo, PELE, A., “Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media”, op.cit., pp. 149-186.

³⁴ Conviene apuntar que el término “humanismo” no sería conocido en el Renacimiento. Se debería al profesor alemán, F. J. Niethammer, cuando acuña en 1808 de la palabra *Huamismus*. Luego, con George Voigt en 1859, se aplica por primera vez el término “humanismo” al Renacimiento en su obra, *Classical Antiquity or the First Century of Humanism*. Al respecto, véase BULLOCK, A., *La Tradición Humanista en Occidente*, op.cit., p. 15.

³⁵ BRAGUE, R., *Europe, la Voie Romaine*, Gallimard, Folio Essais, París, 1998, p. 110.

³⁶ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 4. Sobre este aspecto, véase por ejemplo, el capítulo “Humanism” redactado por KRISTELLER, P. O. en SCHMITT, C. B. & SKINNER, Q., (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 113-137 y KENNEY, E. J., “The Character of Humanist Philology” en BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture. A. D. 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 119-128.

³⁷ Sobre esta cuestión, vid. BOTLEY, P., *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

³⁸ Es decir “Los tres filósofos” (1508) de Giorgione (1478-1510) que está en el *Kunsthistorisches Museum* de Viena y la “Escuela de Atenas” (1511) de Rafael (1483-1520) que está en la *Stanza della Segnatura*, del *Palazzi Pontifici* en el Vaticano.

contradicciones. El humanismo se caracteriza, en efecto, por su optimismo fundamental: el hombre, medida de todo, es, en el centro del universo, una criatura privilegiada llamada a realizar los designios de Dios, gracias a la razón ayudada por la gracia divina. Esa intervención de la gracia, dada a todos, no obstaculiza la libertad humana, porque el hombre es fundamentalmente bueno, libre y responsable. Libertad, felicidad, belleza, respeto de sí mismo: esos son los grandes valores de una moral individual que desemboca en una moral colectiva basada en la tolerancia y la paz entre los hombres. Una moral de este tipo concuerda mal con el dogma del pecado original y parece estar en contradicción con algunos de los fundamentos del cristianismo; pero para los humanistas conviene reformar éste y volver a la pureza de las Escrituras y del mensaje evangélico³⁹.

El humanismo renacentista reinterpreta efectivamente las fuentes bíblicas con el fin de conferir una dignidad a los seres humanos. Se reapropia también la filosofía antigua y otros pensamientos ocultos. Este planteamiento concuerda además con la historia de la herencia europea que sería el objeto de una “vasta captación”⁴⁰, algo “bastardo, híbrido, injertado, multilíneal, poligloto”⁴¹, o también, un “borbotón dialógico de ideas hecho de múltiples interacciones: religión/razón, particular/universal”⁴². Junto a este significado amplio del humanismo, se encuentra un humanismo estricto, que pretende exaltar la dignidad humana a través del libre desarrollo de la perfección de la humanidad⁴³. Se trata entonces de una tesis filosófica sobre la esencia del ser humano, es decir, la llamada *dignitas hominis*. En este sentido, el humanismo es una “ética de la nobleza humana”⁴⁴. Además, no existe una separación entre ambas versiones: las *humanitas* descansan en la noción filosófica de la dignidad del ser humano,

³⁹ LEBRUN, F., “La civilización del Renacimiento” en CARPENTIER, J. & LEBRUN, F., (dirs.), *Breve Historia de Europa*, trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1994, pp. 258-259.

⁴⁰ BRAGUE, R., *Europe, la Voie Romaine*, op.cit., p. 168.

⁴¹ DERRIDA, J., *Le Droit à la Philosophie du Point de Vue Cosmopolite*, Ed. UNESCO-Verdier, París, 1997, p. 33.

⁴² MORIN, E., *Penser l'Europe*, Gallimard, Folio Actuel, 1990, p. 148.

⁴³ BOULNOIS, O., “La dignité de l'Image ou l'Humanisme est-il Métaphysique?”, en MAGNARD, P., *La Dignité de l'Homme*, Honoré Champion, “Confluences”, VI, París, 1995, p.104. Según Jacques Maritain: “El humanismo (...) tiende esencialmente a volver al hombre más verdaderamente humano y a manifestar su grandeza original”, *Humanisme Intégral*, Aubier-Montaigne, París, 1968, p. 10. También, ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., pp. 47-50.

⁴⁴ RENAUDET, A., “Mysticisme de la noblesse humaine”, en su obra *Autour d'une Définition de l'Humanisme*, Droz, París, 1945, p. 2.

y la versión cultural deriva de la versión filosófica⁴⁵. Por la misma razón, se debe recordar que los pensadores humanistas se dirigen a una elite y no al pueblo⁴⁶. Más incluso, y como subraya Peter Sloterdijk⁴⁷, el discurso humanista y renacentista de la dignidad del ser humano se ha estructurado “de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias”. La postura “aristocrática” de los humanistas (como de la mayoría de los filósofos en general), el precio de los libros, y los bajos niveles de alfabetización entre la población, limitaban directa e indirectamente la difusión de aquellas ideas. En cualquier caso, y para resumir nuestro planteamiento, el humanismo se entiende fundamentalmente como una definición y una exaltación moral de la naturaleza humana. “Existe una naturaleza humana. Es universal, permanente [sic.]. Su modelo se encuentra en las grandes obras de la literatura de todos los tiempos y de todos los países, que, todas juntas, componen la suma de lo más importante que conocemos acerca del hombre. He aquí una idea que no es nueva. Pero no podemos hablar de humanismo si no se entiende esta idea”⁴⁸. En una misma perspectiva, al identificar el Renacimiento con el humanismo, Jakob Burckhardt, recordando al historiador Jules Michelet, considera que el Renacimiento anuncia propiamente el “descubrimiento del hombre” y se distingue fundamentalmente de la Edad Media, cuando “(...) las dos vertientes de la conciencia humana, la que se mira en su interior y la que tiende su vista al mundo externo, estaban cubiertas por un velo común, en un estado de sueño o de semivigilia. Este velo estaba tejido de fe, de temor y de ilusiones. A su trasluz, el mundo y la historia aparecían maravillosamente coloreados y el hombre se reconocía a sí mismo como el simple componente de una raza, de un pueblo, de un partido, de una corporación, de una familia o sea de una colectividad. Es Italia el primer país donde un viento renovador levanta este velo”⁴⁹. En efecto, muchos de los autores renacentistas que han defendido la dignidad del ser humano han sido italianos, perteneciendo más precisamente al grupo florentino, que el papa Bonifacio VII llamará de hecho “el Quinto

⁴⁵ BOULNOIS, O., “La Dignité de l’Image...”, op.cit., p. 104.

⁴⁶ PELADAN, J., *Le Vœu de la Renaissance*, E. Sansot, París, 1905, p. 46.

⁴⁷ SLOTERDIJK, P., *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. de T. Rocha Barco, Ediciones Siruela, Madrid, 2001, pp. 23-24 y 29.

⁴⁸ ROBERT, F., *L’Humanisme. Essai de Définition*, Les Belles Lettres, París, 1974, pp. 73-74.

⁴⁹ BURCKHARDT, J., *La Cultura del Renacimiento en Italia*, op.cit., pp. 125 y 268.

Elemento”⁵⁰. El discurso de la *dignitas hominis* es uno de los múltiples fenómenos que despiertan esta nueva conciencia individual. A través de este discurso se constituye además un humanismo europeo, pilar esencial de la identidad europea. Por este motivo, se debe profundizar la postura del *Dictionary of The History of Ideas* que considera, equivocadamente, que el movimiento humanista no se caracteriza por unas doctrinas filosóficas específicas sino por múltiples ideas expresadas individualmente por varios autores⁵¹. Dicha definición puede y debe ser matizada. El movimiento humanista debe entenderse primero como una crítica del escolasticismo. Como consecuencia, se estructura en torno a dos características fundamentales: el cultivo de la historicidad y la defensa del ser humano. A pesar de ciertas divergencias que pueden separar a los humanistas, y la multitud de aproximaciones que identifican a cada uno de ellos, existe, según Eusebio Colomer, un credo filosófico común: “el interés por los problemas morales y humanos y la afirmación de la valor de la dignidad del hombre”⁵². Renacimiento, humanismo y dignidad del ser humano son, por tanto, nociones íntimamente unidas.

A diferencia de las tesis relativas a la *miseria hominis* que contemplan sólo los límites de la naturaleza humana, como “naturaleza creada” pero no creadora, el humanismo construye la noción de *dignitas hominis* conciliando ambas características⁵³. Se trata de mantener un equilibrio entre, por un lado, el origen divino del ser humano (de donde procede su excelencia) y, por otro, sus capacidades (racionales y morales) que le permiten gobernar su destino y crear su propio mundo cultural. Las capacidades creadoras del ser humano derivan de su condición de criatura creada por Dios. El discurso renacentista de la *dignitas hominis* pretende consolidar esta unión entre ambos rasgos de la naturaleza humana. Por tanto, el mundo no es un “valle de lágrimas”, sino un terreno donde el ser humano puede progresar moral y científicamente. Así, se mantiene a

⁵⁰ La influencia italiana derivaría de razones de tipo económico y urbanista para BULLOCK, A., *La Tradición Humanista ...*, op.cit., pp. 22 y ss. En cuanto a la fórmula de Bonifacio VII, véase BURCKHARDT, J., *La Cultura del Renacimiento ...*, op.cit., p. 180. Jakob Burckhardt sostiene que en las Ciudades-Estados de la futura Italia, las diferencias de clases desaparecen lo que permite una mejor propagación de la cultura humanista que se plasma en Florencia (entre muchos otros fenómenos) con el reconocimiento (en la literatura) de una dignidad a las clases inferiores como los campesinos. (op.cit. p. 304). No hay que olvidar, sin embargo, que esas mismas clases no tenían acceso (esencialmente por razones económicas y culturales) a esta misma literatura.

⁵¹ Véase la voz “Humanism in Italy”, en WIENER, P. P., (ed.), *Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973-74, p. 519. Disponible en edición digital en: <http://bit.ly/humanisminitaly> (última consulta: 07.05.11)

⁵² COLOMER, E., “El Humanismo Cristiano del Renacimiento”, AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987, pp. 134-135.

⁵³ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., p. 65.

salvo la intuición genuina sobre la autonomía de la razón que le permite descifrar las “huellas de la verdad”⁵⁴. Se debe conferir al hombre la posibilidad de comprender y entender por sí mismo el mundo que le rodea, sin pasar por los dogmas morales y religiosos. El afán de conocimiento, la curiosidad intelectual y moral, el libre ejercicio de la razón y la felicidad aparecen como los parámetros entorno a los cuales se construye a lo largo del Renacimiento un modelo de dignidad del ser humano. Por tanto, para llevar a cabo este estudio sobre la *dignitas hominis*, examinaré este discurso humanista analizando tres de sus rasgos principales, es decir, su fundamento moral, su concepción antropológica y sus reivindicaciones sociales y políticas.

⁵⁴ BOECIO, A., *La Consolación de la Filosofía*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Alianza, “Clásicos de Grecia y Roma”, Madrid, 1999, p. 172.

I. LOS FUNDAMENTOS DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

El discurso humanista de la *dignitas hominis* se fundamenta primero como una crítica a las tesis de la *miseria hominis*. En una primera parte, examinaré cómo dicho discurso celebra la naturaleza humana insistiendo en particular en su origen divino. En este sentido, varios autores definen al ser humano como un “gran milagro”. También, en una segunda parte, mostraré cómo a través de la celebración de distintas capacidades, se confiere al ser humano la facultad de “ser Dios en la tierra”.

A. El ser humano como “gran milagro”

Los humanistas renacentistas justifican el discurso de la *dignitas hominis* con el fin de oponerse a la visión pesimista de la *miseria hominis*. Recogen las ideas principales de aquella visión para poder absorberlas en un nuevo discurso. Celebran entonces al ser humano definiéndole como un “gran milagro”.

1. Deslegitimar la *miseria hominis*

Conviene insistir primero en que no existe históricamente una oposición radical entre la *dignitas hominis* y la *miseria hominis*. Los primeros textos humanistas sobre la dignidad del hombre se presentan como complementos de otros escritos sobre la *De Miseria Humanae Conditionis*¹. En efecto, y en la cultura cristiana, la *dignitas hominis* y la *miseria hominis* no son conceptos que se excluyen mutuamente², pero la radicalización de ciertas posturas pesimistas ha provocado una radicalización en el Renacimiento (y ya en la Edad Media) del elogio de la *dignitas hominis*. La miseria del ser humano aparece entonces como una posibilidad de la

¹ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Ínsula*, “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003, p. 7.

² RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 128.

existencia humana, y no como la característica principal de aquélla. El hombre puede, a pesar de sus miserias, ser libre y feliz, mediante el uso de la razón y su compenetración con Dios³.

Francesco Petrarca señala en este sentido: “*A cosa serve, io domando, conoscere la natura delle belve e degli uccelli e dei pesci e dei serpenti, e ignorare e trascurare la nostra natura di uomini, e lo scopo per i quali siamo nati, e dove siamo diretti?*”⁴. No niega las finitudes de la condición humana, pero no duda en sostener que la vida pueda ser feliz y agradable⁵. Esta felicidad deriva de la similitud con Dios, que puede encontrarse en el alma humana, la inteligencia, la memoria, la prudencia, la elocuencia y tantas otras invenciones y artes, que expresan el alma y el cuerpo⁶. Por esta razón, Charles Trinkaus considera a Francesco Petrarca como el padre del nuevo *humanismo*: ha sacado a la luz la dignidad humana noción (supuestamente) olvidada desde el siglo XII⁷. Del mismo modo, Gregorio Peces-Barba ve en el poeta italiano “uno de los signos del individualismo y del valor eminente del hombre”⁸. En definitiva, la aportación fundamental del humanismo renacentista consiste en celebrar la vida terrenal, a través de la fe y el despliegue de las capacidades morales y racionales del ser humano.

En el *Quattrocento*, la fórmula “*De Dignitate Hominis*” aparece en una Carta de Antonio da Barga (?-1452) dirigida a Bartolomeo Fazio (1400-1457), en la cual le urge componer un tratado en respuesta al *De Contemptu Mundi Sive de Miseria Conditionis Humanae* de Lotario de Conti di Segni (publicado como vimos en 1195). Este tratado es el más representativo de las tesis que han defendido la miseria humana y será el blanco de los ataques de los humanistas durante el Renacimiento y la Edad Media⁹. Bartolomeo Fazio publica entonces el *De Excellentia ac Praestantia Hominis* (1448) donde realiza una celebración cristiana del ser humano¹⁰. Algunos

³ SCHALK, F., “Aspetti della Vita Contemplativa nel Rinascimento Italiano”, en BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture*, op.cit., pp. 225-238.

⁴ PETRARCA, F., *Della Mia Ignoranza e di Quella di Molti Altri*, trad. de E. Fenzi, Mursia, Milán, 1999, p. 191.

⁵ PETRARCA, F., *De Remediis Utriusque Fortunae libri II*, (Bibl. Vati, Cod.Urb.lat.334), p. 229. Texto citado en TRINKAUS, CH., *In our Image and Likeness* (vol. II), University of Notre Dame Press, Indiana, 1995, p. 393.

⁶ “(...) *yamago illa et similitudo Dei creatoris humana intus in anima, ingenium, memoria, providentia, eloquium, tot inventa, tot artes hinc animo famulantes, hinc corpori (...)*”.PETRARCA, F., *Della Mia Ignoranza e di Quella di Molti Altri*, op.cit., p. 191.

⁷ TRINKAUS, CH., *In our Images and Likeness*, op.cit., p.182.

⁸ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 72.

⁹ Se puede consultar PELE, A., “Modelos de la Dignidad de Ser Humano en la Edad Media”, op.cit., pp. 149-186.

¹⁰ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 8. Para Gentile, la obra de Fazio “non ha importanza notevole”, GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit.,p. 92. También, véase “Il Concetto dell’Uomo nel Rinascimento”, en su obra *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Florencia, 1991, p. 76.

años más tarde, Giannozzo Manetti (1396-1459) en su *De Dignitate et Excellentia Hominis* - terminado en 1452 pero publicado solamente en 1532 y dedicado al Rey Alfonso de Aragón - realiza una refutación meticulosa y sistemática del *De Contemptu Mundi* de Lotario de Segni y, en general, de la tradición penitencial cristiana¹¹. Manetti califica de “repugnantes” esas posturas que defienden la miseria del hombre y pretende, al contrario, defender la “eminente dignidad y la excelencia del hombre en su más alto grado”. En el primer libro del *De Dignitate*, pretende demostrar la grandeza del cuerpo humano; en el segundo, insiste en la excelencia del alma humana; en el tercero, apunta la superioridad de destino del ser humano, y en el cuarto, recompila los tres libros precedentes para descalificar las tesis relativas a la *miseria hominis*. Rechaza así la supuesta fragilidad del cuerpo humano, la maldad del alma humana, y las finitudes de la condición humana¹². Este esquema reaparecerá en la mayoría de los defensores de la *dignitas hominis*: reincorporan y absorben los argumentos tradicionales de la *miseria hominis* para defender la *dignitas hominis*.

En relación con el cuerpo, Manetti critica (y a veces injustamente) a los filósofos clásicos por haber introducido un dualismo entre el alma y el cuerpo, de modo que este último sea definido como una parte inferior y despreciable de la naturaleza humana. Critica en este sentido a Aristóteles, Séneca y Cicerón, por haber definido el cuerpo como la parte más débil del ser humano, y preparar así el terreno moral para el desarrollo futuro de las ideas de la *miseria hominis*. Según Manetti, Lotario de Segni utilizará implícitamente esas ideas para poder justificar la supuesta bajeza de la corporeidad humana¹³. Este planteamiento es muy interesante ya que muestra también cómo el humanismo no se considera tributario de la filosofía clásica y se edifica también en oposición a aquella cuando no le sirve para alcanzar sus objetivos. Para defender la excelencia del alma, Manetti critica, por ejemplo, a los aristotélicos, los estoicos, los epicúreos y

¹¹ Solamente el cuarto libro ha sido traducido en italiano y en inglés. No se ha encontrado ninguna edición española o francesa. Se ha utilizado la edición publicada por GARIN, E., (a cura di.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán & Nápoles, 1952, pp. 420-487 y MURCHLAND, B., (ed.), *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man-Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, Nueva York, 1966, pp. 61-103. Para la versión integral en latín, puede consultarse MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975. En esta última edición y en relación con Lotario de Segni, *De Dignitate et Excellentia Hominis* (I. 1): “Cum igitur hoc nostrum quodcumque opus ab humano corpore feliciter inciper debeamus (...) in sacris litteris ab omnipotenti deo mirabiliter formatum fuisse legimus”, op.cit., p. 5.

¹² MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis* (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), *Two Views of Man...* op.cit., p. 63.

¹³ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 64-65.

los pitagóricos, por haber centrado sus argumentos exclusivamente en las aflicciones padecidas por el ser humano. Además, y según Manetti muchos de aquellos filósofos clásicos consideran que el alma tiene una naturaleza material y “animal”, y por tanto perecedera¹⁴. La crítica de Manetti es injusta en la medida en que no tiene en cuenta ni el contexto en el cual aquellas ideas clásicas han aparecido, ni los motivos por los cuales han sido formuladas¹⁵. Por otro lado, esta misma crítica de Manetti demuestra que la construcción filosófica y moral de la noción de dignidad humana no es lineal, sino que proviene de distintos modelos que interactúan entre sí y que tienen, al mismo tiempo, objetivos políticos y sociales muy distintos.

Un siglo más tarde, en 1558, encontramos un planteamiento similar en el *Breve Discurso sobre la Excelencia y la Dignidad del Hombre* de Pierre Boaistuau (1500-1566). Según el pensador francés, los partidarios de la *miseria hominis* asimilan el alma humana con una naturaleza corpórea¹⁶. Por tanto, cuando surge la muerte, el alma perece con el cuerpo o, en el mejor de los casos, tiene que errar cientos de años antes de reencarnarse¹⁷. En relación con la miseria de la vida, que derivaría de la unión del cuerpo con el alma, Manetti se refiere a numerosos mitos y filósofos clásicos. Critica particularmente a Sócrates para quien la muerte era una liberación, y la vida una tortura. La condición humana no tendría por tanto sentido según esta versión. Manetti recuerda irónicamente a Lotario de Segni que piensa haber demostrado la miseria de la vida humana interpretando los supuestos gritos de dolor de los recién nacidos¹⁸. Para el florentino, estas posturas son intencionalmente falsas y pretenden imponer una visión pesimista e irreal de la existencia humana.

En el *Diálogo de la Dignidad del Hombre* (1585), el humanista español Fernán Pérez de Oliva (1494-1533) presenta los argumentos de los partidarios de la *miseria hominis* y de la *dignitas hominis*. Para los primeros - que representa el personaje de Aurelio - la miseria del ser humano deriva primero de las flaquezas del cuerpo humano. Éste sería incapaz de defender al individuo de los peligros externos y sería incluso el ámbito de otros peligros internos, que son las

¹⁴ Manetti se refiere, entre otros, a Anaximandro, Tales, Zenón y Varrón, *De Dignitate et Excellentia Hominis*, en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit. p. 81.

¹⁵ Véase PELE, A., *La Dignidad Humana. Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, Dykinson, Madrid, 2010.

¹⁶ BOAISTUAU, P., *Bref Discours de l'Excellence et la Dignité de l'Homme* (70-95), Librairie Droz, Ginebra, 1982, pp. 40-41.

¹⁷ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 66-69.

¹⁸ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 74. Véase DE SEGNI, L., *Il Disprezzo del Mondo* (I, 6), cit., p. 41

emociones y las enfermedades. Por tanto, el hombre no podría pretender ser superior a los animales que, por otra parte y, como otro rasgo de su miseria, debe matar y comer para poder sobrevivir¹⁹. El alma no puede tampoco ser un rasgo de la dignidad del ser humano. En efecto, se deja engañar por los sentidos, mientras que el entendimiento humano es limitado. Ni la razón ni la voluntad permiten al hombre huir de los deleites de modo que sería “(...) el ser más aborrecible” de todos²⁰. Además, utiliza su inteligencia no tanto para progresar sino para perjudicar a los demás, de modo que “(...) es el hombre el mayor daño para el hombre”²¹, en referencia a la conocida fórmula de Plauto “*homo homini lupus*”²². En esta situación, el ser humano busca la soledad para huir del género humano que aborrece²³. Su vida se caracteriza por la labor, las penas y los dolores que le impone la fortuna, y tal como Sísifo, no puede progresar. Sin prevenir, la muerte pone fin a su vida, y ni la fama, ni la salvación divina le permiten trascender su destino y su miserable condición²⁴. En realidad, el ser humano aguanta su condición, porque prefiere no conocer las miserias de aquélla; en caso contrario, hubiera preferido poner fin a su vida²⁵. Frente a esta postura, que encarna la *miseria hominis*, Fernán Pérez de Oliva defiende - mediante el personaje de Antonio - los planteamientos que estructuran el discurso de la *dignitas hominis*. Habla así del hombre como “la más admirable obra de cuantas Dios ha hecho”, definiéndolo incluso como un “gran milagro”²⁶. Esta última fórmula, como veremos más adelante, es el lema, el “eslogan”, que expresan todos los humanistas del Renacimiento para celebrar la dignidad del ser humano.

¹⁹ “Los hombres solos son los que ninguna defensa natural tienen contra sus daños: perezosos en huir y desarmados para esperar”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la Dignidad del Hombre*, Cerrón Puga, M. L., (ed.), Cátedra, “Letras Hispánicas”, Madrid, 1995, p. 126.

²⁰ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 131.

²¹ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p.130.

²² PLAUTO, M. T., *Asinaria* (495), en *Comedias*, (vol.I), trad. de J. Román Bravo, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1993, p. 201.

²³ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 117.

²⁴ “Así fenece el miserable hombre, conforme a la vida que antes pasó” y sigue Aurelio “Los cuerpos en sepultura no son diferentes de las piedras que los cubren (...) Todo va en olvido, el tiempo lo borra todo”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., pp. 134-135.

²⁵ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 121.

²⁶ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., pp. 138-39.

2. Celebrar la *dignitas hominis*

Frente a la miseria del ser humano, los renacentistas tienen un lema, un “cliché”²⁷ que revela la dignidad del hombre en la celebración de su excelencia. Lo encuentran con la definición del hombre como un “gran milagro” digno de admiración. Así, Nicolás de Cusa (1401-1464) se refiere al ser humano en esos mismos términos²⁸. Marsilio Ficino (1433-1499) en su *Teología Platónica* (1474) celebra también la dignidad del hombre definiéndole de “gran milagro”²⁹. Dicha fórmula tendría su origen en una expresión muy antigua del sabio egipcio, “tres veces grande”³⁰, Hermes Trismegisto. Escribió así “*mágnum miraculum est homo*”³¹, fórmula que aparece en el *Corpus Hermeticum* que Marsilio Ficino traduce en latín en 1463. Como recuerda Fernando Rico³², esta definición del hombre como “gran milagro” forma parte de “una tradición de dos milenios”, ya utilizada de hecho en la Edad Media. Por ejemplo, Gregorio de Nicea (331-394) ya definió al ser humano de gran “gran obra” digna de admiración³³.

El *Corpus* representa un conjunto de tratados atribuidos al Dios Hermes, escritos en griego (salvo el *Asclepio*, redactado en latín), y que conforman el llamado “hermetismo”³⁴. El uso

²⁷ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”. *Études sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, Il Segnalibro Editore, Turín, 1997, pp. 89 y 121.

²⁸ VANSTEENBERGHE, E., *Le Cardinal de Cues (1401-1464). L’Action. La Pensée*, Slatkine, Ginebra, 1974, p. 435.

²⁹ FICINO, M., *Teología Platónica*, consultado en francés: *Théologie Platonicienne*, (vol.2) ed. & trad. de R. Marcel, París, 1977, (XIV), p. 257.

³⁰ RIBADEAU DUMAS, F., *Historia de la Magia*, trad. de R. Planes, Plaza & Janes, Madrid, 1973, p. 153.

³¹ COPENHAVER, B. P. (Ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (VI), trad. de J. Pórtulas y C. Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000, p. 202. Sobre la influencia del Hermetismo en el Renacimiento, véase también GARIN, E., *Ermetismo del Rinascimento*, Riuniti, Roma, 1988.

³² RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, op.cit., p. 125.

³³ “ Si vous ne connaissiez les œuvres ordinaires de la nature, pourriez-vous croire possible ce qui arrive, que le moindre petit élément soit l’origine d’une œuvre pareille ? Et quand je parle d’une grande œuvre, je ne regarde pas seulement la formation du corps, mais ce qui, plus que tout, est digne d’admiration, à savoir, notre âme et tous ses attributs”, NICEA, G. (de), *Traité de la Création de l’Homme* (Cap. XVII):

<http://bit.ly/gregoiredenicea> (última consulta: 07.05.11).

³⁴ El *Corpus Hermeticum* es una respuesta a la compleja cultura greco-egipcia de los tiempos ptolemaicos, romanos y cristianos primitivos. Está compuesto de diecisiete tratados griegos que tratan de temas teológicos y filosóficos. El *Asclepio* latino es llamado *Myriogenesis* y discute las consecuencias médicas de la teoría de las correspondencias entre el microcosmos humano y el macrocosmos universal. El conjunto forma, como he indicado, una “piadosa filosofía”, una mezcla de teología, cosmogonía, ética, soteriología y escatología. Véase COPENHAVER, B.P., “Introducción”, de *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., pp. 42 y 43. Sobre esta cuestión, véase también FESTUGIÈRE, A. J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, ed. J. Gabalda, París, 1954 y SCOTT, W., *Hermetica*:

de fuentes místicas no es de extrañar en Ficino y tampoco en la mayoría de los pensadores florentinos y europeos en general. De hecho, en Francia, Boiastuau habla de Trismegisto como “este gran filósofo” que se “había sumergido en la contemplación de la fábrica humana” y de “aquellos sabios de Egipto que se maravillaban frente al hombre que definían como un milagro de la naturaleza”. Boiastuau fundamenta así el valor de la dignidad del hombre en su consideración como un “gran milagro de la naturaleza”³⁵. La mayoría de los humanistas del Renacimiento creen en una “*prisca teología*” (una “teología antigua”), o lo que Garin define, como vimos, una “*pia philosophia*”, es decir, un conjunto de enseñanzas secretas que conforman las bases del cristianismo, y que se encontrarían en los escritos de Pitágoras, Platón y del sabio egipcio Thot (Hermes Trismegisto)³⁶. El movimiento neoplatónico de Florencia se lanza así en la búsqueda de conocimientos esotéricos (como el *Picatrix* y el *Zohar*) destinados a un círculo de iniciados. El neoplatonismo renacentista empieza a florecer en Florencia en la segunda mitad del siglo XV, es decir, después de que los Médicis hayan limitado las libertades públicas de la ciudad-Estado³⁷. El escritor irlandés Patrick Harpur subraya que “el hermetismo estaba en condiciones especialmente favorables para ello, porque de muchas maneras parecía anticipar el cristianismo, y al mismo tiempo, incorporaba elementos que se parecían al platonismo, al neoplatonismo y al estoicismo, y los sintetizaba en una religión que era mucho más atractiva por estar libre de templos o de liturgia”³⁸. Estos escritos herméticos son mosaicos que mezclan el pensamiento helénico y las religiones orientales; influyen en el mundo occidental cada vez que aparece la necesidad de superar algunas disensiones espirituales que el pensamiento de origen medieval y renacentista ha dejado sin soluciones³⁹. Incluso, y según Cassirer⁴⁰, el pensamiento del Renacimiento está profundamente impregnado por concepciones mágico-astrológicas, de modo que éstas se convierten incluso en poderosos vínculos de los conceptos modernos de

The Ancient Greek and Latin Writings Which Contains Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trismegistus, Dawson, Londres, 1968.

³⁵ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...* (235-241), op.cit., pp. 46-47 ; (423), op.cit., p. 54 ; (751), op.cit., p. 66. Véase SOZZI, L., “*Un désir ardent*”..., op.cit., p.92.

³⁶ GARIN, E., *L'Umanesimo Italiano*, Laterza, Bari, 1986, p. 108.

³⁷ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., pp. 11 ; 50-51 ; 151-156 y BULLOCK, A., *La Tradición Humanista en Occidente*, op.cit., pp. 36-37.

³⁸ HARPUR, P., *El Fuego Secreto de los Filósofos*, trad. de F. Almansa Salomó, Atalanta, Girona, 2006, p. 181.

³⁹ GARIN, E., “*La Dignitas Hominis e la Letteratura Patristica*”, op.cit., p. 131. Para algunos matices sobre la influencia directa del hermetismo, se puede consultar VICKERS, B., *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*, trad. de J. Vigil Rubio, Alianza, Madrid, 1990, pp. 14-15.

⁴⁰ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., pp. 134-141.

naturaleza, ciencia e historia. Además, y como consecuencia, el uso de esos conocimientos permite prescindir de la autoridad de las religiones oficiales.

En este sentido, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) pretende suscitar la curiosidad de su lector al interrogarse al principio de su famosa *Oratio* (1486) sobre las razones que hacen del hombre el ser “más digno de admiración”. Pico no recurre explícitamente al concepto de “dignidad” para describir el valor del ser humano y prefiere asociar esta noción con otros conceptos⁴¹. Plantea entonces la cuestión de la excelencia del ser humano desde un sincretismo religioso y humanista. Según él, todas las tradiciones religiosas, árabes, hebreas y cristianas reconocen no haber visto cosa más admirable que el hombre de modo que éste sería efectivamente un “gran milagro”. Cuando se refiere al valor del ser humano, Pico lo expresa a menudo mediante el verbo “admirar” y la expresión “digno de admiración”⁴². Este planteamiento parece demostrar la influencia que ejercen en su pensamiento las fuentes herméticas, cuando éstas señalan la admiración que provoca la contemplación del ser humano⁴³. Es más, al considerar que nada es más admirable que el ser humano, éste se convierte en el objeto por excelencia de la especulación filosófica.

El mundo, para los humanistas, aparece entonces como un “gran teatro” y un juego que permite entender y escenificar la condición humana⁴⁴. Es de hecho esta perspectiva que utiliza Juan Luis Vives (1492-1540) en el *De Homine* (1518). En este escrito, imagina una fiesta que Júpiter ha preparado para el cumpleaños de Juno, su hijo. Como en Ficino y Pico, la referencia a las divinidades míticas no consiste en una defensa del paganismo. Al contrario, pretende asentar una espiritualidad universal que tendría sus orígenes en la Antigüedad. En este cuento, Júpiter dispone la representación de una comedia que ocurre en el “grandísimo teatro del universo”, cuya escena es la tierra y cuyos actores son todos los animales y las demás cosas. Como señala Vives

⁴¹ “(...) se aventajan los Serafines, los Querubines y los Tronos. Emulemos la *dignidad* y la gloria de éstos (...)”; “también la teología de los Antiguos nos muestra los bienes y la *dignidad* de las artes”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (3 y 9), trad. de L. Martínez Gómez, (ed.), Editora Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal”, Madrid, 1984, pp. 108 y 115. (Las cursivas son mías).

⁴² Algunos ejemplos: el hombre es la “cosa más digna de admiración” en el “teatro del mundo”; “ninguna cosa más admirable que el hombre”; “el más digno (...) de admiración”, “Increíble y admirable”; “el gran milagro y animal admirable”; O “¿qué cosa más digna de admirar?”; “¿Quién no admirará al hombre?”. PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (1), op.cit., pp. 103 y 104; (2), op.cit., pp. 106 y 107.

⁴³ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., pp. 32, 54; 128, 132, 202, 205, 215, 218, 226.

⁴⁴ BOULNOIS, O., “La Dignité de l’Image ou l’Humanisme est-il Métaphysique?”, en MAGNARD, P., *La Dignité de l’Homme*, op.cit., p. 108.

en su dedicatoria, se trata del “teatro del mundo” (*mundana scena*), en el cual cada cosa desempeña su papel, y donde el ser humano es el protagonista⁴⁵. Éste representa entonces, en el teatro presidido por Júpiter, “tragedias, comedias, sátiras, mimos, atelanas y otras obras”. Expresa tan bien la visión tragicómica de la vida y del mundo, que los otros dioses invitados reconocen no haber visto “cosa más admirable que el hombre”, haciendo referencia una vez más a la fórmula hermética⁴⁶. Algunos años más tarde, en *Del Socorro de los Pobres* (1525) Vives se referirá en un sentido parecido a la “maravillosa generosidad [de Dios] en la creación y formación del hombre”⁴⁷.

El hombre definido como “gran milagro” representa la expresión más relevante de la *dignitas hominis* en el ámbito del humanismo renacentista. Es un “gran milagro” tanto por su origen como por su existencia. La relación que une al ser humano con Dios es cercana y basada en una confianza recíproca. La naturaleza humana es en sí una reactualización (aunque parcial) de la naturaleza divina. El ser humano puede por tanto desarrollar una vida feliz gracias a sus cualidades propias y divinas.

B. Ser Dios en la tierra

El discurso renacentista de la *dignitas hominis* se fundamenta en una divinización del individuo y su punto de partida consiste en asociar la creación del hombre con la voluntad divina. “Ser humano” implica manifestar los rasgos divinos de la naturaleza humana. Cada individuo puede manifestar su excelencia inherente. Se reúnen entonces las dos imágenes del hombre como ser creado y ser creador, y la razón aparece como la facultad capaz de realizar dicho nexo. Gracias a ella, el ser humano se reencuentra con Dios y se vuelve también el dueño de su destino. A mi juicio, cuatro cualidades permiten al ser humano “ser Dios en la tierra”: *Imago Dei*, *Homo Curiosus*, *Homo Faber* y *Homo Loquens*. Esos rasgos vertebran el discurso renacentista de la *dignitas hominis* y permiten contemplar al ser humano desde, primero, su parentesco con Dios y,

⁴⁵ VIVES, J. L., *Fábula del Hombre en Obras Completas (t.1)*, Aguilar Editor, Madrid, 1992, p. 537.

⁴⁶ VIVES, J. L., *Fábula del Hombre*, op.cit., pp. 538 y 539.

⁴⁷ VIVES, J. L., *Del Socorro de los Pobres o de las Necesidades de la Humanidad*, en *Obras Completas (t.2)*, Aguilar, Madrid, 1992, p. 1356.

segundo, su misma mundanidad. Es más: no existe ninguna tensión entre ambos rasgos. Su “naturaleza creada” se actualiza en su “naturaleza creadora”. El humanismo rehabilita lo mundano-inmanente construyendo al mismo tiempo unos hilos que lo vinculan con lo divino-trascendente.

1. *Imago Dei*

La definición del ser humano como “imagen de Dios” rehabilita su condición corporal y espiritual. Para la *dignitas hominis*, el cuerpo se convierte en una parte esencial de la excelencia humana y no es en absoluto un elemento despreciable⁴⁸. Así, Boiastuau lo considera como una “obra maestra” divina, que puede solamente despertar admiración. La supuesta fragilidad del cuerpo no es un signo de inferioridad, sino que ha permitido al ser humano liberarse de su propio peso. Gracias a su disposición y sus características, la facultad racional ha podido desarrollarse en el hombre, de manera que éste ha podido dominar el resto de los animales⁴⁹. Al comentar este mismo texto de Boiastuau, Armelle Le Bras-Chopard señala que “el discurso dominante va a convertir esa debilidad [la fragilidad del cuerpo humano] en una fuerza superior, propia del hombre, e incluso a hacer de ella la causa de su excelencia, pues se ha visto obligado a inventar sus propias defensas”⁵⁰. No se trata de un planteamiento nuevo, ya que apareció en los clásicos, con en particular, los estoicos y el mito de Prometeo⁵¹. Al rehabilitar el cuerpo y al considerar que participa de la dignidad del ser humano, se abre el camino para la rehabilitación de la vida humana, entendida en su vertiente mundanal e inmanente. En la misma línea, Pérez de Oliva sigue a los antiguos y a Platón en particular⁵², cuando vincula la dignidad del ser humano con su facultad racional. Considera que el cuerpo es el soporte de las manifestaciones humanas y divinas. Su estatura libera al ser humano del yugo natural y le otorga una libertad que no pueden

⁴⁸ El *De Natura Deorum* de Cicerón y el *De Opificio Hominis* de Lactancio serían las fuentes de inspiraciones. VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 8.

⁴⁹ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (275-365) y (1060-1070) op.cit., pp. 48-51 y 78-79.

⁵⁰ LE BRAS-CHOPARD, A., *El Zoo de los Filósofos*, trad. de M. Cerdón, Taurus, “Pensamiento”, Buenos Aires, 2003, p. 26.

⁵¹ ESQUILO, *Prometeo Encadenado*, en *Tragedias*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

⁵² Sobre el cuerpo humano: PLATÓN, *Timeo* (69b-90d), en *Diálogos* (VI), trad. de M^a-A. Durán & F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997, pp. 229-258.

gozar los animales⁵³. Es un don divino que ha podido desarrollarse gracias a la verticalidad del cuerpo, en referencia a Ovidio y al *Homo ad Circulum* de Vitruvio⁵⁴. En el libro tercero, Vitruvio contempla el valor del cuerpo como *criterium*⁵⁵ y considera que las medidas de los templos deben derivar de las proporciones del cuerpo. El tratado *De Architectura* está reeditado en Roma en 1446 y está leído por muchos pensadores renacentistas. La idea del “*Homo ad Circulum, Homo ad Quadratum*” es de hecho la fuente de inspiración de distintos esbozos conocidos, como los de Francesco di Giorgio Martini (1439-1502), Cesare Cesariano (1474-1543) y Leonardo da Vinci (1452-1519)⁵⁶. Además del cuerpo en general, el rostro aparece como la expresión más patente de la imagen de Dios en el ser humano. Cuando escribe el *De Amore* en 1469, Ficino inaugura el comienzo del género de tratados sobre el amor y la belleza, que se desarrolla ampliamente durante el *Cinquecento*. Con poesía y un tono neoplatónico, insiste en la excelencia humana, reflejo de la imagen de Dios. La figura humana demuestra entonces su bondad interior y en sus ojos, se puede contemplar “el rayo de su esplendor”⁵⁷. Encontramos la misma argumentación en Charles de Bovelles (1479-1566), en el *De Sapiente* (1510), cuando define al ser humano como el último rostro y la última imagen de Dios⁵⁸.

Por otro lado, la *Imago Dei* se refleja también en las mismas cualidades espirituales del ser humano. Pierre de Ronsard (1524-1585) abre su poema sobre *La Excelencia del Espíritu del Hombre* (1560), definiendo el alma como un microcosmos, es decir, como una “pequeña imagen”

⁵³ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., pp. 145-150.

⁵⁴ Compara el cuerpo humano con una obra de arte cuyo artista es Dios de modo que “(...) el ombligo es el centro de un círculo que pasa por los extremos de las manos y los pies estando el hombre tendido abiertas piernas y brazos”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., pp. 145 y 146. La verticalidad del cuerpo permite al hombre contemplar los astros en OVIDIO, N. P., *Metamorfosis* (I, 75-80), trad. de C. Álvarez y R. M^a. Iglesias, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1995, pp. 196-197.

⁵⁵ VITRUVIO, M., *Los Diez Libros de Arquitectura*, trad. de J. L. Oliver Domingo, Alianza, Madrid, 1995, pp. 131 y 133-134 : “Es imposible que un templo posea correcta disposición si carece de simetría y de proporción, como sucede con los miembros o partes del cuerpo de un hombre bien formado” Y a continuación sigue una definición ideal del cuerpo humano: “(...) si se coloca un hombre boca arriba, con sus manos y sus pies estirados, situando el centro del compás en su ombligo y trazando una circunferencia, ésta tocaría la punta de ambas manos y los dedos de los pies. La figura circular trazada sobre el cuerpo humano nos posibilita el lograr también un cuadrado: si se mide desde la planta de los pies hasta la coronilla, la medida resultante será la misma que la que se da entre las puntas de los dedos con los brazos extendidos (...)”.

⁵⁶ Vid. ZOLLNER, F., *Leonardo da Vinci. Obra Pictórica Completa y Obra Gráfica*, Taschen, Madrid, 2003.

⁵⁷ FICINO, M., *De Amore*, (cap. II), trad. de R. de la Villa Ardura, Tecnos, “metrópolis”, Madrid, 1986, pp.123-124.

⁵⁸ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. II y III), trad. de P. Magnard, Vrin, París, 1982, p. 273. La relación entre la verticalidad del cuerpo y la racionalidad aparece también en el *De Sapiente*, (Cap. II y III), op.cit., pp. 67 ss.

de su Creador⁵⁹. En una misma perspectiva, Manetti distingue el mundo de la naturaleza del mundo espiritual. Este último es también el mundo del devenir y de la cultura, es decir, el mundo donde el hombre puede manifestar su dignidad. Aquél es un ser excelente porque posee los mismos rasgos que Dios, tales como la razón, la inteligencia y la sabiduría⁶⁰. Por su parte, en el *De Homine* de Vives, los dioses admiran al ser humano porque comparte los “dones preciosos” del tesoro propio de Júpiter. En efecto, su sabiduría, su prudencia, su memoria y su capacidad de previsión, le convierten en un “divino Joveo”⁶¹.

La idea de *Imago Dei* permite defender no sólo la dignidad del ser humano en general sino también una igual dignidad entre el hombre y la mujer. En la medida en que todo lo creado por Dios es excelente, el hombre y la mujer lo son igualmente. Este argumento reaparece en Manetti cuando afirma que el ser humano es un ser “mejor que lo excelente” y que la teoría de la miseria humana es por tanto “falsa y frívola”⁶². Critica así el argumento de Lotario de Segni que consistía en vincular a “Eva” con el pecado original, cuando señalaba que su nombre derivaba supuestamente de los gritos de dolor en “*he o ha*” de los recién nacidos⁶³. Manetti recurre al Génesis (3:20) para demostrar lo contrario: Adán ha llamado a su mujer Eva porque es la madre de todo lo viviente⁶⁴. Bovelles irá incluso más lejos. Define a Eva como la fuerza vital de todo el

⁵⁹ RONSARD, P. (de), *L'Excellence de l'Esprit de l'Homme. Préface sur Tite-Live, traduite en français par Hamelin* [1560], publicado en SOZZI, L., “*Un désir ardent...*”, (Vol. 2), op.cit., pp. 241-245. Véase :

“Nous ne sommes pas nez de la dure semence
Des caillous animez ; d'une plus noble essence
Nostre esprit est formé, lequél a retenu
Le naturel du lieu duquel il est venu.
Or, tout ainsi que Dieu en variant exerce,
Estant seul, simple et un, sa puissance diverse,
Et se monstre admirable en ce grand Univers
Pour la varieté de ses effects divers ;
Ainsi nostre ame seule, image tres-petite
De l'image de Dieu, le Tout-Puissance imite”.

⁶⁰ En cuanto a la dignidad del hombre, como vínculo con Dios: MANETTI, G., *De Dignitate ...*, en LEONARD, E, R., (dir.), (III, 9), op.cit., p. 71 y (III, 11): “*Primum itaque deus hoc tam dignum ac tam prestans eius officium tati fecisse et et existimasse videtur ut hominem formosissimum, ingeniosissimum, sapientissimum, opulentissimum, ac denique potensissimum efficeret*”, op.cit., p. 71. Véase también, *De Dignitate...*(II, 36), op.cit., p. 23; (III, 21), op.cit., p. 78; (III, 23), op.cit., p. 79; (III, 59), op.cit., p. 98.

⁶¹ VIVES, J. L., *Fábula del Hombre*, op.cit., p. 539 y 541. Al respecto, véase SERES, G., “La *Fábula de Homine*, de Juan Luis Vives, en su tradición”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Ínsula*, op.cit., p. 17

⁶² MANETTI, G., *De Dignitate ...* (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 84.

⁶³ DE SEGNI, L., *Il Disprezzo del Mondo* (I, 6), cit., p. 41.

⁶⁴ MANETTI, G., *De Dignitate ...* (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 89-90. “El hombre llamó a su mujer Vitalidad (Eva), por ser la madre de todos los que viven”, Génesis (3.20), en *Nueva Biblia Española*, trad. de L. A. Schöcel y J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1993, p. 26.

género humano. Adán es el intelecto y Eva, la memoria. Adán es el hombre natural y Eva el ser culto, de modo que ella sería “dos veces el hombre”⁶⁵.

El siguiente rasgo que permite consolidar la dignidad del ser humano, consiste en su definición como *Homo Curiosus*. Con esta característica se rehabilita la curiosidad y el afán de conocimiento, que no están considerados, como sostenía la *miseria hominis*, como pecados y expresiones de la arrogancia humana.

2. *Homo Curiosus*

Para entender esta cualidad, cuyo fin consiste en liberar al ser humano de su sentimiento de culpabilidad en relación con su afán de conocimiento, se puede acudir a un texto de Stefan Zweig:

En la Edad Media, la humanidad occidental sólo tenía un alma: la católica. Europa descansaba en el regazo de la Iglesia, a veces movida y agitada por sueños místicos (...). Por primera vez surge una inquietud que empieza a agitar el alma occidental: si los secretos de la tierra pueden ser desvelados, ¿por qué no los divinos? Poco a poco los individuos, la cabeza baja y arrodillados, se levantan y miran interrogantes hacia arriba. Ya no los anima la humildad sino el valor de pensar y argumentar. Junto a los que se aventuran audazmente por mares desconocidos (...) nace una estirpe de conquistadores del espíritu que se atreven, resueltos a lo infinito (...). La suprema autoridad es derrocada o al menos empieza a tambalearse, la humanidad humilde y muda de la Edad Media se extingue y una nueva, una que pregunta e inquieta con el mismo fervor religioso con que la anterior creía y rezaba, echa a andar (...). Zweig concluye: “El humanismo intenta retornar lo divino a los hombres sin la mediación de la Iglesia”⁶⁶.

⁶⁵ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XXV), op.cit., pp. 176-177.

⁶⁶ ZWEIG, S., *Erasmus de Rotterdam*, op.cit., pp. 31 y 32.

El humanismo legitima el deseo de conocimiento por parte del ser humano y sería incluso la marca más prestigiosa de la nueva cultura del Renacimiento⁶⁷. Por otro lado, y a diferencia de lo que sostiene Zweig, no podemos imaginar que este deseo no existiera durante los diez siglos que definen la Edad Media. La diferencia se encuentra, a mi juicio, en la mayor divulgación del humanismo renacentista y en la doble conexión a partir de la cual éste se fundamenta. La primera hace referencia al principio básico e impulsor de la filosofía, el “*thaûma*”, es decir, la capacidad de “asombro” del ser humano en su deseo de aprender⁶⁸ y que tendrá una formulación ilustrada y moderna en del “*Sapere Aude*” de tipo kantiano. La siguiente conexión se realiza entre el humanismo y el desarrollo de las ciencias. En este sentido, el Renacimiento es también el escenario de la unión del pensamiento humanista y de la ciencias para liberar la autonomía de la razón y derrocar los dogmas morales y religiosos. Sin embargo, no pretende en absoluto prescindir de Dios, sino entender objetivamente el mundo (creado) sin pasar por la imposición de una verdad heterónoma. Vives, en su obra *De Concordia et Discordia in Humano Genere* (1529) define al ser humano como un “animal augusto” cuyo ingenio le permite no sólo penetrar las leyes de la naturaleza sino también hasta el mismo Dios⁶⁹. Igualmente, según Pérez de Oliva, el ser humano puede, gracias a su entendimiento, conocer todos los secretos del mundo; con su voluntad y su virtud, se hace digno de la gloria de Dios e incluso, comparte sus secretos cuando alcanza la sabiduría⁷⁰. Del mismo modo, Michel de Montaigne (1533-1592) asimila el deseo de conocer con el deseo más natural de los hombres⁷¹. Bovelles considera la razón como la fuerza mediante la cual la naturaleza vuelve a sí misma. Sólo el hombre puede estar “a distancia” del mundo y penetrarlo al mismo tiempo⁷². La dignidad del ser humano descansa en su capacidad para abstraerse del mundo y poder representárselo⁷³. Boaistuau considera también al ser humano,

⁶⁷ SOZZI, L., “*Un désir ardent*” ..., op.cit., p.108.

⁶⁸ Véase por ejemplo: PLATÓN, *Teeteto*, (155d), *Diálogos*, (V), trad. de M^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, p. 202; ARISTÓTELES, *Metafísica* (980a), trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, p. 69; CICERÓN, M. T., *Del Supremo Bien y del Supremo Mal* (V, 48), trad. de V. J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987, p. 304.

⁶⁹ VIVES, J. L., *De la Concordia y de la Discordia*, en *Obras Completas*, op.cit., p. 83.

⁷⁰ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo* ..., op.cit., pp. 153-157.

⁷¹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (III, XIII), trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003, p. 1012. A pesar de la fecha de sus *Ensayos* (1580), Montaigne podría incluirse en este “espíritu renacentista”, como señalan J. Vicens Vives, en *Historia General Moderna*..., op.cit., p. 303 y G. Peces-Barba, en el “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 19.

⁷² BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. V), op.cit., pp. 85-86. Se trata de volver al conocimiento original.

⁷³ FAYE, E., “De la dignité de l’homme selon Charles de Bovelles”, en MAGNARD, P. (ed.), *La Dignité de l’Homme*, op.cit., p. 136.

como una “figura de Dios”, gracias a su capacidad para penetrar las leyes que regulan el universo⁷⁴. Tiene un afán de entender y penetrarlo todo, y nada puede resistirle⁷⁵. Por su parte, Pico della Mirandola vincula la libertad del ser humano con su libertad para estar en el mundo y penetrar sus leyes mediante la ciencia. Gracias a la “buena magia”, es decir, la cábala⁷⁶, puede cooperar con Dios en la soberanía del mundo y contemplar la Creación⁷⁷. El hombre espiritual puede revelarse entonces cuando llega a la verdad⁷⁸. Alcanza la divinidad, no tanto a través de la oración y la humildad, sino mediante el uso de la razón, descifrando y conociéndolo todo. Cassirer considera - y tal vez de forma exagerada - que Pico della Mirandola anticipó los métodos de la ciencia moderna. En efecto, este último considera que el ser humano puede emitir intuiciones que desea corroborar a posteriori mediante la experiencia⁷⁹.

Un planteamiento similar reaparece en Pietro Pomponazzi (1462-1525) que celebra la grandeza del alma humana, siguiendo una cierta interpretación aristotélica⁸⁰. Considera que “(...) al hombre comparado con las bestias se le puede llamar Dios e inmortal”⁸¹. A diferencia de los animales, el ser humano es capaz de aprehender el mundo que le rodea. Gracias a su intelecto y su voluntad, se asemeja a lo divino⁸². Los hombres ya no pueden considerarse como “enanos a hombros de gigantes”, según la conocida expresión de Bernardo de Chartres⁸³. En su crítica

⁷⁴ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (196-205), op.cit., p. 45

⁷⁵ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (220-225), op.cit., p. 46.

⁷⁶ KRISTELLER, P. O., “Giovanni Pico della Mirandola and his Sources”, en KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, (III), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. 228. También, véase “Le fonti cabbalistiche”, en GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Felice Le Monnier Editore, Florencia, 1937, pp. 90-105 y “Pic de la Mirandole et le milieu italien de la kabbale” en SECRET, F., *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, París 1964, pp. 24-43.

⁷⁷ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad ...*(24), op.cit., pp. 131-134. Pico se opone no obstante a la astrología que considera como una magia negativa, y celebra la cábala en particular en sus “900 conclusiones”. Los movimientos de las esferas en la concepción medieval del universo genera una influencia sobre la conducta y limita por tanto el libre albedrío. LEWIS, C. S., *La Imagen del Mundo*, trad. de C. Manzano, Península, Barcelona, 1997, p. 85. Su conversión a la cábala sería debida a dos sabios hebreos, Elia del Médigo y Mitridates. (PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad ...*, op.cit., (12) p. 120). Acerca de Pico y la cábala, véase también GARIN, E., *La Revolución Cultural del Renacimiento*, trad. de D. Bergada, Editorial Crítica, Barcelona, 1981, p. 178.

⁷⁸ PELADAN, J., “Pic de la Mirandole et la Kabbale”, en PELADAN, J., *Le Voeu de la Renaissance*, op.cit., p. 20.

⁷⁹ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., p. 152. Véase también la “Introducción” de PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad ...*, op.cit., pp. 67-70.

⁸⁰ Garin considera a Pomponazzi como representante de la Padua aristotélica y averroísta frente a la escuela de Florencia humanista y platónica, GARIN, E., *L’Umanesimo Italiano*, op.cit., p. 156.

⁸¹ POMPONAZZI P., *De Inmortalite Animae*, ed. G. Gentile, Messina y Roma, 1925, p. 177.

⁸² POMPONAZZI, P., *De Inmortalite Animae*, op.cit. p. 174.

⁸³ Citado por Juan de Salisbury en su *Metalogicon*, (III, 4; PL 199, 900c), texto reproducido en MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966, p. 142.

general de la escolástica⁸⁴, Vives tacha de “falso y necio” aquel símil. Por un lado, los antiguos no eran propiamente gigantes y, por otro, los “presentes” (según su expresión) no tienen ningún motivo para considerarse pequeños en relación con aquéllos. Todos tienen y han tenido “la misma altura”. Lo que importa es conservar las cualidades del *Homo Curiosus*, que son “el estudio, la concentración de espíritu, el desvelo, el amor de la verdad”⁸⁵. Estos planteamientos permiten impulsar un humanismo centrado en las únicas capacidades del ser humano en su búsqueda del progreso, superando un sentimiento de inferioridad en relación con el pasado⁸⁶. Según José Antonio Maravall, “el reconocimiento de una ilimitada capacidad cognoscitiva y operativa del humano es la base imprescindible para que empiece a desarrollarse una concepción histórica progresiva”⁸⁷. Es en esta posibilidad de transformar y acapararse del mundo donde y cuando se manifiesta la dignidad del ser humano a lo largo del Renacimiento. Sería incluso una de las manifestaciones del nacimiento de un humanismo europeo con pretensiones universales⁸⁸. Esta cualidad del ser humano definido como *Homo Curiosus* tiene por otro lado una manifestación mundanal en su consideración como *Homo Faber*, es decir, en su consideración como ser capaz de fabricar herramientas con el fin de controlar y modificar el mundo que le rodea⁸⁹.

3. *Homo Faber*

El escritor y disidente ruso, Nikolái Berdiáyev apunta muy justamente que el humanismo renacentista - a diferencia del comunismo - se fundamenta en la “libre sobreabundancia de la creatividad del hombre”⁹⁰. Dicho rasgo se conecta con la naturaleza creadora del ser humano, prolongación de su naturaleza creada. Incluso, según Lionello Sozzi, la consideración del ser

⁸⁴ Criticando la Sorbona, declara: “En París se enseña a la juventud no saber nada”, GUY, A., *Vives, Humanista Comprometido*, trad. de D. Empaytaz, Balmes, Barcelona, 1997, p. 15.

⁸⁵ VIVES, J. L., *Las Disciplinas* (I, 1), “Causas de la corrupción de las artes en general”, en *Obras Completas* (t.2), op.cit., p. 368.

⁸⁶ Para Brague, y en referencia a este mismo texto de Bernardo de Chartres, esta nostalgia hacia el pasado, sería un rasgo particular de la cultura europea, BRAGUE, R., *Europe, la Voie Romaine*, op. cit., p. 129.

⁸⁷ MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., p. 477.

⁸⁸ COLOMER, E., “El humanismo cristiano del Renacimiento”, en AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges ...*, op.cit., p. 162.

⁸⁹ Véase BERGSON, H., *L'Évolution Créatrice*, PUF, “Quadrige”, París, 2007, pp.138-140.

⁹⁰ BERDIAEV, N., *El Sentido de la Historia*, trad. de E. Saura, Encuentro, Madrid, 1979, p. 151.

humano como *Homo Faber* confiere una dimensión secularizada a la noción de dignidad humana⁹¹. En este sentido, la naturaleza creadora del ser humano empieza a disociarse de su naturaleza creada. Con la progresiva autonomización de la razón, la primera ya no necesitará de la segunda para obtener una legitimidad moral. Este proceso es ya latente en el Renacimiento, aunque los pensadores humanistas sigan intentando legitimar la racionalidad humana a través de un fundamento teológico. Manetti, en su constante empeño para refutar las tesis de Lotario de Segni, celebra todas las actividades humanas. El hombre es así un ser superior a cualquier animal porque se mueve siguiendo un doble impulso “*ad agendum et ad intelligendum*”⁹², es decir “comprender y obrar”, lema que ha estructurado gran parte de la filosofía clásica idealista⁹³. Manetti celebra así la dignidad del ser humano reiterando una visión clásica de su grandeza: deriva del poder de la razón que une la reflexión con la actividad, la contemplación con la acción. En efecto, ya Aristóteles subrayaba por ejemplo que el ser humano debía intentar compaginar *praxis* (acción) y *lexis* (discurso)⁹⁴. La razón permite al individuo afirmarse sobre la naturaleza y crear su propio mundo cultural. Como indica Giovanni Gentile, para los humanistas florentinos, el objetivo consiste en legitimar todos los recursos que los seres humanos disponen para convertir el mundo en su propiedad. Razón y voluntad no se limitan a la vida espiritual sino que se prolongan en la existencia terrenal del ser humano⁹⁵. En este sentido, y utilizando las palabras del filósofo francés Michel Onfray, el discurso de la *dignitas hominis* no es realmente un discurso secularizado, aunque sí defiende la inmanencia de la vida humana frente a cualquier tipo de trascendencia absorbente⁹⁶. En otra obra suya, *Contra Iudeos y Gentes*, Manetti considera que los hombres han recibido la facultad de gobernar los animales gracias a su espíritu inteligente y perspicaz: “*rectam callidam et sagacem mentem largitus*”⁹⁷. Gracias a su inteligencia y su comportamiento, el ser humano “se asemeja a Dios”⁹⁸, - fórmula que podría inspirarse en un pasaje de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles considera que gracias a su razón, de origen

⁹¹ SOZZI, L., “*Un désir ardent*” ..., op.cit., p. 93.

⁹² MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia* (III.47), en LEONARD, E.R., op.cit., p. 92.

⁹³ Por ejemplo, CICERÓN, *Del Supremo Bien y del Supremo Mal* (II, 13-39), op.cit., p. 121

⁹⁴ Véase su *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988, pp. 281 y 397.

⁹⁵ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 112.

⁹⁶ ONFRAY, M., *Las Sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la Filosofía*, (vol.I), trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2007, p. 267.

⁹⁷ MANETTI, G., *Contra Iudeos y Gentes*, texto recopilado en TRINKAUS, CH., *In Our Image and Likeness*, op.cit., p. 877.

⁹⁸ MANETTI, G., *De Dignitate* ..., (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 62 y 80.

divino, los hombres pueden “inmortalizarse”⁹⁹. En un sentido parecido, en el *Timeo*, Platón indica que los hombres son “dioses hijos de dioses”¹⁰⁰. Esta idea de semejanza podría también derivar del Salmo (81.6) donde se proclama que los hombres son “dioses” y “hijos del Altísimo”¹⁰¹. San Agustín interpreta este pasaje a través de una *fuga mundi*¹⁰². Los humanistas del Renacimiento lo utilizan para expresar precisamente lo contrario. El ser humano puede ser Dios en este mundo, cuando ejerce las cualidades que este último ha depositado en su naturaleza. No existe una oposición entre la vida terrenal de los hombres y su vida espiritual: la primera es una aproximación y una prolongación (aunque imperfecta) de la segunda.

Entender y transformar la naturaleza son también los propósitos que Leonardo da Vinci pretender alcanzar. Considera también que el ser humano es una “naturaleza que actúa sobre la naturaleza”. A diferencia de los animales que son cuerpos simples y que se rigen por el principio de invariabilidad, la especie humana demuestra un “segunda naturaleza en sus admirables y variadas operaciones”¹⁰⁴. Boiastuau, en su defensa de la dignidad del hombre, hace un elogio de Leonardo da Vinci y, en particular, de su afán por inventar una máquina de volar. Considera en efecto que las artes humanas revelan “la dignidad y la sutilidad” del ser humano¹⁰⁵. En su crítica de los dogmas religiosos y morales, Boiastuau insiste en que nada puede frenar la fuerza soberana de la especie humana. La dignidad del ser humano deriva de su empeño para afrontarse con la naturaleza y las dificultades de su existencia. Como señala Lionello Sozzi, la condición humana puede resultar difícil, pero con la ayuda de Dios y con las habilidades individuales, se convierte en más soportable¹⁰⁶. Por tanto, la vida humana no es miserable porque representa al contrario el

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397-398.

¹⁰⁰ PLATÓN, *Timeo* (41a), op.cit., p. 188.

¹⁰¹ “Yo dije: Dioses sois vosotros, y todos vosotros hijos del Altísimo”. También, véase el *Evangelio de Juan*, (10, 34): “¿No está escrito en vuestra Ley: *Yo os digo que sois dioses?*”, *Nueva Biblia Española*, op.cit., pp. 1217 y 1672.

¹⁰² “Aferrad más bien el amor de Dios a fin de que, como Dios es eterno, también vosotros permanezcáis eternamente, pues cada cual es según su amor. ¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Que serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad. Escuchemos las Escrituras: *Yo dije: dioses sois e Hijo del Altísimo todos* (Sal. 81, 6). *Por tanto, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y ambición mundana que no proviene del Padre, sino del mundo*, es decir de los hombres que aman el mundo”, SAN AGUSTÍN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), en *Obras Completas* (vol. XVIII), trad. de J. Cosgaya, M. Fuertes Lanero, P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, p. 542.

¹⁰⁴ VINCI, L. (da), *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966, p. 678 y *Aforismos*, trad. de E. García Zúñiga, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 35.

¹⁰⁵ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (715), op.cit., p. 65.

¹⁰⁶ SOZZI, L., “*Un désir ardent*” ..., op.cit., p. 19.

único ámbito donde puede plasmarse el progreso moral y técnico de la humanidad en general y del individuo en particular.

En este sentido, John S. Mebane apunta justamente que “(...) la perfección del conocimiento propio trajo consigo el poder, lo mismo que la responsabilidad, para transformar el mundo exterior”¹⁰⁷. Es por esta razón que los dioses del *De Homine* de Vives, admiran al ser humano por su afán de dominar y apoderarse del mundo que le rodea¹⁰⁸. La técnica se vuelve la herramienta de este poder. Ficino define así a los seres humanos como “inventores de artes”. Su voluntad y su inteligencia se perfeccionan al hilo de la experiencia. Pueden actuar sobre la naturaleza y convertirse incluso en dioses en la tierra¹⁰⁹. Ficino supera en este sentido la imagen de Manetti. El segundo habla de semejanza entre Dios y el ser humano, mientras que el primero defiende una perfecta identificación entre ambos. Además, ésta deriva no sólo de la vida espiritual sino de la actividad racional del ser humano orientada hacia el progreso técnico. Ficino sostiene que la grandeza de los hombres viene del hecho según el cual “se forjan por sí mismos todo lo que la naturaleza por sí misma produce. Son émulos de la naturaleza y no sus siervos”¹¹⁰. Al escribir este pasaje, el humanista florentino piensa seguramente en varios descubrimientos e inventos que el Renacimiento ha presenciado: la imprenta, los relojes astronómicos, las estatuas parlantes de los egipcios, el planetario de Arquímedes y todas las demás artes mecánicas. Ficino considera que el ser humano, gracias a su pensamiento, acompaña a Dios en la finalización de la obra de la Creación. El ser humano puede aliviar entonces su sentimiento innato de inquietud y melancolía (*inquietudo animi*)¹¹¹, que surge de la constatación de su pequeñez frente a la grandeza del universo¹¹². Gracias a sus cualidades divinas, el ser humano crea su propio mundo

¹⁰⁷ MEBANE, J. S., *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989, p. 29.

¹⁰⁸ VIVES, J. L., *Fábula del Hombre*, op.cit., p. 541.

¹⁰⁹ FICINO, M., *Teología Platónica*, op.cit. pp. 223 y 225.

¹¹⁰ FICINO, M., *Teología Platónica*, op.cit., p. 223. Vid. GRANADA, M. A., “La Concepción del Hombre: Cristianismo versus Naturalismo. El Origen de la Religión” en AA.VV., *Cosmología, Religión y Política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Antropos, Granada, 1988, pp. 157 ss. Para Sozzi se trata de un rasgo inherente al neoplatonismo florentino y que aparece también en el arte, SOZZI, L., “*Un désir ardent*” ..., op.cit., pp. 89-90.

¹¹¹ De inspiración agustiniana según COLOMER, E., “El Humanismo Cristiano del Renacimiento”, op.cit., p. 154.

¹¹² VASOLI, C., “Marcile Ficin et la dignité de l’homme”, en MAGNARD, P., (ed.) *La Dignité de l’Homme*, op.cit., pp. 78-81.

por encima del mundo natural y contingente. Para Charles Trinkaus¹¹³, se trataría incluso de la plasmación perfecta del ideal de autonomía moral (*autarkeia*) que definiría todo el pensamiento occidental. Este proceso tendría también como consecuencia el paso de la veneración de Dios a la veneración del ser humano (*Imago Dei*), cuya formulación posterior, secularizada, moderna y racionalizada consistirá precisamente en la noción de dignidad humana.

Por fin, la celebración de la *dignitas hominis* pasa a través de la exaltación de otra cualidad humana: el lenguaje. Como *Homo Loquens*, el ser humano es capaz de aprender y desarrollar su inteligencia. Este rasgo reactiva además el ideal clásico de las *humanitas*. El discurso renacentista sobre la *dignitas hominis* se realiza así, y también, a través del elogio de las Letras y de los centros del saber.

4. Homo Loquens

Durante el Renacimiento, el elogio de la *dignitas hominis* aparece en paralelo con el elogio de las Letras, en un contexto intelectual crítico respecto a la escolástica. No hay que olvidar en efecto, que el humanismo se establece primero como una crítica del escolasticismo. Erasmo de Rotterdam (1466-1536) por ejemplo, con una nueva exégesis, critica la teología oficial, a través de la conjunción de la *pietas* y de las *litterae*¹¹⁴. Según Vives, el lenguaje es la facultad que ha permitido al hombre desarrollar diversas disciplinas¹¹⁵. Otros, tales como Arnao Guillén de Brocar (1460-1523) y Antonio de Nebrija (1441-1522), en sus respectivas *Laudes Litterarum*, definen el lenguaje como la facultad que confiere una dignidad al ser humano¹¹⁶. También, Angelo Poliziano (1454-1494) celebra esta cualidad de la naturaleza humana. El poeta y protegido de Lorenzo de Médicis considera que el hombre es el animal más inteligente, capaz

¹¹³ TRINKAUS, CH., “Ficino and the Ideal of Human Autonomy”, en GARFAGNINI, G.C., (a cura di), *Marsilio Ficino e Il Ritorno di Platone. Studi e Documenti*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1986, p. 210.

¹¹⁴ RICO, F., *El Sueño del Humanismo*, op.cit., pp. 115-141. DONOSO, P., “Introducción”, en ERASMO, D., *Elogio de la Locura*, trad. de J. Puyol, Ed. Mestas, Madrid, 2001, p. 7.

¹¹⁵ VIVES, J. L., *Fábula del Hombre*, op.cit., p. 541 y *De la Concordia y de la Discordia*, op.cit., p. 83.

¹¹⁶ RICO, F., “*Laudes Litterarum*: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, en su libro, *El Sueño del Humanismo...*, op.cit., pp. 163-190.

de observar y dominar el mundo gracias a su lenguaje y su razón universal¹¹⁷. Por su parte, Antonio de Guevara (1481-1545) en el *Relox de Príncipes* (1529), fundamenta la dignidad del ser humano a partir del lenguaje. Así, en antiguo castellano, escribe lo siguiente:

Una de las excelencias que el Creador dio a los hombres fue saber y poder hablar; porque de otra manera, dexada el ánima aparte, de poco menos valor son los animales brutos que son los hombres mudos (...). El motivo que tuvo este philósopho para mandar esto fue diziendo que la lengua se mueve por los conceptos del ánima, y el que no tiene lengua no tiene ánima, y el que no tiene ánima no es sino bestia, y el que es bestia deve servir como bestia o hecharse con las bestias en la montaña. Gran cosa es no ser hombre mudo como lo son los brutos animales, y mayor cosa es hablar como hablan los hombres racionales, pero sin comparación es muy mayor bien hablar como hablan los philósophos eloqüentes; porque de otra manera si el que oye no pondera más las sentencias que las palabras, muchas vezes le contentarán más los papagayos que parlan en las jaulas que no los hombres que blasonan en las academias¹¹⁸

El hablar identifica al ser humano y éste debe por tanto buscar y lograr la elocuencia y la cultura, si no quiere rebajar su naturaleza a la de un animal. “Este filósofo” que Antonio de Guevara menciona al principio del texto, es por supuesto Aristóteles que define al ser humano de de “*zoon logon ekhon*”, es decir, un “ser viviente capaz de lenguaje”, y de “único animal que tiene palabra”¹¹⁹. También, la conexión entre el lenguaje y la naturaleza humana está particularmente establecida por Francisco Decio, en su discurso inaugural de la Universidad de Valencia en 1547, el día de San Lucas (18 de octubre), el *De Scientiarum et Academiae Valentinae Laudibus* (es decir, *Discurso sobre las Loas a las Ciencias y a la Academia Valentina*). Alienta a los estudiantes para que sepan los premios de los estudios y de las humanidades en particular. Es en este contexto donde debe entenderse el elogio que hace de la naturaleza humana al principio de su discurso. Aunque no escriba la expresión “dignidad del

¹¹⁷ POLIZIANO, A., *La Bruja, Lamia en Estancias, Orfeo y Otros Escritos*, trad. de F. Fernández Murga, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1984, pp.245-246.

¹¹⁸ GUEVARA, A., (de), *Relox de Príncipes*, (II, XXV), en las *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, Blanco, E., (ed.), *Biblioteca Castro* de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1994, p. 499. Disponible en: <http://bit.ly/GuevaraRelox> (Última consulta: 07.05.11).

¹¹⁹ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1142a25), op.cit., pp. 281 y *Política*, (1253a5), trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999. pp. 50-51.

hombre”, insiste en la excelencia del ser humano¹²⁰. Decio empieza su discurso refiriéndose a una concepción clásica de la naturaleza humana. Dotada de razón y como imagen de Dios, se diferencia de los animales. Éstos siguen sus instintos mientras que los hombres, recurriendo a su inteligencia y su voluntad, pueden ser libres. Los primeros están subordinados “al imperio de una determinada naturaleza”, mientras que “el hombre, con el juicio y la razón, puede escoger su camino, abandonarlo por otro, retroceder: puede variar en suma”. Decio insiste así en la variabilidad de la naturaleza humana, rasgo ya apuntado, como vimos, por Leonardo da Vinci¹²¹. Afirma así:

Y ante todo es manifiestamente sabido que entre los restantes animales el hombre está conformado a imagen de Dios, para que comprenda, desee, discierna, sea previsor y razone. Por lo demás, los otros animales sometidos a la carne y a la sensación, se ven forzados a servir siempre el dominio de su propia naturaleza. Únicamente la voluntad mueve el hombre, lo conduce al conocimiento, el juicio lo dirige, la razón lo retiene, lo preserva la prudencia y las restantes virtudes lo acompañan¹²².

Decio identifica los rasgos que el ser humano comparte con Dios, con el fin de marcar su dignidad entendida como superioridad sobre los animales. La razón es la prueba de la excelencia humana porque es “una imagen del espíritu divino” en el hombre y la inteligencia es la conciencia que tiene el ser humano de poseer la efigie de Dios¹²³. Si los seres humanos pretenden singularizarse de los animales, deben, siguiendo el precepto aristotélico, esforzarse en “comprender y hablar”. Gracias al cultivo de la mente, y mediante las disciplinas que aguzan el ingenio, la memoria y la lengua, pueden llegar a ser incluso “una especie de dioses”, en referencia al Salmo (81.6)¹²⁴. Sería incluso una cuestión relativa a la propia identidad humana: desprovistos de facultad racional, los hombres serían los seres más débiles de la naturaleza. Por

¹²⁰ Asocia el término “dignidad” con otros conceptos, como la dignidad de las ciencias, la dignidad de la ciudad de Valencia, la dignidad de los valencianos y la dignidad de los hombres cultos por ejemplo, DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, A. Valentín Estévez & F. Pons Fuster (coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004, pp. 240, 242, 243 y 251.

¹²¹ DECIO, F., *Discurso sobre las Loas...*, op.cit., pp. 234-235.

¹²² DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p. 235.

¹²³ DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p. 236.

¹²⁴ DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p. 237.

otro lado, el lenguaje se conecta no sólo con la razón humana sino también con la sociabilidad¹²⁵.

En otro escrito de 1538, que Decio redacta como un coloquio, el *Paedapechtia* (“el odio a la *paidea*”, es decir, el “odio a la instrucción”), presenta con cierta ironía, los enemigos de las Letras¹²⁷, de la Filosofía, de la Ciencia y de la Elocuencia¹²⁸. Elogian la ignorancia y la ociosidad, porque la *equestris dignitas* no necesita de los estudios¹²⁹. Al contrario, Decio opone a este argumento, la *hominis natura* que persigue, según la voluntad de Dios, el progreso gracias a las Letras¹³⁰. Para Francisco Decio, las desigualdades de clase (entre plebeyo y caballero en este caso) no tienen ninguna relevancia en relación con la instrucción y la cultura. El rango social no confiere un valor real al ser humano. Además, las desigualdades socio-económicas no influyen en la posibilidad de acceder, desarrollar y lograr la verdadera excelencia¹³¹.

Como consecuencia, el ser humano posee una inteligencia innata pero ésta, tal como el diamante, debe ser pulida y purificada¹³² con la lima de las diversas humanidades: las Letras, la Gramática, la Dialéctica, la Lógica y la Retórica (y también las Matemáticas, la Jurisprudencia, la Medicina y la Teología). Todas esas materias coinciden con la naturaleza del ser humano que tiene un único propósito: investigar la verdad¹³³. Se trata de un planteamiento importante en la medida en que ninguna verdad puede ser impuesta. Coincide también con el ideal clásico de las *humanitas*¹³⁴. En este sentido, durante el Renacimiento, avanzar en el conocimiento implica - al menos formalmente - una vuelta hacia atrás, y tomar (a veces, pero no siempre) como modelo, los pensadores de una cultura anterior y superior. El rasgo más original del Renacimiento sería así la influencia de los eruditos y el vínculo entre erudición y renovación¹³⁵. De ello deriva el empeño

¹²⁵ “(...) a este hombre tan quebradizo, tan fútil e inerme, le ha inspirado la razón con el fin de que fuera ésta para él cuerno de abundancia para todo. Además, aprestó el lenguaje, gracias al cual pudiera exponer los pensamientos de su espíritu y comprender lo expuesto por otros”, DECIO, F., *Discurso...*, op.cit., p. 235.

¹²⁷ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, en DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, op.cit., p. 211.

¹²⁸ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 220.

¹²⁹ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 209: “Otros son los gimnasios que convienen más a los caballeros”; “Las letras, (...) no convienen al caballero (...)”, op.cit., p. 219. “Las letras no son acordes con el caballero” (p. 221).

¹³⁰ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 227.

¹³¹ DECIO, F., *Paedapechtia (Odio a la instrucción)*, op.cit., p. 227.

¹³² DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p.238.

¹³³ DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p.239.

¹³⁴ Véase por ejemplo PELE, A., *La Dignidad Humana. Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, op.cit., pp. 454-457.

¹³⁵ ROBERT, F., *L'Humanisme...*, op.cit., p. 37.

de los humanistas para buscar los manuscritos de la época clásica y leerlos en sus versiones originales, lo que explica la importancia del lenguaje (con la Gramática)¹³⁶ y el rechazo del escolasticismo¹³⁷. Por tanto, la *dignitas hominis* se refiere aquí a un individuo que tiene una formación humanista adecuada para aumentar su independencia espiritual¹³⁸. Decio forma parte de los que defienden las *studia humanitatis* y sus cinco materias principales: filosofía moral, poesía, historia, retórica/gramática¹³⁹. Buscan en la expresión correcta y la comprensión de los clásicos, el fundamento de la educación, a través principalmente de las materias del *trivium*¹⁴⁰. Además, y como explica Augusto Campana, el humanismo se refiere no sólo a la profesión del “humanista”, es decir, el experto en filología antigua, sino también al estudiante que se interesa por esos asuntos clásicos¹⁴¹. Las humanidades se definen así como disciplinas humanas porque se fundamentan esencialmente en el lenguaje. Permiten que los seres humanos sepan distinguir el bien del mal y, como consecuencia, diferenciarse de los animales:

(...) a este hombre tan quebradizo, tan fútil e inerte, le ha inspirado la razón con el fin de que fuera ésta para él cuerno de abundancia para todo. Además, aprestó el lenguaje, gracias al cual pudiera exponer los pensamientos de su espíritu y comprender lo expuesto por otros a un mismo tiempo ha recibido los dones de todos los animales, de modo que ya pudiera ser a causa de esta razón declarado como un reducido mundo¹⁴².

¹³⁶ GARIN, E., *La Cultura del Rinascimento*, y en particular la parte “La scoperta dei classici”, op.cit., pp. 21-33.

¹³⁷ KRAYE, J., “Filólogos y filósofos”, en KRAYE, J., (ed.), *Introducción al Humanismo Renacentista*, trad. de L. Cabré, Cambridge University Press, Madrid, (sucursal en España), 1996, p. 189. La oposición entre los humanistas y el escolasticismo tendría sin embargo algunos matices, SKINNER, Q., *Los Fundamentos...*, (vol.1), op.cit., p. 128.

¹³⁸ VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*, trad. de M. Pedroso, FCE, 2005, p. 57.

¹³⁹ MANN, N., “Orígenes del Humanismo”, en KRAYE, J., (ed.), *Introducción al Humanismo Renacentista*, op.cit., pp. 19-20. N. Mann apunta que el equivalente español “humanista” aparece a mediados del siglo XVI y que el sustantivo, “humanismo”, designando el interés por la literatura clásica y los valores humanos surge en Alemania solamente en 1809.

¹⁴⁰ RICO, F., *El Sueño del Humanismo...*, op.cit., p. 168. El *trivium*, es decir en latín los “tres caminos o rutas”, consiste en 1) la gramática o la habilidad de comprender hechos, 2) la lógica o la habilidad de razonar la relación entre hechos y 3) la retórica o la habilidad de la expresión sabia y efectiva, la aplicación de hechos y la relación entre ellos.

¹⁴¹ CAMPANA, A., “The Origin of the Word *Humanist*”, en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, 1946, p. 66. En su labor de investigación que hace Campana para descubrir el origen de la palabra *humanista*, encuentra un documento escrito que vincula esta palabra con la cátedra de Humanidades de la Universidad de Bolonia, (op.cit., p. 61). Hay que notar que durante el *Cuatrocento*, dicha noción tenía incluso un sentido peyorativo, RICO, F., *El Sueño del Humanismo...*, op.cit., p. 78.

¹⁴² DECIO, F., *Discurso sobre las Loas ...*, op.cit., p. 235.

Al comentar este pasaje, Francisco Rico escribe lo siguiente: “Puesto a reducir a síntesis provisional los principales puntos de coincidencia entre las apologías de la dignidad humana y las apologías de la cultura que se alimenta en las *litera humaniores*, yo propondría un arquetipo similar al siguiente. *El hombre es superior a los animales por obra de la razón, cuyo instrumento esencial es la palabra. Con la palabra se adquieren las letras y las bonae artes, que no constituyen un factor adjetivo, sino la sustancia recibida pasivamente, es una doctrina que ha de conquistarse. No sólo eso: la auténtica libertad humana se ejerce a través del lenguaje, a través de las disciplinas, ya en la vida civil, ya en la contemplación. Porque con esas herramientas puede el hombre dominar la tierra, edificar la sociedad, obtener todo conocimiento y ser, así, todas las cosas (un microcosmos), realizar verdaderamente las posibilidades divinas que le promete el haber sido creado a semejanza de Dios*”¹⁴³.

Un planteamiento similar reaparece en las ideas de Vives¹⁴⁴. La importancia de la elocuencia procede de una fusión entre la filosofía y la retórica, con el fin de proporcionar no sólo una correcta educación sino también, ser preparado para la vida pública, siguiendo el ideal ciceroniano de *virtus*¹⁴⁵. Sin romper con la fe cristiana, las pretensiones de los humanistas atacan en particular el ideal agustiniano del ser humano, que no podía pretender alcanzar una excelencia al menos de considerarla como un don de Dios¹⁴⁶. Como apunta Quentin Skinner, para los humanistas, el valor del individuo no se mide en función del linaje y de la riqueza sino en función de su capacidad para desarrollar sus talentos y ponerlos a disposición de la comunidad¹⁴⁷. Se trata también de una cierta reactivación de la virtud romana e incluso griega, con una excelencia individual que estriba en la capacidad de sobresalir sobre las demás, para servir el bien común.

¹⁴³ RICO, F., *El Sueño del Humanismo...*, op.cit. p. 171. Acerca del microcosmos, véase RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, op.cit., pp. 12-45. Proporciona la bibliografía siguiente: CONGER, *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, Nueva-York, 1922; HARE, M., *Microcosm and Macrocosm: An approach to the Synthesis of the Real*, Nueva-York, 1966, GUTHRIE, W. K. C., “Man as Microcosm”, *Proceedings of The European Cultural Foundations*, Atenas, 1966.

¹⁴⁴ “Por causa de ese humanista ideal, serán loadas las letras y las artes” y a continuación: “Humanidades se llaman esas disciplinas: hágannos, pues humanos”, VIVES, J. L., *Las Disciplinas*, en *Obras Completas (t.2)*, op.cit., pp. 675 y 681. Véase también GUY, A., *Vives, Humanista Comprometido*, op.cit., 1997, pp. 34-38, en relación con el retrato del “perfecto humanista” según Vives.

¹⁴⁵ “la palabra virtud deriva de *vir*; ahora bien, la característica esencial de un *vir* (hombre) es la fortaleza, cuyas funciones son dos: el desprecio de la muerte y el desprecio del dolor”. CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas* (II, 43), trad. de A. Medina González, Gredos, “Biblioteca Clásica”, n.º 332, Madrid, 2005, p. 241.

¹⁴⁶ Véase por ejemplo SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (X, 2), en *Obras Completas de San Agustín* (vol. 16), trad. de S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 1988, pp. 601-602.

¹⁴⁷ SKINNER, Q., *Los Fundamentos...*, op.cit., p. 103.

Por esta razón puede parecer excesivo el juicio de Peter Burke, para quien el humanismo se define mejor como una filología y no como una filosofía, es decir, como una crítica de los textos y no tanto como una crítica de la sociedad¹⁴⁸. La crítica de los textos realizada por los humanistas del Renacimiento no es un planteamiento aislado, sino que integra un actitud integral que consiste en la crítica de los dogmas (religiosos y morales) impuestos a la sociedad. Es más: el humanismo tiene también como fin acabar con la consideración del lenguaje como una herramienta inhábil y mendaz. No hay que olvidar que la caída del hombre, en la ortodoxia cristiana, con el pecado original y el paso de la dignidad a la miseria, son procesos paralelos al mito de Babel, es decir “la caída del lenguaje”¹⁴⁹.

En resumen, la *dignitas hominis* deriva de la excelencia del ser humano que se manifiesta empíricamente en la “admiración” que provoca. Este rasgo pretende romper definitivamente con el pesimismo antropológico. El individuo humano tiene las características del propio Dios, convirtiéndose en un “gran milagro”. Como consecuencia, y según Javier Ansuátegui, “el individuo configura su propia explicación del mundo, a través de sus capacidades, y se sitúa en condiciones de acercarse a lo divino”¹⁵⁰. Los cuatro rasgos que se han definido tienen como pretensión rehabilitar la existencia humana. Esta rehabilitación se hace gracias al elogio de la razón: procede de Dios y se manifiesta en el ser humano a través de un abanico de facultades. La existencia humana no es sinónima de penitencia y de sumisión. El presente y lo inmanente no están absorbidos por lo trascendente y lo divino. La vida humana es una prolongación de la voluntad divina, y la actividad racional, técnica y moral del ser humano participa de esta misma voluntad superior. Esos rasgos empiezan a configurar la estructura de un posible discurso de la *dignitas hominis* en el Renacimiento. Como señala Gregorio Peces-Barba¹⁵¹, “desde autores que no se conocen entre sí [sic.] se produce esta coincidencia de identificar esta dignidad del hombre con la capacidad de elegir, de comunicarse y de razonar”. La semejanza con Dios no implica una mera transferencia de la excelencia divina en la naturaleza humana. En efecto, el humanismo atribuye también una libertad inherente al ser humano que empezará también (tal como la razón y

¹⁴⁸ BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, op.cit., pp. 43-44.

¹⁴⁹ CAVE, T., “La Cornucopia y el Mito de Babel”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Insula*, op.cit., p. 28.

¹⁵⁰ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., pp. 89-90.

¹⁵¹ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 79.

gracias al impulso de las ciencias) a independizarse de cualquier referente moral y religioso. Esta libertad constituye la característica principal de la antropología de la *dignitas hominis*. Según Karine Safa¹⁵³, representaría incluso el punto de ruptura entre el Renacimiento y la Edad Media. El “milagro humano” remite así a una antropología que concibe al ser humano como un microcosmos, y del cual surgen su libertad y su dignidad.

¹⁵³ SAFA, K., *L'Humanisme de Pic de la Mirandole. L'Esprit en Gloire de Métamorphoses*, Vrin, “Philologie et Mercure”, París, 2001, p. 31.

II. LA ANTROPOLOGÍA DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

El discurso de la *dignitas hominis* se fundamenta en una concepción del ser humano, definido como microcosmos, es decir, un “pequeño mundo”. Esta concepción tiene unos orígenes que pueden encontrarse en la filosofía clásica. No obstante, su plasmación renacentista tiene unas consecuencias diferentes. Durante la época clásica, la idea de microcosmos solía tener como propósito definir al ser humano dentro de una cosmogonía. Una vez que el ser humano entendía las reglas que regulaban el orden general del mundo, podía entonces entender su propia condición humana. En el Renacimiento, la idea de microcosmos tiene como propósito no tanto la comprensión y la obediencia a reglas naturales superiores, sino una nueva definición de la libertad humana. Según Garin, los humanistas se oponen a los defensores de la miseria humana y a la concepción material y astrológica del “hombre-microcosmos” en el sentido clásico, es decir, como unión de todos los elementos que constituyen el universo. Ahora, el objetivo consiste en colocar al hombre en el centro del cosmos. Se le considera como el intérprete y el mediador entre la naturaleza y Dios. El ser humano tiene una naturaleza indeterminada, lo que constituye la base de su libertad de tipo “proteico”, es decir, capaz de modelar la propia naturaleza humana. Para el discurso de la *dignitas hominis*, el ser humano es no sólo capaz de modificar el mundo que le rodea sino también su propia identidad humana e individual. Ambas cualidades permiten nutrir la “naturaleza creadora” del ser humano, fundamento mismo de su dignidad.

A. El ser humano como microcosmos

La concepción del ser humano como microcosmos lo contempla como un punto medio en la “escala de la naturaleza”, la llamada “*scala naturae*”, donde el individuo puede evolucionar según su propia voluntad. Este mismo carácter mediano de la naturaleza humana, otorga también al individuo una cierta indeterminación, base necesaria para inaugurar un concepto moderno (e ilusorio) de libertad individual.

1. Algunos precedentes

La consideración del hombre como microcosmos no es propia del Renacimiento. Ya aparece en la época clásica y en la Edad Media. Por ejemplo, Platón en el *Timeo*, considera el alma humana como un reflejo del universo¹. También y según Cicerón, el ser humano puede descubrir los movimientos y los giros de los planetas porque su propia alma se define según esas mismas leyes². En la Edad Media, varios humanistas como Nemesio de Emesa, San Gregorio Magno, y Juan Escoto Eriúgena, asimilan al ser humano a un microcosmos con el fin de encontrar un argumento para defender su dignidad³. El Renacimiento desarrolla y adapta estas ideas junto con la consideración del ser humano como “gran milagro”. Esta conexión está además establecida en los antiguos escritos herméticos. El hombre es un “gran milagro” o una “gran maravilla” porque se asemeja a Dios gracias a sus cualidades excelentes e intrínsecas. Mejor dicho, el ser humano *puede* asemejarse a Dios gracias a una naturaleza humana indefinida pero sí, predispuesta para alcanzar lo divino:

(...) el ser humano es una *gran maravilla*, un ser vivo que ha de ser reverenciado y honrado: pues cambia su naturaleza en la del dios, como si fuera un dios; conoce el género demoníaco en la misma medida en que reconoce que él se ha originado entre ellos; desprecia la parte de sí mismo que es naturaleza humana, puesto que ha depositado su confianza en la divinidad de su otra parte. ¡Qué feliz es la mezcla de la naturaleza humana! Vinculada a los dioses por una divinidad emparentada, desprecia internamente esta parte de sí misma en la cual es terrenal. A todos los demás se les aproxima en un vínculo de afecto, reconociendo su relación con ellos por disposición del cielo⁴.

¹ PLATÓN, *Timeo* (44d), op.cit., p. 193.

² CICERÓN, M. T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 63), op.cit., pp. 156-157.

³ Véase PELE, A., “Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad-Media” en *Derechos & Libertades*, núm. 21, 2009, pp. 149-186.

⁴ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum & Asclepio*, (VI), op.cit., p. 202. Y a continuación, el ser humano “(...) contempla el cielo en lo alto. Ha sido colocado en el lugar más dichoso del estado intermedio, de modo que pueda amar a aquellos que están por debajo de él y ser querido por aquellos que se hallan por encima de él. Cultiva la tierra; rápidamente se mezcla con los elementos; se sumerge en los abismos de la mar gracias a la agudeza de su mente. Todo le está permitido: el mismo cielo no le parece demasiado alto, porque lo mide con su pensamiento sagaz, como si se hallase cerca. Ninguna niebla del aire enturbia la concentración de su pensamiento; la espesa tierra no obstruye su tarea, el profundo abismo de las aguas no impide su penetrante visión. Es todas las cosas y se encuentra en todas las partes”.

La naturaleza humana es una mezcla de dos géneros, mundanal y supramundanal, volviéndose por tanto una naturaleza intermedia entre la animal y la divina. Siguiendo la clasificación de Rudolf Allers, el texto citado más arriba hace referencia al llamado “microcosmos elemental” que tiene precisamente su origen en el hermetismo⁵. Según esta concepción, el ser humano está en el centro del universo porque posee todas las naturalezas posibles, mundanales como divinas. Así:

(...) el hombre actúa de modo tal que el mundo y él son ornato el uno para el otro, de modo tal que, teniendo en cuenta la divina composición del hombre, parece justo denominarle un mundo bien ordenado, aunque sería mejor utilizar la palabra griega, *kosmos* (...). En consecuencia, si bien el hombre es un ensamblaje integral, ocurre que, en la parte que le hace divino, parece capaz de elevarse hasta el cielo, como si procediera de los elementos más altos - alma y conciencia, espíritu y razón - Pero en su parte material - que consiste en fuego y tierra, agua y aire - permanece fijo sobre el suelo, como ser mortal que es (...). De este modo, la humanidad es por una parte divina y, por la otra, mortal instalada en un cuerpo⁶.

El hombre no es sólo una mezcla sino una “ensamblaje integral”, un orden, es decir, originalmente, un *kosmos*: en su naturaleza mediana posee los diversos grados ontológicos. Puede y debe intentar progresar en esta escala hacia el último grado, lo divino, para alcanzar la máxima libertad. Desde una libertad inicial, que deriva de su naturaleza indeterminada, se deduce la potencialidad de acceder a grados de evolución inferior y superior. Según Giovanni Gentile⁷, se trataría del reconocimiento una “libre voluntad” inherente al ser humano. Logra una libertad moral cuando es capaz de movilizar sus capacidades para acceder al último peldaño de su evolución. Esta idea podría derivar del *Corintio*, donde San Pablo opone Adán al Cristo. El primero encarna al “hombre terreno” y el segundo al “hombre celestial”. Como consecuencia, el

⁵ ALLERS, R., “Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus”, *Traditio*, n.º 2, Nueva-York, 1944, pp. 321-322 y 391.

⁶ *Asclepio*, (10), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 206.

⁷ GENTILE, G., “Il Concetto dell’Uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 66.

ser humano posee y representa ambas imágenes⁸. También, San Agustín ha contemplado - en referencia al Salmo (81.6) - la posibilidad según la cual el hombre puede asemejarse a la Tierra y a Dios⁹. Los humanistas recuperan estos planteamientos porque representan una ventaja: no chocan frontalmente con las concepciones pesimistas de la *miseria hominis*. Las neutralizan, integrándolas en una perspectiva más general. La *miseria hominis* sigue existiendo, pero consiste solamente en una posibilidad de la condición humana y el individuo es capaz de superarla. Con esta imagen del microcosmos - como naturaleza intermedia y por tanto indeterminada - los humanistas rechazan el determinismo ontológico del ser humano pecador. La libertad que se le reconoce se plasma dentro de una espiritualidad, pero no se impone al individuo sino que le indica solamente las posibilidades de su existencia. Gracias a este planteamiento, la filosofía y las ciencias modernas pueden (re)conciliarse con la religión, ya que se legitima y se protege los principios impulsores de aquéllas, es decir, y como vimos, “*ad agendum et ad intelligendum*” (comprender y obrar)¹⁰. En la medida en que se confiere al individuo la posibilidad de decidir sobre su destino, se le indica también cómo su libertad puede evolucionar hacia el progreso. Éste se plasma en una ascensión individual a través de los diversos grados del ser en la *scala naturae*.

2. La *scala naturae*

La idea de *scala naturae* contempla en la naturaleza humana distintos grados ontológicos y tiene un precedente importante en los planteamientos de Aristóteles. Ordenó en efecto las facultades de las almas en función de cada ser viviente: la facultad nutritiva con las plantas, la sensitiva con los animales, la racional y la discursiva con los humanos. Existe una graduación de las funciones del alma que coincide con una *scala naturae* de las especies donde los seres humanos, siendo animales, disfrutaban tanto de las facultades racionales como de las otras

⁸ “Se siembra cuerpo animal, resucitará cuerpo espiritual. Hay cuerpo animal, y hay cuerpo espiritual”; “Así también está escrito: Fue hecho el primer hombre Adán alma viviente. el postrer Adán, espíritu vivificante”; “Mas lo espiritual no es primero, sino lo animal; luego lo espiritual”; “El primer hombre es de la tierra, terrenal; el segundo hombre, que es el Señor, es del cielo”; “Cual el terrenal, tales también los terrenales; y cual el celestial, tales también los celestiales”; “Y así como hemos traído la imagen del terrenal, traeremos también la imagen del celestial”, SAN PABLO, *Corintio* (I, 15.44-49), *Nueva Biblia Española*, op.cit., p. 1791.

⁹ AGUSTÍN, *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), en *Obras Completas* (vol. XVIII), trad. de J. Cosgaya, M. Fuertes Lanero, P. de Luis, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2003, p. 542.

¹⁰ MANETTI, G., *De Dignitate ...* (III. 47), en LEONARD, E.R., op.cit., p. 92.

inferiores¹¹. Este mismo planteamiento reaparece en el discurso de la *dignitas hominis*. Pico della Mirandola considera que el ser humano puede cultivar las diversas semillas que Dios ha infundido en su alma: la vegetal, la sensual, la racional y la intelectual¹². En el *Heptaplus* (1489), contempla al hombre como la “cópula del mundo”, es decir, como un ser intermediario, entre lo terrenal y lo celestial, fundamento mismo, de la excelencia de su naturaleza. Más precisamente, el ser humano tendría la capacidad de abrazar “las sustancias de todas las naturalezas” y “el conjunto del universo”; “une en toda la integridad de su ser todas las naturalezas de todo el mundo” como “intermediario de todas las cosas”. Todos los grados ontológicos se encuentran en el ser humano lo que le convierte en una “gran maravilla”¹³. Del mismo modo, y al principio de la *Oratio*, Pico se refiere al Salmo (81.6)¹⁴ para definir al ser humano como “el intermediario de todas las criaturas, emparentado con las superiores, rey de las inferiores (...) intérprete de la naturaleza, cruce de la eternidad estable con el tiempo fluyente y (...) cópula del mundo y como su himeneo, *un poco inferior a los ángeles*, en las palabras de David”¹⁵. Esta idea de *scala naturae* aparece como el trasfondo conceptual que permite construir la definición del ser humano como microcosmos. Más precisamente, se trata de un modelo hermético y aristotélico del “microcosmos elemental”, es decir, un nudo entre el mundo material y el mundo espiritual (*nodus et vinculum mundi*)¹⁶. En la medida en que el ser humano posee todos los grados ontológicos, se vuelve el centro y el referente último de la existencia. Según Pomponazzi, el ser humano tiene tres almas: una vegetativa, otra sensitiva y una tercera intelectual¹⁷. No existe ningún tipo de tensión entre esos grados ontológicos, y configuran armoniosamente una jerarquía¹⁸. La *scala naturae* indica al ser humano el camino para realizar libre y felizmente su existencia, mientras

¹¹ ARISTÓTELES, *Del Alma* (II, 2 y 3), trad. de T. Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994, pp. 170-178 y (III, 12-13), op.cit., pp. 250-256.

¹² PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad ...*, (2), op.cit., p. 106. Pico hace aquí una distinción entre la razón y la inteligencia. Con lo racional, el hombre se vuelve un ente celestial. Con la inteligencia, un grado superior, se vuelve un ángel y un hijo de Dios.

¹³ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Heptaplus*, (Discurso V, Cap. 6) trad. & ed. a cura di E. Garin, Florencia, 1942, p. 302.

¹⁴ Ya vimos: “Yo dije: Dioses sois vosotros, y todos vosotros hijos del Altísimo”. También, véase el *Evangelio de Juan*, (10, 34): “¿No está escrito en vuestra Ley: *Yo os digo que sois dioses?*”, *Nueva Biblia Española*, op.cit., pp. 1217 y 1672.

¹⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (1), op.cit., pp. 103-104.

¹⁶ ALLERS, R., “Microcosmos ...”, op.cit., p. 322.

¹⁷ POMPONAZZI, P., *De Inmortalite Animae*, op.cit., pp. 162-163.

¹⁸ Es decir lo vegetativo, sensitivo, motriz, racional e intelectual. Con este último, el hombre se asemeja a los seres divinos.

que la *miseria hominis* predetermina al ser humano en una existencia sin posibilidad de elección y llena de sufrimientos¹⁹. Para Vives, el ser humano es un “mundo en pequeño” porque comprende en sí “las facultades y naturaleza de todas las cosas”²⁰. Según Pérez de Oliva, el ser humano tiene un alma semejante a Dios y un cuerpo semejante al mundo. “Vive como planta, siente como bruto y entiende como ángel. Por locuaz bien dijeron los antiguos que es el hombre menor mundo cumplido de la perfección de todas las cosas”²¹. La universalidad de la naturaleza humana deriva de su carácter intermedio (*nodus et vinculum mundi*). El dualismo entre el cuerpo y el alma está así neutralizado en una perfecta armonía, que tiene la forma de un microcosmos (*minor mundus*). En este sentido, y de acuerdo con Manetti y Ficino el ser humano, como *theosantropos*²², tiene una función universal de intérprete y mediador entre Dios y la naturaleza. Como “*microcosmum, quasi parvum mundum*”, (“un microcosmos, como un pequeño mundo”) se vuelve no sólo el centro de la Creación sino su referente último²³.

Otro ejemplo de la *scala naturae* aparece en el pensamiento de Charles de Bovelles. Entre las fuentes de inspiración del pensador francés, se puede citar el misticismo del norte de Europa²⁴ y a Ramon Llull (1232-1315)²⁵. El pensador mallorquín ya habló en efecto de cuatro elementos constituyentes del ser humano: la vegetación, la imaginación, la razón y el movimiento²⁶. En el *De Sapiente*, de Bovelles habla en este sentido del ser que se escalona entre el *esse*, el *vivere*, el *sentire*, y el *intelligere*, y el ser humano puede libremente recorrer la totalidad de estos grados ontológicos²⁷. Según Paul Magnard²⁸, esta escala no hace referencia a la continuidad de una

¹⁹ Para Bernardo de Claraval, por ejemplo, el hombre es un ser “miserable y *miserando*”, en CLARAVAL, B. (de), *Le Meditazioni Necessarie*, op.cit., p. 71.

²⁰ VIVES, J. L., *Tratado del alma* (I, XII), en *Obras Completas* (t.2), op.cit., p. 1177.

²¹ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la Dignidad del Hombre*, op.cit., p. 142

²² VASOLI, C., “Marcile Ficino et la dignité de l’homme”, op.cit., p. 76.

²³ MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, (I, 49), en LEONARD, E.R., (ed.), op.cit., p. 30 ; (II, 36), op.cit., p. 57 y (III, 48), en op.cit., p. 93. FICINO, M., *De Triplici Vita*, ed. de Impr. Venitiis, Omnisys, 1498, en: <http://bit.ly/FicinoDeTripliciVita>. (Última consulta: 07.05.11)

²⁴ Particularmente la *Teología mística* de J. Ruybroeck: “Introduction” de BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., p. 31.

²⁵ FAYE, E., “De la Dignité de l’Homme selon Charles de Bovelles”, op.cit., p. 139.

²⁶ LLULL, R., *Felix o Maravillas del Mundo*, (VIII, 54), en *Obras Literarias*, BAC, Madrid, 1948, p 47.

²⁷ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. I y XXIV), pp. 57 y 171-172. Tres ilustraciones aparecen en las páginas 62 y 63.

²⁸ MAGNARD, P., “Introduction” de BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., pp. 4-5. El autor indica que la obra de Charles de Bovelles fue publicada por primera vez en 1510 y luego solamente en 1927 como apéndice a la obra de Ernst Cassirer, *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento* (ya citado).

emanación - como en Aristóteles frente a la plenitud platónica²⁹ - sino a la posible ascensión individual hacia la racionalidad. Se genera entonces una “ontología escalaria”, jerarquizando diversos niveles de inteligibilidad. En el último grado, el ser humano se vuelve el *studiosus Homo*, que se reúne con la naturaleza, la edad y la virtud³⁰. Siendo un *minor mundus*, es decir, un microcosmos, es también hijo e imitación del gran mundo del universo³¹.

Ágnes Heller se refiere precisamente a Charles de Bovelles para ilustrar esos cuatro grados ontológicos. La profesora húngara considera que el filósofo-matemático francés pretende conciliar la dinámica macrocosmos-microcosmos con la conservación de la “sustancia específica del hombre”. Así, aparecen nuevas posibilidades de autodeterminación del individuo: “El hombre ya no es hombre entonces, sino «hombre humano» (*homo homo*). El *homo potentia* se torna *homo in actu*, el *homo ex principio* se convierte en *homo ex fine*, y el *homo ab natura* en *homo ab intellectu*”³². Con otras palabras, dicha antropología que se fundamenta a partir de la noción de microcosmos, sirve de justificación “natural” para la defensa de la libre actividad racional y moral del ser humano. La indeterminación existencial del ser humano, se vuelve el fundamento de su autodeterminación individual. Además, la relación entre esos dos parámetros (*scala naturae* y microcosmos), permite introducir otro principio: el conocimiento de sí mismo. De Bovelles considera que el ser humano está en el centro del mundo y es como tal el “espejo” de todo el universo siendo “la más alta e importante criatura del mundo sensible”³³. Por tanto, y como “universo transparente” debe esforzarse a conocerse a sí mismo³⁴.

Una misma argumentación aparece en Nicolás de Cusa (1401-1464) y su *Docta Ignorancia* (1440). Asimila la naturaleza humana a una naturaleza intermedia, de ahí su supuesta superioridad sobre cualquier otra obra de la Creación. Posee la naturaleza sensible y la naturaleza

²⁹ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, Londres, 2001, pp. 55-58.

³⁰ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. IV), op.cit., pp. 74-75.

³¹ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.VIII), op.cit., p. 99-101.

³² HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, trad. de J-F. Ivars y A. Prometeo Moya, Península, Hospitalet del Llobregta, 1980, p.393.

³³ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XXVI), op.cit., pp.177-183.

³⁴ Bovelles habla del hombre como “*vinculum, coherentia et connexio*”, en BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XX), op.cit., p. 155 y luego le califica de “*anima mundi*”, en (Cap. XXI), op.cit., p. 161-163. Véase también el Cap. XXIV, op.cit., p. 173.

intelectual, “construyendo todo lo universalmente dentro de sí” y es así un “pequeño mundo”³⁵. Más incluso: el ser humano sería un “segundo Dios” porque es capaz de acceder a la verdad cuando aprende a conocerse a sí mismo. Con este último planteamiento, según Kurt Flasch, de Cusa desplazaría la reflexión sobre lo humano, trasladándola hacia una reflexión sobre la naturaleza del intelecto y su capacidad para asemejarse al intelecto divino³⁶. En realidad, dicha idea está ya presente de forma incipiente en el principio delfico originario (el *gnôthi seauton*): el conocimiento de sí depende primero del acceso a las leyes que rigen el *kosmos*³⁷. Como resume Michel Foucault, dicha fórmula originaria fundamenta las relaciones entre el sujeto y la verdad³⁸. Este planteamiento es relevante para entender la idiosincrasia antigua: la cuestión del ser se definía a través de una cosmogonía, es decir, mediante una reflexión y un consentimiento sobre el lugar y la condición del individuo en el mundo. La modernidad, al contrario, se interesa por la construcción de la identidad personal, lo que implica, al contrario, la idea de un individuo “separado” del mundo que le rodea³⁹. En este sentido, la interpretación de Cassirer es interesante cuando comenta esta definición: “como símbolo, como imagen de la naturaleza, el hombre tanto se relaciona con esa naturaleza como se distingue con ella. La abarca en sí mismo sin que por ello deba anegarse en ella; contiene todas las fuerzas de la naturaleza y aun una más, específicamente propia: la de la *conciencia*”. Por tanto, “si este pensamiento pretende por un lado que el yo del hombre se entienda partiendo del mundo, por otro, tal pretensión lleva implícita la exigencia de que el auténtico y verdadero conocimiento del mundo sólo puede cumplirse por medio del autoconocimiento”⁴⁰. En realidad, para los humanistas, el autoconocimiento puede lograrse primero mediante el conocimiento del mundo, y no lo contrario. El objetivo del discurso de la *dignitas hominis* consiste en rebatir el argumento de la *miseria hominis* que pretendía demostrar la imposibilidad por parte del ser humano de acceder a la verdad. En este sentido, para Bernardo de Claraval, en la medida en que Dios es el origen y el fin de la existencia, ésta se vuelve

³⁵ CUSA, N., (de), *La Docta Ignorancia*, (III, 3), op.cit., pp. 150-151.

³⁶ FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003, pp. 111 y 112.

³⁷ Véase por ejemplo SÉNECA en la “Carta LXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill & Ferro, Planeta, “Clásicos Universales”, Barcelona, 1989, p. 154

³⁸ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del Sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, Akal, Madrid, 2005, p. 15.

³⁹ ONFRAY, M., *Contre-Histoire de la Philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'Archipel Pré-Chrétien*, Frémeaux & Associés, 2005, (11 Discos Compactos), CD núm. 1, pistas 2 y 3, “La Question de l'Être chez les Grecs” y “La Question du Devenir”.

⁴⁰ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., pp. 143 y 146.

necesariamente incomprensible para el ser humano⁴¹. Según Lotario de Segni, la inteligencia es un mal: el ser humano la utiliza para dañar a sus semejantes e incluso para rivalizar con Dios⁴². Al contrario, la *dignitas hominis* confiere al conocimiento una nueva legitimidad, tanto en la facultad sobre la cual se apoya (la razón) como en los objetivos que persigue. Así, por un lado, la actividad racional no compite con la fe, sino que la complementa. Al pretender conocer el mundo, el ser humano no demuestra su arrogancia, sino que pretende reunirse con Dios. Por otro lado, se persigue tres objetivos: el conocimiento de sí mismo, el conocimiento del mundo y el conocimiento de Dios. Cada uno de esos ámbitos están conectados entre sí, pero siguiendo un orden particular: gracias al conocimiento del mundo, el ser humano puede pretender conocer a Dios y, como consecuencia, conocerse sí mismo. Se trata de una argumentación ingeniosa ya que permite buscar un equilibrio entre, por un lado, la omnisciencia, la omnipresencia y la omnipotencia divinas (con su misterio inherente) y, por otro, la legitimidad de la actividad humana de tipo racional y moral. La razón no puede conocer directamente a Dios, sino sólo mediante el conocimiento previo del mundo. A diferencia de la *miseria hominis*, que consideraba que el ser humano podía acercarse a Dios solamente a través del amor, la penitencia y la humildad, es decir, mediante un tipo de introspección ascética, la *dignitas hominis* rehabilita la inmanencia de la existencia humana frente a la trascendencia. Con otras palabras, la inmanencia, la existencia humana terrenal se vuelven una manifestación de la trascendencia divina. Esta rehabilitación es aún más obvia cuando, por ejemplo, de Cusa señala que la felicidad del ser humano se encuentra en esta misma capacidad para determinar y decidir sobre su destino, y encarnar el grado (ontológico) que quiera ser⁴³. Este último planteamiento parece recurrir igualmente a otro principio fundamental de la filosofía clásica, adaptado al contexto renacentista. Se trataría en efecto del “convertirse en lo que se es”, base de la idiosincrasia antigua, donde la felicidad y la libertad dependen primero de la aceptación por parte del sujeto de su lugar dentro del orden general del mundo⁴⁴. En el Renacimiento, se amplía la libertad individual: sigue consistiendo en la aceptación de su lugar dentro del mundo pero también, y aquí se encuentra la

⁴¹ CLARAVAL, B., (de) *Le Meditazioni Necessarie*, cit., p. 18.

⁴² SEGNI, L., (de), *Il Disprezzo del Mondo* (I, 8), cit., p. 43.

⁴³ Para unos matices véase LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 88-92, aunque no estudia propiamente esta temática en el Renacimiento.

⁴⁴ Véase PÍNDARO, *Pítica* (2, 72): “¡Sé tal cual tú has aprendido a ser!” en *Obra completa*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1988, p. 157.

novedad respecto de la Antigüedad, en la posibilidad misma de elegir dicho lugar y progresar hacia el peldaño espiritual más alto.

Según Gentile, estos planteamientos coinciden perfectamente con el propósito del humanismo: el punto de vista *humano* se vuelve el punto de vista *natural*. Ambos se confunden, pero a la vez, se amplía el horizonte de la naturaleza⁴⁵. Se puede complementar esta última reflexión afirmando que dicha ampliación deriva de dos procesos complementarios: el conocimiento de la naturaleza (mediante la *scala naturae*) y la humanización de la naturaleza (mediante la idea de microcosmos). Además, esos dos procesos podrían ser esenciales para entender la construcción del concepto de dignidad humana. En efecto, según Francisco Rico, “la mención de los diversos grados de la *scala naturae* presentes en el hombre se diría singularmente oportuna: subamos por ella hasta un cierto punto y llegaremos al hombre como universo pequeño; ascendemos otro peldaño y lo veremos vuelto retrato de Dios, sí, pero precisamente en tanto microcosmos de todas las perfecciones. Ambos niveles hablan a favor de la dignidad humana y ambos se suponen mutuamente”⁴⁶. Para entender mejor cómo ambos niveles han podido suponer unos fundamentos necesarios para la dignidad humana, se puede acudir a las dos dimensiones básicas que han construido históricamente este valor. En efecto, según Gregorio Peces-Barba, dicha noción y el humanismo moderno en general, se apoyarían en la consideración del ser humano como “centro del mundo” y como “centrado en el mundo”. De acuerdo con la primera dimensión, la dignidad del ser humano deriva de su superioridad ontológica sobre los otros seres. De acuerdo con la segunda, el ser humano aprende a desarrollar su libertad en su existencia mundanal y secularizada⁴⁷. Ahora bien, la idea de microcosmos, que celebra la superioridad del ser humano y lo define como “cópula del mundo”, podría efectivamente conectarse con esta idea del ser humano como “centro del mundo”. El principio de *scala naturae*, como vimos, integra al ser humano en el conjunto de la naturaleza y podría nutrir esta idea del ser humano definido como “centrado en el mundo”. Además, el marco conceptual de la *scala naturae* tiene como propósito construir (aunque ilusoriamente) una incipiente libertad en la

⁴⁵ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 18. Por esta razón, Gentile no quiere asimilar directamente el Renacimiento con el humanismo, entendiendo este último término como este punto de vista estrictamente humano.

⁴⁶ RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, op.cit., p. 132.

⁴⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La Dignidad de la Persona Desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2003, pp.12-13.

autodeterminación individual, fundamento necesario para una futura sociedad moderna, abierta y secularizada.

B. La libertad de determinar su naturaleza

A partir de la consideración del ser humano como microcosmos y su posibilidad de evolucionar a través de los diversos grados ontológicos, se le reconoce la libertad de escoger y modelar su propia naturaleza. Su dignidad deriva no solo de esta posibilidad, sino también de su capacidad para acceder al último peldaño de la evolución espiritual, es decir, Dios. Por otro lado, el discurso de la *dignitas hominis* se enfrenta a otros renacentistas que, sin defender la *miseria hominis*, consideran que dicha libertad sigue siendo una manifestación de la arrogancia del ser humano y debe, por tanto, ser moderada en sus pretensiones.

1. Una libertad proteica

En unas consideraciones sobre la dignidad humana en el pensamiento renacentista, Javier Ansuátegui indica que la libertad se convierte en la “principal nota distintiva del ser humano”. En efecto, “el hombre se crea a sí mismo, desarrollando las capacidades que se encuentran dentro de él”⁴⁸. Pico della Mirandola quiere apoyarse en la concepción del ser humano como microcosmos para demostrar esta libertad. Es más: considera que se debe superar esta imagen del hombre como “*Anima Mundi*” para poder entender su verdadera dignidad. Constata que todas las culturas y religiones “admiran” al ser humano pero de manera equivocada. También, admite que la fuerza de la razón y de la inteligencia son características importantes de la dignidad del ser humano pero no constituyen su fundamento último. Incluso, la consideración del hombre como “cópula del mundo” no sería suficiente para fundamentar su dignidad, aunque el mismo lo había hecho, como vimos, en el *Heptaplus*. En la *Oratio*, el pensamiento de Pico evoluciona en la medida en que descarta esta definición del ser humano como base exclusiva de su dignidad. Empieza a formular

⁴⁸ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., p. 85.

su respuesta planteando el relato de la Creación, siguiendo el Génesis y el *Timeo* de Platón⁴⁹. Después de haberlo creado todo, le faltaba a Dios un ser capaz de admirar su obra, es decir un “contemplador del universo”⁵⁰. El “supremo Artesano”, se dirige así al ser humano:

No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz propia, ni un oficio peculiar, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desee para ti, esos los tengas y poseas por tu propia decisión y elección. Para los demás, una naturaleza contraída dentro de ciertas leyes que les hemos prescrito. Tú, no sometido a cauces algunos angostos, te la definirás según tu arbitrio al que te entregué⁵¹

De este modo, el ser humano no tiene una naturaleza definida lo que le permite ser este “contemplador” de Dios. Debe admirar y ser admirado, volviéndose el paradigma de todo lo que merece admiración⁵². La única condición a la que está sometido es precisamente la “ausencia de condiciones”⁵³. Su libertad consiste en su capacidad para modelar su destino y autodeterminarse según su voluntad. Se trata de una definición moderna de la libertad individual y de una diferencia radical con el pensamiento antiguo. En efecto, y como ejemplo, cuando Aristóteles se refiere a la *scala naturae*, considera que “(...) a los libres les está permitido hacer muy pocas cosas a su antojo, más bien todas o la mayoría de sus acciones están ordenadas, mientras que los esclavos y los animales colaboran poco al bien común y muchas veces actúan a su antojo”⁵⁴. En esta perspectiva, la libertad individual depende, como ya hemos apuntado, de la comprensión y del sometimiento a una cosmogonía. En resumen, el ser humano es libre si actúa dentro de ciertas leyes. Al contrario, la libertad en su acepción moderna, y tal como aparece (de forma incipiente) en el texto de Pico della Mirandola, se fundamenta en la capacidad de determinarse a sí mismo, y fuera de cualquier tipo ley que vendría definir una cosmogonía. Una de las consecuencias de este

⁴⁹ Véase por ejemplo PLATÓN, *Timeo*, (27a) y (33b) op.cit., pp. 170 y 176.

⁵⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (2), op.cit., pp. 104-105.

⁵¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (2), op.cit., p. 105.

⁵² BOULNOIS, O., “La Dignité de l’Image ou l’Humanisme est-il Métaphysique?”, op.cit., p. 109.

⁵³ GARIN, E., *L’Umanesimo Italiano*, op.cit., pp. 123-124: “L’Uomo Non ha Che una Condizione: l’Assenza di Condizioni, la Libertà”. También, GENTILE, G., “Il Concetto dell’Uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 59.

⁵⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica* (1075a19-22), op.cit., p. 498.

planteamiento consiste en dejar de equiparar la fortuna con la providencia, para que el ser humano pueda precisamente recurrir a sus poderes creadores⁵⁵. El destino no puede, en este sentido, aplastar al ser humano y su libertad. Aunque no use la palabra “*libertas*” - porque tendría en su época un sentido estrictamente político⁵⁶ - Pico della Mirandola parece intuir las consecuencias modernas de su significado. El ser humano es libre porque su naturaleza no está predefinida, y el mundo entero puede pertenecerle. Puede conocerlo sin límites y conocerse a sí mismo. La libertad humana es así tanto externa como interna, y en ambos sentidos, parece infinita⁵⁷. En la medida en que el ser humano posee una naturaleza indeterminada, puede libremente escoger lo que quiere devenir:

Te coloqué en el centro del mundo, para que volvieras más cómodamente la vista de tu alrededor y miraras todo lo que hay en ese mundo. Ni celeste, ni terrestre te hicimos, ni mortal, ni inmortal, para que tú mismo, como modelador y escultor de ti mismo, más a tu gusto y honra, te forjes la forma que prefieras para ti. Podrás degenerar a lo inferior, con los brutos; podrás realzarte a la par de las cosas divinas, por tu misma decisión⁵⁸.

Pico della Mirandola se inspira tal vez en Cicerón, cuando éste consideraba que el individuo podía acabar y perfeccionar la “escultura humana”, gracias al estudio de las *humanitas*⁵⁹. De cualquier modo, al considerar que el ser humano puede ser el modelador y el escultor de sí mismo, se le reconoce no sólo la libertad de poder decidir sobre su destino sino también la de equivocarse y evolucionar. Según Gaétan Daoust⁶⁰, “el hombre no es, vuelve a ser”, constituye el leitmotiv que atraviesa todas las conciencias del Renacimiento y, por tanto, se

⁵⁵ SKINNER, Q., *Los Fundamentos ...*, op.cit., p. 120.

⁵⁶ Al final del siglo XV, la libertad que inspira a los humanistas italianos es la libertad política, con la lucha desde el siglo XII, de las Comunes italianas contra el Imperio. Reivindicar la libertad es reivindicar la independencia de su ciudad contra la hegemonía del Imperio, y luego de la Iglesia, de la monarquía angevina, de los señores de la Italia septentrional. Implica la libertad en el sentido de ser libre de toda intervención externa como la idea de mantener una constitución libre según la cual todo ciudadano puede participar en los negocios del gobierno: SKINNER, Q., *Los Fundamentos ...*, op.cit., pp. 43 ss. y 99 ss.

⁵⁷ PASTINE, D., “Pic de la Mirandole. La liberté: Absence de Conditions ou *Ratio* Pédagogique”, en MAGNARD, P. (coord.), *La Dignité de l’Homme*, Honoré Champion Éditeur, París, 1995, p. 96.

⁵⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., pp.105 y 106.

⁵⁹ CICERÓN, M. T., *Del Supremo Bien y del Supremo Mal* (IV, 34-35), op.cit., p. 245 y *Sobre la República* (I, 28), trad. de J. Guillén, “Clásicos del Pensamiento”, n.º 20, Tecnos, Madrid, 1992, p. 21.

⁶⁰ DAOUST, G., “Entre la Mort de Dieu et le Triomphe de la Science : un Homme en Quête d’Identité”, *L’Agora*, vol 1, nº 3, décembre 1993. Disponible en : <http://bit.ly/Daoust> (Última consulta: 07.05.11)

opone fundamentalmente al “convertirse en lo que se es” de los antiguos. Se puede incluso considerar que dicho planteamiento será implícitamente reinterpretado por el existencialismo (secularizado) de Jean-Paul Sartre, cuando éste escribe:

El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace (...). Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que haya proyectado ser. No lo que quiera ser⁶¹.

Jean-Paul Sartre fundamenta la dignidad del ser humano en su capacidad para elegir y proyectarse según la naturaleza que haya elegido. A diferencia de los animales, disfruta de una absoluta libertad para definirse a sí mismo, planteamiento que ya aparece en Pico della Mirandola y en la mayoría de los humanistas del Renacimiento. De hecho, el mismo Sartre pretende demostrar precisamente que el existencialismo es un humanismo. Celebra el valor del individuo inspirándose en el humanismo renacentista, depurando dicha corriente de sus dimensiones religiosas. Como resume Giorgio Agamben⁶², esta consideración del ser humano, como ser capaz de definirse libremente a sí mismo, hace que no tenga una naturaleza propia y que esté “en suspenso entre lo celestial y lo terrenal”. Sin embargo, este suspenso es solamente la primera parte del proceso y no la finalidad. Es la condición y no el objetivo. Así “suspendido”, el individuo no sufre ningún determinismo y su libertad puede ejercerse perfectamente en el mundo y sobre sí mismo. En efecto, según Pico della Mirandola, la libertad del ser humano deriva de la posibilidad que tiene para elegir lo que pretende ser, en un universo ilimitado de posibilidades,

⁶¹ SARTRE, J.P., *El Existencialismo es un Humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1999, pp. 31-32.

⁶² AGAMBEN, G., *L'Ouvert. De l'Homme à l'Animal*, trad. de J. Gayraud, Seuil, “Rivages”, París, 2002, p. 48.

sin que una ley externa y heterónoma venga coaccionarle. En resumen, la dignidad del ser humano deriva de su naturaleza que le permite ser lo que quiere ser⁶³.

Reencontramos los mismos planteamientos en otros humanistas y en particular en Vives, para quien Pico della Mirandola ha sido una importante fuente de inspiración⁶⁴. En la *Fábula*, donde Júpiter presenta al hombre a los otros dioses a lo largo de una obra de teatro, la excelencia de la naturaleza humana deriva de su carácter indeterminado y de su mutabilidad. En el llamado “teatro del mundo”, el ser humano puede interpretar cualquier personaje. Con su máscara participa de la inmortalidad y la sabiduría de Júpiter, pero cuando se deja vencer por las pasiones, puede ser idéntico a las fieras e incluso, asemejarse a la vida vegetativa, saltando luego y sin transición a la vida intelectual. En este papel, se vuelve propiamente un humano, cuya característica más relevante es la sociabilidad⁶⁵. Además, el ser humano puede superar su misma naturaleza, identificándose perfectamente con lo divino. En efecto, en el último papel que interpreta, revela un “ingenio más que humano” guiado por una “mente sapientísima”, de tal manera que los dioses se maravillan por ver en el hombre al “fabuloso y multiforme Proteo”. Después de una ovación frenética, le piden que se sienta con ellos en los escaños y que “más que actor fuese espectador”⁶⁶. Cuando los dioses se dan cuenta de que el hombre es semejante al propio Júpiter, lo reciben con un “silencio admirativo”, siendo su naturaleza “gemela” a la divina. Le acogen entonces como un “hermano”, un “conciudadano” hartándose incluso de besar su propia imagen y la de su padre⁶⁷. Vives señala particularmente al final de la *Fábula* que la máscara - símbolo de esta naturaleza - es un atributo divino⁶⁸. Por esto, lo que realmente ensalza en el ser humano, no es tanto su indeterminación sino su posibilidad de elección, invención y mejora, para que pueda hacerse digno de su Creador y coincidir con su origen⁶⁹. Los dioses

⁶³ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre* (2) y (3), op.cit., pp. 105 y 107. Se trata de un planteamiento que se diferencia aquí de las ideas de Sartre, como acabamos de ver, en relación con el texto citado.

⁶⁴ Véase en este sentido KRISTELLER, P. O., *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1971, p. 385. RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, op.cit., p. 123. Habría tres coincidencias entre Pico y Vives: 1) el uso de la metáfora del *teatrum mundi*; 2) la insistencia en el rasgo proteico del hombre 3) La proclamación de la universalidad y de la versatilidad del hombre.

⁶⁵ “tratábase con los otros ciudadanos., mandaba y obedecía a su vez, cuidadaza con los otros de todo cuanto se refería a las costumbres y utilidades públicas y en todo se mostraba ciudadano urbano y compañero leal”, VIVES, J.L., *Fábula del hombre*, op.cit., p. 539.

⁶⁶ VIVES, J.L., *Fábula ...*, op.cit., pp. 539-540.

⁶⁷ VIVES, J.L., *Fábula ...*, op.cit., pp. 540 y 541.

⁶⁸ VIVES, J.L., *Fábula ...*, op.cit., p. 542.

⁶⁹ SERES, G., “La *Fábula de Homine*, de Juan Luís Vives, en su tradición”, op.cit., pp. 15-16.

reconocen este rasgo, e incluyen al ser humano como miembro de su círculo: se le viste de la “pretexta de púrpura” como los otros dioses, participa del banquete, y se confunde incluso con los dioses principales⁷⁰. Así, tanto Vives como Pico della Mirandola - y tal como hizo Ovidio en sus *Metamorfosis*⁷¹ - definen al ser humano de “camaleón”, “pulpo”, “Proteo”, para referirse a su naturaleza “transformadora de sí misma (...) multiforme y mudadiza”⁷². Pico della Mirandola, como *Princeps Concordiae*⁷³, es decir, desde un sincretismo religioso, defiende esta idea recurriendo a diversas fuentes del saber (fuentes clásicas, cristianas, hebreas, árabes y herméticas)⁷⁴, en su intento para conciliar los diversos pensamientos de la historia de la humanidad⁷⁵. La referencia al mito de Prometeo no es un caso aislado sino que el pensamiento renacentista recurre a menudo a esta figura⁷⁶. La sustituye a la imagen del Adán pecador, con el fin de superar su concepción original y comunicar con mayor decisión la actividad autoformadora del ser humano. Se supera la versión clásica puesto que son los seres humanos los que se otorgan sus propios poderes. Sin embargo, se puede encontrar un posible precedente a esta idea en el teatro de Sófocles y precisamente en *Antígona* cuando se califica al ser humano de *deinos*, es decir de “asombroso” o “terrible”. Domina el mundo gracias a su razón y sus artes, y también porque “se enseñó a sí mismo el lenguaje y el alado pensamiento”⁷⁷. Para Cornelius Castoriadis⁷⁸,

⁷⁰ VIVES, J.L., *Fábula del hombre*, op.cit., p. 542.

⁷¹ OVIDIO, N. P., *Metamorfosis*, (VIII, 725-753), op.cit., pp. 196-197 y 499-501.

⁷² PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre* (2): “No sin razón dijo Asclepio ateniense que el hombre, en razón de su naturaleza mudadiza y transformadora de sí misma, era representado por los relatos místicos por Proteo” (p. 106); “El mismo se forja, se fabrica y transforma en la imagen de todas carne, en la hechura de todo ser creado. Por ello escribe Evantes Persa (...), que el hombre no tiene de por sí y por nacimiento una figura propia, sí muchas ajenas y advenedizas (...), es decir, el hombre, animal de naturaleza multiforme y mudadiza” (op.cit., p. 107).

⁷³ Vid. DULLES, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1941.

⁷⁴ COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, (V): “La forma de la humanidad es multiforme y variada: al descender de la asociación con la forma más elevada (...), establece muchos vínculos con todas las demás formas y, por necesidad los establece con casi cualquier cosa. A partir de aquí, aquel que se ha unido a los dioses con divina piedad, sirviéndose de la mente que le vincula a los dioses, alcanza casi la divinidad. Y aquel que se une a los demonios alcanza su condición. Son humanos aquellos que se contentan con la posición intermedia de su género (...),” (op.cit., p. 202).

⁷⁵ En cuanto a su deseo de conciliar y unificar esos saberes, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (17-31), op.cit., pp. 125-140, donde Pico celebra las diversas aportaciones filosóficas al conocimiento humano.

⁷⁶ Por ejemplo véase BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. VIII), op.cit., p. 97.

⁷⁷ SÓFOCLES, *Antígona* (v.332-341), en *Tragedias*, trad. de A. Alamnillo, Gredos, Madrid, 1998, pp. 261-262.

⁷⁸ CASTORIADIS, C., *Figures du Pensable*, Seuil, “La couleur des idées”, París, 1999, p. 28. “Est *deinos* celui qui provoque à juste titre la terreur, la peur, la frayeur-terrible, terrifiant, dangereux”.

el ser humano no ha recibido la enseñanza de un Prometeo (como en Esquilo, por ejemplo)⁷⁹ sino que él mismo se ha otorgado sus propias dotes. Con una esencia que deriva de una autocreación, el ser humano se concibe a sí mismo en su propia autonomía. “Nada es más *terrible* que el hombre” y se distingue de los restantes seres que son lo que son en función de sus naturalezas respectivas y no pueden salir de dicha esencia. El discurso de la *dignitas hominis* recupera esta visión del ser humano-prometeo, porque permite contradecir y neutralizar cualquier determinación externa, material o espiritual⁸⁰.

Por otro lado, Pico della Mirandola introduce una novedad esencial a la hora de definir la dignidad del ser humano: invierte el problema de la relación individuo/especie. En la *Oratio*, la *magna obra* de la Creación se completa cuando “decretó el fin el supremo Artesano que, ya no podía darse nada propio, fuera común lo que en propiedad a cada cual se había otorgado”⁸¹. Pico perfilaría aquí la diferencia entre, por un lado, la relación especie/individuo en el mundo animal y, por otro, en el seno de la humanidad. Las características de la especie animal son iguales a las del individuo; el animal es el representante directo de la especie a la que pertenece. Los animales, “traen consigo de su madre lo que han de poseer” y los ángeles “fueron lo que han de ser por eternidades sin término”, en referencia al Salmo (8.3) y también al *Asclepio*⁸². Por el contrario, el ser humano es superior a los ángeles y a las otras inteligencias porque, participando de su perfección, contiene todas las otras esferas que se encuentran en los grados ontológicos inferiores. No obstante, el “gran milagro” del ser humano no deriva de su consideración como “cópula del mundo”⁸³. Su dignidad viene de su propia y singular libertad que deriva de esta misma condición. En efecto, no existe en el ser humano esta coincidencia entre especie e individuo. Lo humano es lo que representa la especie en su conjunto y las facultades del individuo no coinciden en sí con las facultades de la especie, de ahí su libertad ontológica. Por esas razones, Gentile define el pensamiento de Pico della Mirandola de “idealismo cristiano” en

⁷⁹ ESQUILO, *Prometeo Encadenado*, op.cit., p. 320.

⁸⁰ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., pp. 127 y 154. Pico se opone en particular en este sentido a la astrología, para celebrar la autonomía y la fuerza creadora del hombre. Sobre este tema, WEIL, E., *La Philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie*, Vrin, París, 1986.

⁸¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (2), op.cit., p. 105.

⁸² PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., pp.105-107. En cuanto al Salmo (8.3): “Lo hiciste poco menos que un dios, lo coronaste de gloria y dignidad; le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies”, *Nueva Biblia Española*, op.cit., p. 1165.

⁸³ Es decir, como hemos dicho, como “microcosmos elemental”, ALLERS, R., “Microcosmus ...”, op.cit., p. 321.

oposición al “idealismo griego”, porque el primero otorgaría al ser humano una actividad creadora, que no existiría en el segundo⁸⁴. En un mismo sentido, según Cassirer, Giovanni Pico della Mirandola seguiría en realidad el concepto de microcosmos de Nicolás de Cusa, y no fomenta la dignidad del ser humano en su puesto en el cosmos, sino en su poder de creación ilimitada⁸⁵. Se trataría de una “pura fuerza creadora” que inauguraría incluso el *pathos* del pensamiento moderno⁸⁶. Para Karine Safa, dicha definición de la libertad puede solamente plasmarse en el mundo concreto, es decir en la conciencia de la “infinita plasticidad” de la naturaleza humana. Más incluso: anticiparía el desarrollo del “faustismo” en Occidente⁸⁷. Las interpretaciones de Cassirer y Safa exageran consciente o incontinentemente la definición de la libertad humana e individual por parte de Pico della Mirandola. En efecto, no tienen en cuenta el estricto marco espiritual y teológico en el cual ésta debe plasmarse. Esta observación demuestra, en este sentido, cómo las interpretaciones contemporáneas, elaboran y reconstruyen ideas previas, con el fin de justificar concepciones morales actuales (tales como la dignidad o la libertad en sus acepciones modernas).

En resumen, el discurso de la *dignitas hominis* se fundamenta en una libertad proteica y camaleónica, lo que puede coincidir indirectamente con las trayectorias biográficas de muchos humanistas, tales como Pico della Mirandola: pasión de saber y abarcarlo todo, sin adscribirse a ninguna escuela ni autor particular⁸⁹. El ser humano aparece entonces como un Hércules cuya virtud máxima ha de ser la de quebrar las ataduras que le impiden hacerse a sí mismo, mediante los míticos doce trabajos del semi-dios. Esos trabajos aparecen de hecho simbolizados en Pico della Mirandola con la metáfora de la “escala de Jacob”⁹⁰, gracias a la cual el individuo puede ascender al cielo. Entonces, “entrenados e instruidos”, gracias a la filosofía moral, los hombres

⁸⁴ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano ...*, op.cit., p. 76.

⁸⁵ En realidad Pico se refiere al “microcosmos antropocéntrico”, ALLERS, R., “Microcosmus ...”, op.cit., pp. 322-323.

⁸⁶ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., pp. 113-114 y 154.

⁸⁷ SAFA, K., *L'Humanisme de Pico de la Mirandole...*, op.cit., pp. 74-75.

⁸⁹ Pico recorre entre 1479 y 1489 todo el norte de Italia y Francia hasta París, peregrinando por los más grandes centros del saber. En Italia, se forma en Bolonia, Ferrara, Padua y por supuesto Florencia donde forma parte, junto a Ficino y Poliziano de los humanistas florentinos. Al respecto, consultar la “Introducción”, en PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 15 y ss.

⁹⁰ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., p.111. Ya semejante imagen surge en la descripción de los centros de la nueva ciencia que son las grandes escuelas internacionales: Bolonia, Chartres y París, “escalera de Jacob levantada hacia al cielo”, según Juan de Salisbury en DENIFLE., H. & CHATELAIN E., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, (t.1), París, 1889, pp.18-19.

pueden “avanzar debidamente de peldaño en peldaño” y descansar en la felicidad teológica⁹¹. Al evocar “la escala de Jacob” con rememoraciones profanas y sagradas, y como ascensión del ser humano, Pico contempla en el último peldaño la unidad con Dios⁹². Allí, los individuos pueden por fin alcanzar la paz, puesto que mientras que no se conformen con la Teología, su doble naturaleza, genera discordias en sus almas⁹³. La paz filosófica consiste en una paz mundanal y universal, porque el ser humano se vuelve un Dios en la tierra: no roba el trono de Dios sino que es similar a él. Es un “ser puro” capaz de participar de todas las esencias⁹⁴. Esta visión de la unidad divina, como en Ficino, tiene una fuerte connotación neoplatónica, y ello mediante esta insistencia en dicha búsqueda de la unidad con lo divino⁹⁵. La libertad inicial del ser humano consiste en esta posibilidad ontológica de elegir su naturaleza. Se contempla al ser humano desde una naturaleza indeterminada y se pretende conferirle, a partir de su definición como microcosmos, una libertad proteica e infinita. Alcanza entonces una libertad moral que consiste en asemejarse a Dios. Es esta semejanza, esta *Imitatio Dei*, en el último grado ontológico de la *scala naturae*, la revela la verdadera dignidad del ser humano entendida como excelencia.

2. La *Imitatio Dei*

Gracias al marco de la *scala naturae*, el ser humano puede ejercer su libertad y disfrutar del grado ontológico que haya elegido. No obstante, el grado más alto, es decir, la unidad con lo divino, debe aparecer como el objetivo principal de su existencia. No debemos pensar que los

⁹¹ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (5), op.cit., p.111.

⁹² Aunque su concepción de unidad aparece con más claridad en *Del Ente y Uno*, dedicado a Poliziano, (Pico della Mirandola, G., *De la Dignidad del Hombre*, “Del Ente y Uno”, op.cit., pp. 157-188), también aparece en algunos pasajes de su *Oración* cuando se refiere al hombre que realiza la unidad y llegando a la consumación, descansa “con felicidad teológica en el seno del Padre, que está en lo más alto de la escala”, op.cit. (5), p.111: en op.cit., (2), p.106, Pico se refiere al hombre que se recoge con Dios “en el centro de su unidad”; op.cit., (16), p. 124, y refiriéndose a Job, insiste en que “el espíritu está en todos”.

⁹³ “Por una somos elevados a lo celeste; por la otra, somos empujados a lo bajo, lo que nos traduce él con los nombres de la discordia y amistad, o bien, de guerra y de paz”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., (6), p.112. Además, la filosofía sola no es capaz de calmar la discordia provocada por la doble naturaleza del hombre. Sólo “la Teología santísima” puede hacerlo según Pico, *De la dignidad del Hombre*, op.cit., (6), p. 113.

⁹⁴ GARIN, E., *L’Umanesimo Italiano*, op.cit., p. 125.

⁹⁵ Véase la “Introducción”, Pico della Mirandola, *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., pp. 52-56. A esta unidad divina, Pico añade la teoría unificadora de Anaxágoras y tomista de la presencia elemental del todo: BAKER, H., *The Image of Man...*, op.cit., pp. 244-245.

humanistas prescinden de Dios. Proponen una nueva espiritualidad cuyo propósito consiste en deslegitimar los dogmas religiosos. Es más, y ampliando los planteamientos de Michel Foucault, el acceso a la verdad y la práctica de la espiritualidad siguen siendo unidos en estos inicios de la modernidad⁹⁷. La utilización de los escritos herméticos en particular tiene también como propósito deslegitimar la interpretación tradicional de los textos sagrados y por tanto el poder de la Iglesia y de la escolástica. Esos textos, como ya vimos, insisten en la dignidad del ser humano, definiéndole como un “mundo en pequeño”, siendo el nexo entre el mundo material y espiritual. A continuación, veremos un pasaje, donde se destaca además, la capacidad del ser humano para desarrollar su propia espiritualidad:

(...) Dios hizo al hombre bueno y capaz de inmortalidad gracias a su doble naturaleza, divina y mortal, y de este modo Dios quiso una disposición según la cual el hombre estaba destinado a ser mejor que los dioses, formados únicamente de naturaleza inmortal y así mejores que el resto de los seres mortales (...). De esta manera, el hombre no es sólo glorificado; también es capaz de glorificar. No sólo avanza hacia Dios; también es hacedor de los dioses (...). El hombre, ciertamente, *merece admiración* como el más grande de todos los seres⁹⁸.

El ser humano sería así incluso “mejor que los dioses” en la medida en que puede, gracias a su naturaleza indeterminada, decidir, utilizando su voluntad y el conocimiento de sí mismo, de su naturaleza individual y de su destino. La superioridad ontológica del ser humano (su dignidad) deriva por tanto de la ausencia de cualquier determinismo y de su capacidad para superar cualquier limitación. Esta idea ya era presente en el pensamiento clásico cuando, por ejemplo, Séneca escribía:

Y aun puede decirse que existe una cosa en la que el sabio
aventaja a Dios: Éste debe a su naturaleza a estar exento de temor,
el sabio lo debe a sí mismo. He aquí una cosa verdaderamente grande:
tener la debilidad de un hombre y la seguridad de un dios⁹⁹

⁹⁷ FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del sujeto*, op.cit., pp. 76 y32.

⁹⁸ *Asclepio* (23), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 215.

⁹⁹ SÉNECA, L. A., “Carta LXXXV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 201.

En este texto de las *Cartas Morales a Lucilio*, Séneca concede un valor solamente al sabio (y no a todos los seres humanos) que deriva de su capacidad para luchar contra el sufrimiento (y no de la capacidad para determinar su naturaleza individual humana). El punto de encuentro con el *Asclepio* aparece, a nivel formal, en esta conexión establecida entre el valor que se concede al individuo y su capacidad para superar y neutralizar una situación inicialmente indeterminada y limitadora. Por otra parte, la definición del ser humano como “hacedor de dioses” no se refiere a una capacidad para superar a los dioses sino a los rituales que establece para nutrir su espiritualidad, y este mismo rasgo aparece como la prueba de su superioridad. Varios humanistas recuperan esta misma idea para insistir en la espiritualidad del ser humano como rasgo distintivo de su naturaleza. Vives contempla por ejemplo las diversas actividades que podrían demostrar la superioridad del ser humano sobre los animales e identifica la espiritualidad como la prueba de su singularidad y de su vínculo con Dios¹⁰⁰. Por esta razón, en *Del Socorro de los Pobres*, indica que la libertad autoformadora ha podido también ser responsable de la miseria humana. Ha sido creado como Dios, como conocedor del bien y del mal, pero su ambición para emular lo divino, “subiendo apresuradamente por una escalera sin poner atención”, ha provocado su perdición. Por culpa de su soberbia¹⁰¹, el ser humano ha invertido la “constitución humana” y se ha disuelto entre las bestias¹⁰². Vives utiliza propiamente la fórmula de pérdida de “dignidad humana” para referirse al ser humano que se asemeja a las fieras por no dejar la razón guiar su voluntad¹⁰³. Como señala Guillermo Serés¹⁰⁴, si el ser humano - dada su condición de cópula - no se hace eco de la llamada de lo alto, si no quiere responder a su origen divino o al menos, comprenderlo, degenera fatalmente, se hace bestia y no hay término medio. Con este planteamiento, nos podemos dar cuenta primero, que los mismos autores que defienden la *dignitas hominis*, contemplan también su miseria, pero sólo como una posibilidad y no como la condición propia del ser humano. El discurso de la *dignitas hominis* no es en absoluto un discurso secularizado.

¹⁰⁰ VIVES, J.L., *Fábula del hombre*, op.cit., p. 541 y *De la Concordia y de la Discordia*, op.cit., p. 82.

¹⁰¹ GUY, A., *Vives, humanista comprometido*, op.cit., pp. 91-92.

¹⁰² VIVES, J. L., *Del Socorro de los Pobres o de las Necesidades de la Humanidad*, op.cit., p. 1357.

¹⁰³ VIVES, J. L., *De la Concordia y de la Discordia*, op.cit., p. 83.

¹⁰⁴ SERÉS, G., “La *Fábula de Homine*, de Juan Luís Vives”, en *Ínsula*, nº 674, op.cit., p. 15. Cita a San Bernardo como posible fuente de inspiración: “Y trocaron su gloria por la imagen de un buey que como hierba”, en *Cantica* (82.I.2).

Sus manifestaciones pueden ser mundanales, pero sus finalidades siguen siendo espirituales. Aparece entonces un rasgo constante en el discurso renacentista de la dignidad humana: la definición del ser humano como *Homo duplex*, es decir, un ser capaz de despojarse de sus cualidades mundanales - sin por tanto despreciarlas - para reunirse con Dios¹⁰⁵. En esta perspectiva, Manetti considera que la llamada “Visión Beatificada” llena de gloria y amor, permite traer la “alegría” propia de la dignidad y la excelencia del hombre, poniéndole frente a Dios¹⁰⁶. También, de Bovelles considera que el ser humano se realiza completamente en la Trinidad, asimilando el alma con la razón, el entendimiento con los ángeles, y el espíritu con Dios¹⁰⁷. Pico della Mirandola insiste de forma reiterada en el vínculo entre el ser humano y su origen divino¹⁰⁸, lo que demostraría que el autor de la *Oratio* no fuera sólo un orador y un poeta, sino también y ante todo un filósofo e incluso un teólogo¹⁰⁹. Las posibilidades de caer en un nivel inferior no son marcas de la dignidad del ser humano, sino referentes que permiten identificar la excelencia de otras posibilidades, que sí son dignas de la naturaleza humana. Este planteamiento vendría limitar, según Henri de Lubac, la noción de libertad entendida como indeterminación existencial¹¹⁰. Cuando Pico fundamenta la dignidad del ser humano en su libertad, considera que esta cualidad otorgada por Dios no puede ser usada de manera que desprecie las altas posibilidades que se le ofrecen. El individuo debe usar su libertad para dejar su existencia mundanal y aproximarse al supramundo divino¹¹¹. Por tanto, Giovanni Pico della Mirandola no concibe al ser humano solamente como una mente que se forja a sí misma¹¹². Por ejemplo, y en referencia a Job, cuando se refiere a los coros angélicos, considera que el ser humano debe emular especialmente la vida de los Querubines, clase de ángeles que representan el

¹⁰⁵ SOZZI, L., “*Un désir ardent*” ..., op.cit., pp.90-91

¹⁰⁶ MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 98-99.

¹⁰⁷ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap.XIII), op.cit., p. 123. También, (Cap. XXIX), op.cit., pp. 189 ss.

¹⁰⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit. (2) p.106: “Quien se aparte de la ley de Dios, se hace un bruto”; “(...) por su usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en pernicioso la saludable opción libre que nos otorgó”, o también “(...) volvemos hacia la corte supermundana próxima a la divinidad augustísima”, op.cit. (3), pp.108-109. La filosofía encuentra su perfección sólo en “el conocimiento de las cosas divinas”, op.cit. (5), p. 110.

¹⁰⁹ KRISTELLER, P. O., “Giovanni Pico della Mirandola and his Sources”, op.cit., p. 242.

¹¹⁰ LUBAC, H. (de), *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, París, 1974, p. 72.

¹¹¹ “Desdeñemos lo terrestre, despreciemos lo celeste y finalmente, dejando atrás todo lo que es mundo, volemós hacia la corte supermundana próxima a la divinidad augustísima”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, (3), op.cit., p. 108.

¹¹² DULLES, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, op.cit., p. 127.

conocimiento y la sabiduría¹¹³. Esta idea reaparece también en los escritos de Charles de Bovelles pero la rechaza tajantemente Erasmo¹¹⁴. Este planteamiento deriva de la misma *scala naturae*: la razón corresponde a la naturaleza humana y la inteligencia a los ángeles. En Pico della Mirandola, el ser humano debe buscar la concordia entre todos los seres “sublimes” creados por Dios. Se reintroduce por tanto otra forma de cosmogonía, distinta de la de los clásicos. Demuestra también cómo la idea de dignidad humana se ha construido en sucesivos marcos espirituales opuestos a los dogmas religiosos y morales.

Para llegar a este ideal espiritual, se debe conferir algo especial al ser humano, algo que su libertad innata no le proporciona. Esta libertad es demasiado humana, espontánea, para pretender lograr sola lo divino. Este planteamiento de hecho no es novedoso. Ya aparece por ejemplo en los planteamientos de la *miseria hominis* y en otros filósofos clásicos: la libertad del ser humano es demasiado poderosa y debe ser guiada para poder alcanzar el bien, y no errar hacia el mal¹¹⁵. Por tanto, y para controlar la libertad individual, se debe actualizar lo divino en la esencia del ser humano. Por esta razón, numerosos autores recurren a una cristología, con el fin de guiar al ser humano en la *scala naturae*. Como recuerda Miguel Ángel Granada, el fundamento tradicional de la dignidad del ser humano en el Renacimiento es a la vez natural y sobrenatural. En relación con el primer fundamento, que ya vimos, la dignidad es una consecuencia de la posición del alma en la jerarquía ontológica, es decir, como “cópula del mundo”. En cuanto al segundo fundamento, que tiene un estrecho vínculo con el primero, el ser humano puede elevarse solamente a través de la mediación divina, y ésta se materializa en la figura del Cristo¹¹⁶. Dicha cristología había sido en efecto negada por el discurso de la *miseria hominis*, y la *dignitas hominis* vuelve a utilizarla

¹¹³ “Todavía era preciso, para conformar nuestra vida con el ejemplar de la vida querúbea”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., p. 109; “Nosotros, pues, emulando en la tierra la vida querúbea”, *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., p.110.; “(...) codiciando esa semejanza con la vida angélica”, *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., p. 110.; “vivificados por el espíritu querúbeo”, *De la Dignidad del Hombre*, op.cit., p.111.

¹¹⁴ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XXXVIII), op.cit., p. 247. En cuanto a Erasmo, considera que “de acuerdo con el alma, somos capaces de divinidad de tal forma que podemos ir más allá de los espíritus angélicos y volvernos un solo ser con Dios”, en el *Enchiridion militis christiani*, Ed. Holborn, Munich, 1964, p. 41. Citado en CHOMARAT, J., “La dignité de l’homme selon Érasme”, en MAGNARD, P., *La Dignité de l’Homme*, op.cit., p. 64.

¹¹⁵ Véase por ejemplo, CLARAVAL, B. (de), *Traité de l’Amour de Dieu*, (Cap. II), en *Œuvres mystiques*, trad. de A. Béguin, Seuil, París, 1984, p. 31-32 y ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1141b30), op.cit., p. 277.

¹¹⁶ GRANADA, M. A., “El *Gran Milagro del Hombre* en el Platonismo del Renacimiento (de Ficino y Pico a Giordano Bruno)”, *Ínsula*, núm. 674, 2003, p. 11.

para dignificar la naturaleza humana. Antonio da Barga fundamenta la dignidad del ser humano en sus atributos divinos, constatando además que el Cristo ha llevado únicamente a los seres humanos hacia la divinidad y no a los ángeles¹¹⁷. En el *Heptaplus*, Pico della Mirandola, considera que la mediación divina, con la encarnación humana del Verbo en el Cristo, ha permitido reparar el pecado original¹¹⁸. En realidad, se inspira en de Cusa para quien la encarnación del Verbo otorga también al ser humano la perfección de todas las cosas, la redención y la remisión de todos los pecados¹¹⁹. Esta cristología reaparece igualmente en Ficino. En la *De Cristiana Religione* (1474), considera que el ser humano puede llegar a ser mejor gracias a la encarnación del Verbo en el hombre¹²⁰. Pierre de Boaistuau insiste igualmente en la encarnación de Dios, lo que demostraría su bondad y su amor hacia los hombres¹²¹. Sin embargo, debemos a Manetti, una intensificación de la cristología. Define la encarnación del Cristo como la sublimación necesaria de la grandeza del ser humano y hubiera acontecido incluso sin el pecado original¹²². Más incluso: Manetti parece invertir el relato de la Creación, cuando escribe por ejemplo que “Dios es la imagen de hombre”¹²³. Con este planteamiento, Dios se confunde perfectamente con el ser humano, y éste puede libre y fácilmente acceder a él.

Por otra otro lado, conviene comprender en este sentido los planteamientos de Pico della Mirandola en relación con su definición de la libertad del ser humano. Al principio de la *Oratio*, escribe en efecto que el ser humano despierta la envidia de todas las criaturas, y entre las cuales, se encuentran los ángeles, porque ninguna de ellas puede compartir su naturaleza tan peculiar¹²⁴. No obstante y a posteriori, considera que el ser humano debe seguir un modelo supramundanal

¹¹⁷ “*et non angelos assumpsit in divinate ser hominem, ergo mayor dignitatem un homine quam in angelo*”, DA BARGA, A., *Libellus de dignitate et excellentia humane vite* (67 v.) en TRINKAUS, CH., *In our Image and Likeness*, op.cit., p. 408.

¹¹⁸ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Heptaplus*, (V, 7), op.cit., p. 308; FICINO, M., *Della Christiana Religione*, (Cap. XV), ed. Venetiis, Ottinus Papiensis, 1500, p. 20. Consultado en versión digital en: <http://bit.ly/FicinoChristianaReligioneXV> (Última consulta: 07.05.11).

¹¹⁹ CUSA, N., (de.), *La Docta Ignorancia*, (III, 4) op.cit., p. 154.

¹²⁰ FICINO, M., *Della Christiana Religione* (Cap. XIII y XV), op.cit., pp. 18 y 20 ss.

¹²¹ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*,(250), op.cit., p. 43.

¹²² MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 76.

¹²³ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (III, 11) y (III, 47). LEONARD, E.R., op.cit., pp. 72 y 92.

¹²⁴ “¿Por qué no admirar más a los mismos ángeles y a los beatísimos coros celestiales? A la postre, me parece haber entendido por qué el hombre es el ser más dichoso, el más digno, por ello, de admiración, y cuál es aquella condición suya que le ha caído en suerte en el conjunto del universo, capaz de despertar la envidia, no sólo de los brutos, sino de los astros, de las mismas inteligencias supramundanas”, PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*. (1), p. 104.

para no despreciar su dignidad, un modelo que se plasma particularmente en un cierta clase de ángeles, los Querubines. La naturaleza indeterminada y la libertad proteica del ser humano despiertan admiración, pero su dignidad deriva del ejercicio adecuado de su libertad. La naturaleza multiforme del ser humano debe tener como objetivo la ascensión hacia el peldaño espiritual más alto:

Pero ¿a qué viene todo esto? Para que entendemos que, una vez nacidos con esta condición dicha, de que seamos lo que queremos ser, hemos de procurar que no se diga de nosotros: *Estando en honor, no lo conocieron, hechos semejantes a los brutos y jumentos sin entendimiento*, sino más bien aquello del profeta Asaph: *Dioses sois todos e hijos del Altísimo* y que por usar mal de la benevolentísima generosidad del Padre, no vayamos a convertir en pernicioso la saludable opción libre que nos otorgó¹²⁵.

Por un lado, parece que este texto se opone al “convertirse en lo que se es”, fórmula que define (en parte) las conciencias de los antiguos. No obstante, y por otro lado, cuando Pico subraya que el ser humano puede “ser lo que quiere ser”, subraya que aquél debe elegir un camino preciso, y que consiste también en una conformidad espiritual superior. La dignidad del hombre se encuentra en esta “saludable opción” que reconcilia lo humano con lo divino. En referencia al Salmo (81.6), que define a los humanos como dioses¹²⁶, Pico muestra que un alma “recompuesta y purificada” por el conocimiento de la filosofía natural, se eleva hacia el conocimiento de las cosas divinas donde reside su dignidad. Pérez de Oliva parece inspirarse en este mismo texto cuando se refiere igualmente al mismo salmo:

Porque como el hombre tiene en sí natural de todas las cosas, así tiene libertad de ser lo que quisiere: es como planta o piedra puesto en ocio; y si se da al deleite corporal es animal bruto; y si quisiere es ángel hecho para contemplar la cara del padre; y en su mano tiene *hacerse* tan excelente que se contado entre aquellos a quien dijo Dios: *dioses sois vosotros*¹²⁷.

¹²⁵ PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre* (3), op.cit., pp. 107-108 y véase RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, op.cit., p. 127.

¹²⁶ Véase la *Nueva Biblia Española*, op.cit., pp. 1217 y 1672.

¹²⁷ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., pp. 143-144.

Se define a un ser humano que ya no es el heredero del pecado de Adán, pero su pequeñez radica en que pueda emplear mal su grandeza. Pérez de Oliva contempla al ser humano como un *homo viator*, es decir, un “peregrino desterrado de su tierra”¹²⁸. Como el ser humano tiene una esencia divina, se siente como un “extraño en la tierra”¹²⁹. Por esta razón, como comenta Louis Dumont, “el mundo por el cual peregrina el cristiano en esta vida es a la vez un obstáculo y una condición para su salvación”¹³⁰. Se puede añadir que el Cristo permite colmar esta brecha entre la condición mundanal y las aspiraciones espirituales del cristiano, abriendo un camino hacia la esperanza y el progreso. Como recuerda Pérez de Oliva, al final de su obra, se debe juzgar al ser humano en función de la “grande estima que Dios ha hecho de él”¹³¹. Tanto Pico della Mirandola como Fernán Pérez de Oliva reiteran no sólo la misma dimensión ya expresada por San Agustín al comentar el mismo salmo¹³², sino también (y con ciertos matices) ciertos planteamientos aristotélicos¹³³. De hecho, según Cassirer, Pico, Ficino y Manetti representan tanto una tradición aristotélica (y a veces escolástica, lo que permite matizar la oposición entre humanismo y escolasticismo), como una corriente neoplatónica¹³⁴. A mi juicio, la tradición aristotélica se expresa en la visión antropológica del ser humano, que contiene en su alma las diversas

¹²⁸ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 143.

¹²⁹ “Que si el hombre sale llorando, no es porque sea aborrecido de la naturaleza o porque este mundo no le sirva, sino es (...) porque no se halla en su verdadera tierra”, PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 149.

¹³⁰ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, en *Ensayos Sobre el Individualismo*, trad. de R. Tusón Calatayud, Alianza, Madrid, 1987, p. 47.

¹³¹ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 165. En la versión original de su obra, Fernán Pérez de Oliva no presentaba ninguna sentencia final, dejando al lector decidir sobre la miseria o la dignidad del hombre. Se trataría de un punto de diferencia importante con los diálogos humanísticos italianos del siglo XV, y que a diferencia de los ciceronianos, lograban un consenso final. BARANDA, C., “De Pérez de Oliva a Cervantes de Salazar: homenaje y traición”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Ínsula*, nº 674, op.cit., p. 22.

¹³² “Aferrad más bien el amor de Dios a fin de que, como Dios es eterno, también vosotros permanecáis eternamente, pues cada cual es según su amor. ¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Qué puedo decir? ¿Que serás Dios? No me atrevo a decirlo por mi propia autoridad. Escuchemos las Escrituras: *Yo dije: dioses sois e Hijo del Altísimo todos* (Sal. 81, 6). *Por tanto, si queréis ser dioses e hijos del Altísimo, no améis el mundo ni lo que hay en el mundo. Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y ambición mundana que no proviene del Padre, sino del mundo*, es decir de los hombres que aman el mundo”, SAN AGUSTÍN, *Homilias sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos* (II, 14), op.cit., p. 542.

¹³³ “Si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, es razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud más excelsa, y ésta será una actividad de la parte mejor del hombre. Ya sea, pues, el intelecto ya otra cosa lo que, por naturaleza, parece mandar y dirigir y poseer el conocimiento de los objetos nobles y divinos, siendo esto mismo divino o la parte más divina que hay en nosotros, su actividad de acuerdo con la virtud propia será la felicidad perfecta”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395.

¹³⁴ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., p.114.

posibilidades del ser. La tradición escolástica podría referirse al marco religioso en el cual los humanistas fundamentan (en parte) la libertad y la dignidad del ser humano. La corriente neoplatónica se manifiesta en la búsqueda de la unidad con lo divino, mediante un crecimiento de tipo “vegetativo”, elevándose de lo terrenal hacia lo celestial¹³⁵. También, el neoplatonismo renacentista parece integrar y reinterpretar la consideración del ser humano como medida de todas las cosas, idea que ha sido particularmente defendida en Protágoras, sofista y adversario de Platón. Para este último, dicho planteamiento implicaba una relatividad del juicio inconciliable con su concepción del “mundo de las ideas”¹³⁶. Ahora esta fórmula, y desde el humanismo renacentista, permite justificar la definición del ser humano como microcosmos.

Conviene insistir en una idea fundamental para poder entender el concepto de libertad en los planteamientos que hemos visto. Para poder pensar esta libertad, se crea en la naturaleza humana un espacio cuyo carácter indeterminado (o vacío) permite conceptualizar (es decir, imaginar) la posibilidad de esta misma libertad. Esta misma posibilidad (aunque engañosa) deriva de una premisa esencial: la libertad humana se entiende como un relleno de este espacio y, por tanto, como un cierto tipo de contenido. Este relleno (por definición) no puede en sí tener un carácter exclusivamente formal. Implica en sí, y para poder ser efectivo, una dimensión material. La dimensión formal de la libertad individual en la *scala naturae* consiste en su expresión, es decir, la ascensión hacia lo divino. La dimensión material consiste en la propia metamorfosis espiritual del ser humano. A diferencia de ciertas interpretaciones contemporáneas desafortunadas, no existe en absoluto una contradicción entre la indeterminación ontológica del ser humano y su deber de ascender hacia lo divino. Al contrario, esta propia ascensión necesita de esta misma indeterminación, y esta misma indeterminación se nutre de esta ascensión individual y espiritual.

Conviene indicar que no todos los humanistas celebran la grandeza de la libertad del ser humano. Consideran que ésta revela solamente su arrogancia y su deseo de competir con Dios.

¹³⁵ Por ejemplo: “Debemos pensar que Dios nos otorgó a cada uno la especie más importante en nosotros como algo de divino, y sostenemos como absoluta corrección que aquello de lo que decimos que habita en la cúspide de nuestro cuerpo nos eleva hacia la familia celeste desde la tierra, como si fuéramos una planta no terrestre, sino celeste. Pues de allí, de donde nació la primera generación del alma, lo divino cuelga nuestra cabeza y raíz y pone todo nuestro cuerpo en posición erecta”, PLATÓN, *Timeo* (90a-b), op.cit., p. 258.

¹³⁶ Véase por ejemplo PLATÓN, *Teeteto* (152a), en *Diálogos*, (V), trad. de M^a. I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988, p. 193.

Aquellos autores no defienden en absoluto la *miseria hominis*, pero pretenden moderar las ambiciones mundanales y espirituales del ser humano. El discurso de la *dignitas hominis* celebra la libertad del ser humano pero ésta debe ser contenida dentro de ciertos parámetros espirituales. Los autores que examinaré a continuación son Michel de Montaigne y Erasmo de Rotterdam. Profundizan esta tendencia y quieren devolver una cierta humildad al ser humano para que éste pueda entender realmente su condición y su dignidad.

3. Una libertad arrogante

Algunos pensadores critican el argumento sobre el cual descansa todo el discurso de la *dignitas hominis*: legitimar las capacidades creadoras del hombre a partir de su consideración como criatura creada por Dios. Consideran que dicha visión presenta el inconveniente siguiente: el ser humano pretende rivalizar con su creador, otorgándose sus mismos poderes. Antonio de Guevara, por ejemplo, critica este planteamiento hablando de la vanidad de los hombres cuando consideran las estrellas sus propiedades y se olvidan de su condición frágil y perecedera¹³⁷. Michel de Montaigne en sus *Ensayos* (1580) y particularmente en la “Apología de Raimundo Sabunde”, se opone a la concepción renacentista de la *dignitas hominis*. Neutraliza los argumentos que hasta ahora fundamentaban la concepción tradicional de la dignidad de la naturaleza humana, es decir, entendida como superioridad sobre los animales y proviniendo de la centralidad del ser humano en la Creación:

Consideremos, pues, por el momento, al hombre solo, sin socorro ajeno, armado únicamente con sus armas, y desprovisto de la gracia y el conocimiento divino que constituyen todo su honor, su fuerza y el fundamento de su ser. Veamos cuánta constancia tiene con semejante aparejo.

¹³⁷ GUEVARA, A., (de), *Relox de Principes*, (III, XXXII): “Una de las mayores vanidades que yo hallo entre los hijos de vanidad es que se ponen a considerar las propiedades de las estrellas, la influencia de los planetas, el movimiento de los orbes, y no quieren considerar a sí mismos de la cual consideración sacarían hartos provechos, porque de ponerse el hombre a pensar en las cosas entrañas viene a olvidar las suyas propias. ¡O!, si considerásemos la corrupción de que somos formados, la inmundicia de que somos engendrados, el trabajo infinito con que nacemos, el prolixo discurso con que nos criamos, las muchas obras con que vivimos y, sobre todo, el gran peligro con que moriremos, yo afirmo y juro que en la tal consideración hallemos mil ocasiones para desear la muerte y no una para alargar la vida”, (op.cit., p. 795).

Demuéstreme mediante el esfuerzo de su razonamiento sobre qué bases ha erigido esa gran superioridad que cree tener sobre las demás criaturas. ¿Quién le ha convencido de que ese formidable movimiento de la bóveda celeste, la eterna luz de esas antorchas que giran con tanto orgullo sobre su cabeza, la espantosa agitación de ese mar infinito, han sido establecidos y permanecen durante tantos siglos en beneficio y servicio suyo?

Y a continuación, Montaigne apunta la fragilidad del ser humano:

¿Se puede concebir algo más ridículo que esta miserable e insignificante criatura que no es dueña de sí misma, expuesta a los ataques de todas las cosas, se diga dueña y señora del universo del que no puede conocer ni una mínima parte, y menos aún mandar sobre él? Y ese privilegio que se atribuye de ser el único ser en este gran edificio que tenga la capacidad de reconocer su belleza y sus partes, el único que pueda gracias por ello al arquitecto y llevar la cuenta de los ingresos y gastos del mundo, ¿Quién se lo ha concedido? Muéstrenos el título de tan grande y hermosos cargo¹³⁸.

Según Arthur O. Lovejoy, el panteísmo que parece expresar Michel de Montaigne provoca un desantropomorfismo, consecuencia extrema del desantropocentrismo, heredero de Nicolás Copérnico (1473-1543)¹³⁹. Este texto es demoledor para la concepción renacentista de la dignidad del ser humano que se fundamenta en la excelencia y la grandeza de la naturaleza humana. Para Montaigne, este planteamiento no es más que la manifestación de la arrogancia y de la vanidad humanas. Como señala: “es la presunción nuestra enfermedad natural y original. El hombre es la criatura más calamitosa y frágil de todas, y al mismo tiempo, la más orgullosa”¹⁴⁰. El ser humano pretende ser el centro de un universo cuando ni siquiera puede entenderlo. El juicio, la inteligencia y la razón, no son cualidades superiores, sino facultades maleables e

¹³⁸ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 453.

¹³⁹ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 102 y 124.

¹⁴⁰ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 456. También: “En verdad, parece que la naturaleza, para consolarnos de nuestro mísero y desgraciado estado, no nos haya dado en el reparto más que la presunción”, op.cit., p. 491.

inseguras¹⁴¹. Según Paul Mathias, la verdadera cuestión no consiste para Montaigne en una cuestión metafísica del significado, sino en una cuestión antropológica de los hechos y de la existencia¹⁴². En efecto, los hombres se consideran superiores a los animales mientras que y su naturaleza les demuestra su fragilidad intrínseca. A su vez, Montaigne parece expresar un planteamiento que ya apareció en la filosofía clásica y que reaparecerá en la modernidad: la conciencia de la pequeñez de la condición humana aparece frente al misterio y el abismo del universo¹⁴³.

Se puede encontrar unos planteamientos similares en el *Elogio de la Locura* (1511) de Erasmo donde se burla, entre otros, de la supuesta superioridad del ser humano sobre los animales¹⁴⁴. Al contrario, el humanista holandés considera que las vidas de cualquier animal e insecto son más felices que la del hombre que vive en la “tragedia de la esclavitud”. En efecto, el ser humano imita a sus héroes y siente “con intensa vehemencia el deseo de vengarse de sus enemigos”, en una crítica explícita de las violencias cometidas en nombre de la religión. Más tarde, en la *Querrela de la Paz* (1516), Erasmo se pregunta irónicamente sobre cómo y porqué a lo largo de su historia, la humanidad no haya sido capaz de acabar con la guerra, cuando su sociabilidad y su razón le permiten crear supuestamente y de acuerdo con la mayoría de los filósofos, “lazos de unión”¹⁴⁶. A diferencia de los animales de la misma especie que viven en paz, ni la naturaleza ni las instituciones reconcilian a los seres humanos. Ni las ventajas, ni la

¹⁴¹“Llamó razón a esas apariencias de discurrir que cada uno forja en sí mismo; esta razón de cuya condición puede haber cien contrarias sobre un mismo objeto es un instrumento de plomo y cera, extensible, plegable y adaptable a todo sesgo y medida”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 565-566.

¹⁴² MATHIAS, P., *Montaigne ou l'usage du Monde*, Vrin, París, 2006, p. 59.

¹⁴³ Por ejemplo Séneca: “Las dos cosas que son más bellas nos seguirán a dondequiera nos desplacemos: la naturaleza, patrimonio común, y nuestra propia virtud. Esto ha conseguido, créeme, él, sea, quien sea, el creador del universo, sea él un dios capaz de todo, sea un razón incorpórea creadora de obras inmensas, sea un espíritu divino que lo penetra todo, lo grande y lo pequeño, con igual tensión, sea el hado y la sucesión imperturbable de causas interrelacionadas (...)”, SÉNECA, L. A., *Consolación a Helvia* (8.2-6), en *Diálogos*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2003, p. 390. También se puede mencionar el conocido texto de Kant: “Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir”. KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, (A288-A290), trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 293.

¹⁴⁴ ERASMO, D., *Elogio de la Locura*, op.cit., pp. 82-83.

¹⁴⁶ Se trata por supuesto de una crítica de la definición aristotélica del ser humano como animal racional y político. Véase la *Ética Nicomaquea* (1142a25 y 1178a6), op.cit., pp. 281 y 397.

experiencia permiten generar entre ellos un supuesto “amor mutuo”¹⁴⁷. Erasmo cuenta también la fábula de un gallo que se ha transformado “en hombre, en mujer, en rey, en particular, en pez, en caballo, en rana, y creo hasta en esponja, a ningún ser reputó más infeliz que el hombre, por haber visto que todos los demás se contienen dentro de los límites de su condición y que sólo el hombre es el que intenta rebasar los que se le han impuesto a la suya”¹⁴⁸. Erasmo se opone por tanto a una concepción renacentista del ser humano que pretende, como vimos, superar los límites que la naturaleza ha podido imponerle.

Por su parte, Montaigne devuelve incluso una dignidad a los animales. En numerosísimos textos del capítulo XII del libro I de los *Ensayos*, insiste en la nobleza de las características de toda clase de animales e insectos. En todo, incluso en las emociones y los sentimientos, los animales son tan capaces como los humanos. Señala que estos últimos tienden a condenar “todo cuando nos parece extraño y cuanto no entendemos, y así, nos ocurre al juzgar sobre los animales, [que] tienen diversas cualidades que se asemejan a las nuestras”¹⁴⁹. Pretender, por tanto, fundamentar la dignidad del ser humano en la superioridad de la naturaleza humana sobre la naturaleza animal, sería una ilusión. Este planteamiento revela al contrario la “impudencia humana”. En efecto, “la vanidad de nuestra presunción hace que prefiramos deber nuestra capacidad a nuestras propias fuerzas que a su liberalidad; y enriquecemos a los otros animales con los bienes naturales renunciando a ellos en su favor, para honrarnos y ennoblecernos con los bienes adquiridos” Para Montaigne se trata de una “manera de ser bien simple” porque equipara en valor los rasgos innatos de los humanos con sus rasgos adquiridos¹⁵⁰. Fundamentar la dignidad del ser humano en una supuesta superioridad sobre los animales es no sólo una ilusión sino también la prueba de su vanidad. En este sentido, merece la pena citar un fragmento de las *Notas Críticas* de Max Horkheimer que parecen reactualizar las intuiciones de Montaigne y de Erasmo:

¹⁴⁷ ERASMO, D., *Querella de la Paz*, consultado en francés, *Plaidoyer Pour la Paix*, trad. de Ch. de Labre, Arléa, París, 2002, pp. 21-22: “Seuls les hommes, à qui, plus qu’à n’importe quelle espèce, aurait dû être naturel l’accord des esprits et pour qui, plus que pour toute autre espèce, il représentait une nécessité, résistent: la nature, si puissante, si efficace ailleurs, ne peut les réconcilier, ni les institutions les réunir; les avantages qui, de l’avis unanime, en résulteraient sont impuissants à les rassembler; ni la perception, ni l’expérience enfin de tant de maux ne peuvent les ramener à un amour mutuel”.

¹⁴⁸ ERASMO, *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 82-83

¹⁴⁹ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII) op.cit., pp. 470 y 474 ss.

¹⁵⁰ Respectivamente, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., pp. 456 y 464

El hombre y el rinoceronte - En un cuadro de Longhi, del siglo XVIII, aparece un rinoceronte cautivo contemplado boca abierta por algunos visitantes de una ciudad europea. En casi ninguna otra parte la necedad de los humanos ha sido tan bien expresada. Es la única raza que encierra los ejemplares de otras razas, les atormenta de diversas formas, y ello solamente para sentirse crecer ante sus propios ojos. ¡Cuán sabio aparece el entupido animal del cuadro en comparación con esos hombres insensatos, que precisamente en la misma época torturaban y mandaban en la hoguera sus propios congéneres, porque desviaban aparentemente la fe, pero en realidad por razones que ellos mismos ignoraban! Esta raza de la naturaleza es indescritiblemente loca y cruel¹⁵¹.

Montaigne ya apuntaba lo mismo en el siglo XVI, pero no defendía en absoluto la miseria humana. El panteísmo materialista inherente a su pensamiento¹⁵² hace que toda criatura, los animales como los hombres, tengan unos rasgos que les permiten desarrollar su existencia. Si la naturaleza hubiera abandonado a los seres humanos al azar y la fortuna:

tendríamos mucha razón en considerarla madrastra bien injusta. Mas no es así; no está nuestra organización tan desequilibrada ni desordenada. La naturaleza ha abrazado de manera universal a todas las criaturas (...); pues esas quejas vulgares que oigo en boca de los hombres (pues ya los eleva la licencia de sus opiniones por encima de las nubes como los rebaja a las antípodas) acerca de que somos el único animal abandonado desnudo en la tierra desnuda, atado, agarrotado, sin tener otra cosa con que protegerse y cubrirse sino los despojos de los demás (...) estas quejas son falsas, hay en la organización del mundo una mayor igualdad y una relación más uniforme¹⁵³.

Siguiendo a Montaigne, el discurso de la *dignitas hominis* vendría de la arrogancia de los hombres y la *miseria hominis* derivaría de su ignorancia. El ser humano puede encontrar su salvación en la comunión con Dios, a pesar de la fragilidad de su condición dominada por la

¹⁵¹ HORKHEIMER, M., *Notes Critiques*, trad. de S. Cornille & P. Ivernel, Payot, París, 1993, pp. 106-107.

¹⁵² Lo expresa de esta forma metafórica por ejemplo: “(...) este mundo es un templo muy santo dentro del cual está introducido el hombre para contemplar unas estatuas, no creadas por mano mortal, sino hechas sensibles por el pensamiento divino: el sol, las estrellas, el agua, la tierra, por nombrar las inteligibles”, *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 450.

¹⁵³ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., pp. 459-460.

fugacidad del tiempo y la muerte¹⁵⁴. Sólo Dios disfruta de una “inmutable eternidad” sobre la cual el tiempo no ejerce ningún poder. Pero Montaigne añade en seguida:

A esta conclusión tan religiosa de un hombre pagano, quiero solo añadir esta frase de un testigo de igual condición, en referencia a Séneca: “¡Oh, qué cosa tan vil y abyecta es el hombre, si no se eleva por encima de la humanidad! He aquí una buena frase y un útil deseo, más igualmente absurdos. Pues es imposible y monstruoso hacer el puñado mayor que el puño, el abrazo mayor que el brazo, o esperar dar una zancada mayor que la longitud de nuestras piernas. Y que el hombre se eleva por encima de sí mismo y de la humanidad: no puede ver más que con sus ojos, ni agarrar más que con sus dedos. Se elevará si Dios milagrosamente le tiende su mano; se elevará abandonando y renunciando a sus propios medios y dejándose alzar y levantar por los medios puramente celestiales. Puede nuestra fe cristiana, mas no su virtud estoica, aspirar a esta divina y milagrosa metamorfosis¹⁵⁵.

Esta visión de Montaigne coincide con la de Erasmo en su crítica del ser humano que pretende superar su naturaleza. Se opone directamente a la idea del hombre como microcosmos que puede, gracias a su libertad inherente, subir cada peldaño de la *scala naturae*. Por esta razón, Montaigne tacha de “estúpido” el título que Aristóteles presta a los hombres de “dioses mortales”¹⁵⁶. También, es “temeraria” la fuerza que Séneca concede al sabio que piensa superar por sí mismo su debilidad para alcanzar la misma fuerza que Dios¹⁵⁷. El ser humano no puede

¹⁵⁴ “La flor de la edad muere y pasa cuando surge la vejez, y la juventud termina con la flor de la edad del hombre hecho, la infancia con la juventud (...)”, *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 602, muy similar a los versos de Virgilio, “*los mejores días de la vida se escapan los primeros a los pobres mortales*”, que Séneca expresa en *Sobre la Brevedad de la Vida* (9.2) & (10.2) en *Diálogos*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, “Clásicos del Pensamiento”, Madrid, 2003, pp. 329 y 330.

¹⁵⁵ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 603. También: “la primera ley que dio Dios al hombre fue una de pura obediencia; fue un mandamiento desnudo y simple en el que el hombre no hubiera de saber nada ni de discutir nada; pues el obedecer el principal deber de un alma razonable que reconoce a un bienhechor superior y divino”, (op.cit., p. 490). Al principio del capítulo, Montaigne indica que “somos cristianos como somos perigordinos o alemanes”. (op.cit., p. 449).

¹⁵⁶ MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 492. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1177a16-24), op.cit., p. 395

¹⁵⁷ MONTAIGNE, M. (de), *Essais*, (II, XII), Arlea, París, 2002, pp. 358-359 : “Et mon Sénèque reconnaît, dit-il, que Dieu lui a donné le vivre, mais qu’il a de soi le bien vivre (...). C’est aussi de Sénèque : que le sage a la fortitude (*bravoure*) pareille à Dieu, mais en l’humaine faiblesse, par où il le surmonte”. La fórmula afectuosa, “mon Sénèque” no aparece en la edición castellana, *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 492. Montaigne se refiere a la “Carta LIII”, de Séneca, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 12. También, Montaigne dedica un corto capítulo en defensa de Séneca, en *Ensayos*, (II, XXII), op.cit., pp. 713-718.

superar los límites de su naturaleza, y ninguna filosofía, ni siquiera el estoicismo, puede ayudarle a elevarse por encima de la humanidad¹⁵⁸. Sin embargo, en Montaigne (como en los demás renacentistas), permanece la idea según la cual el ser humano debe transformarse. Esta metamorfosis estriba estrictamente en el vínculo íntimo con Dios. Rebaja al hombre para que pueda - consciente de su humildad - subir y reincorporarse a la realidad¹⁵⁹. Montaigne expresa esta unión entre, por un lado, la alegría y la fe en el ser humano y, por otro lado, la “melancolía” inherente a su naturaleza, emoción ya apuntada como vimos, por Manetti¹⁶⁰ y pintada en el conocido cuadro de Durero.

Después de haber contemplado la perspectiva teórica de la *dignitas hominis*, examinaré a continuación el compromiso del discurso en la esfera política y religiosa. Se trata de las reivindicaciones de la *dignitas hominis* donde la libertad individual aparece como el valor fundamental que se debe proteger.

¹⁵⁸ En este sentido, y una vez más Montaigne revela su formidable espíritu crítico, apuntando los límites de la filosofía: “Metan a un filósofo en una jaula enrejada con menudos alambres, colgada en lo alto de las torres de Notre-Dâme de París: verá de manera evidente que es imposible caer allí, y aun así no podrá evitar (si no está acostumbrado al oficio de tejedor) que la vista de aquella altura le espante y sobrecoja (...). Tiendan una tabla entre esas dos torres, de grosor suficiente para andar por encima: no hay sabiduría filosófica tan firme que pueda darnos valor para andar por ello como lo haríamos si estuviera en tierra”, MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, (II, XII), op.cit., p. 594 (p. 434 en la edición francesa citada más arriba).

¹⁵⁹ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”..., op.cit., p. 33. En este punto no hay que olvidar que Segni considera que la dignidad del hombre deriva de su humildad: *Il Disprezzo del Mondo*, op.cit., p. 29: “Ma, se la paternità vostra me lo consiguiera, descriverò la dignità della natura umana col favore di Cristo, affinché grazie al primo trattato il superbo sia umiliato e grazie al secondo l’umile sia esaltato”

¹⁶⁰ DELUMEAU, J., *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, París, 1967, p. 22.

III. LAS REIVINDICACIONES DE LA *DIGNITAS HOMINIS*

El discurso renacentista de la *dignitas hominis* debe entenderse primero a través de un compromiso moral y social para defender la libertad de elección del ser humano¹. Según Gregorio Peces-Barba, “estamos ante un esfuerzo por defender la libertad de elección frente a las tesis deterministas, con sus diversas justificaciones religiosas (...). Precisamente la libertad de elección es la primera dimensión de la dignidad humana, y condición de la construcción teórica de los derechos humanos”². También, otra reivindicación del discurso de la *dignitas hominis* consiste en demostrar la posibilidad de ser felices en nuestra existencia humana y terrenal. Por fin, la defensa de la igual dignidad de los seres humanos aparece como otra reivindicación del discurso. Este interés es debido, en particular, por el descubrimiento de América y la existencia de pueblos distintos a los europeos³. A continuación, examinaré las dos primeras reivindicaciones mostrando cómo han podido articular la configuración humanista de la dignidad humana. Por otro lado, estimulan lo que entiendo por la “carga crítica” inherente a este concepto, es decir, su capacidad de reacción frente a conductas y situaciones que vulneran el valor del ser humano.

A. Libertad de elección y libre albedrío

La negación del libre albedrío constituye la base de las tesis de la *miseria hominis*, cuando niegan al ser humano cualquier capacidad para elegir entre el bien y el mal. En este sentido y por ejemplo, según Bernardo de Claraval todos los seres humanos son pecadores y “engendran en el pecado al pecador”⁴. La vida humana es el espacio del pecado y la sexualidad humana es una manifestación del pecado original. Para Lotario de Segni, en su negación de la libertad individual,

¹ SOZZI, L., “*Un désir ardent*”..., op.cit., pp.17-18.

² PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad y Derechos Fundamentales”, op.cit., p. 74.

³ Se puede consultar en este sentido un artículo mío: “Montaigne & Las Casas: Dos Defensores de la Dignidad Humana” en VV.AA., *Estudios en Homenaje al Profesor Gregorio Peces-Barba*, (vol. 3), Dykinson, Madrid, 2008, pp. 959-974.

⁴ CLARAVAL, B (de), *Le Meditationi Necessarie*, op. cit., p. 22.

define al ser humano de “árbol invertido” que, en lugar de producir frutas, produce orina y hedor⁵. Al contrario, con la *dignitas hominis*, el ser humano tiene una naturaleza espontánea que no está penetrada por el pecado. En la *scala naturae*, el individuo puede evolucionarse hacia Dios y no sufre ningún predeterminismo ontológico hacia un supuesto pecado original. Examinaré primero distintas aproximaciones que pretenden devolver al ser humano su libertad de elección y acabar, por tanto, con la autoridad de los dogmas religiosos. Segundo, analizaré el caso particular de Giordano Bruno (1548-1600) y la libertad “infinita” que atribuye al ser humano.

1. Acabar con la autoridad de la Iglesia

En la historia de las ideas, la cuestión del libre albedrío no es propia del Renacimiento y ya aparece a lo largo de la Edad Media. La diferencia consiste tal vez en que el Renacimiento utiliza esta defensa del libre albedrío con el fin de criticar con una particular virulencia la autoridad de la Iglesia⁶. Como vimos, Pico della Mirandola fundamenta la dignidad del ser humano en su libertad autocreadora que debe alcanzar un ideal divino. No dice explícitamente que el ser humano pierde su dignidad al rebajarse al nivel de los brutos. Sin embargo, parte de un concepto de libertad que es teológico: el ser humano debe ser digno de la dignidad que Dios le ha concedido, por tanto debe usar bien su libertad, acercándose hacia este ideal divino. Este marco espiritual es inherente a la idiosincrasia renacentista. La novedad en Pico se encuentra en las nuevas estructuras del marco. En efecto, regenera este mismo concepto de libertad en la medida en que la relación entre Dios y el ser humano es directa. No menciona ni la necesidad de la participación institucionalizada de una jerarquía religiosa, ni tampoco los rituales y los dogmas que la acompañan. La autoridad moral de la Iglesia está así colocada en entredicho y los dogmas eclesiásticos son obsoletos⁷.

⁵ SEGNI, L (de)., *Il Disprezzo del Mondo* (I, 8), cit., p. 43.

⁶ Este rechazo de someterse a los principios de la autoridad religiosa, aparece también en Vives, Gómez Pereira, Monllor, Pereiro, Florián de Campo, Juan Bermudo o Ramus en Francia: MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, op.cit., p. 469 ss.

⁷ De ahí la reacción de la jerarquía de la Iglesia cuando el Papa Inocente VIII condena varios planteamientos de Pico y prohíbe el debate público que éste pretende abrir.

Por su parte, el genial Lorenzo Valla (1406-1456) que descubre en 1442 con el *De Falso Credita et Ementita Constantini Donatione*, la falsedad de la “Donación de Constantino”⁸, se pregunta en el *De Libero Arbitrio* (1433) si “la presciencia de Dios se opone al libre albedrío”. Defiende la compatibilidad de ambos principios, utilizando un subterfugio intelectual: el conocimiento previo de un acontecimiento futuro, y aun por parte de Dios, no debe considerarse como causa de este mismo acontecimiento⁹. Se trata de un razonamiento que no es muy riguroso, pero demuestra un interés particular por fundamentar y defender el libre albedrío del ser humano. Según Cassirer, gracias a Lorenzo Valla y por primera vez desde la Antigüedad, la cuestión de la libertad comparece ante el tribunal de la “razón natural”, iniciando la forma de la crítica de los dogmas tal como lo harán Pierre Bayle en siglo XVII y Gotthold Ephraim Lessing en el siglo XVIII¹⁰. Por otro lado, Valla tiene una influencia importante en el pensamiento de Erasmo de Rotterdam que también, y en referencia al libre albedrío, considera que la paz puede lograrse en la cristiandad solamente “reduciendo al mínimo las definiciones y dejando a cada cual la libertad de juicio acerca de numerosos puntos”¹¹. Erasmo critica a Lutero que niega al ser humano dicha cualidad, concibiéndolo sólo como un pecador, cuya salvación depende solamente de la gracia divina¹². Para Erasmo, al contrario, el hombre no está determinado por el pecado y puede decidir de sus acciones. Su salvación depende de Dios, pero éste no ha podido crearlo en el pecado. En efecto, pensar lo contrario, supondría prestar a Dios una mala intención. Por otro lado, Erasmo ataca la decadencia de la comunidad eclesial. Al final del *Elogio de la Locura*, critica con ironía a

⁸ En este documento, Constantino hubiera legado su imperio al papado, heredando entonces de Roma, de Italia, de cuatro sedes principales (Antiochia, Alejandría, Jerusalén Constantinopla), del Latrán, de San Pedro, es decir, de todo el resto del imperio romano de Occidente. Lorenzo Valla demuestra el fraude de la curia romana a través, en particular, del análisis lingüístico del texto. Estaba escrito con una sintaxis merovingia, es decir, un error de cuatro siglos. Algunos términos aparecen cuando no existen en la época y tal como por ejemplo la ciudad de Constantinopla. Al respecto véase, por ejemplo, DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, op.cit., pp. 61-62.

⁹ VALLA, L., *De Libero Arbitrio*, en GARIN, E., *Prosatoria Latini del Quattrocento*, op.cit., pp. 533-535. Sin embargo, Lorenzo Valla no demuestra realmente si la predestinación divina es compatible con el libre albedrío, considerando que es preferible abandonar nuestra curiosidad. Véase SANTIDRIÁN, P. R., *Humanismo y Renacimiento*, Alianza, Madrid, 2007, pp. 43-51. Una parte del texto de Lorenzo Valla está editada también en este mismo estudio. Véase igualmente ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Origenes Doctrinales ...*, op.cit., p. 109.

¹⁰ CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., p. 106.

¹¹ ERASMO, D., *Opus Epistolarum*, (t.5), nº 1334, op.cit., p. 177. Disponible en edición digital en <http://bit.ly/opuserasmo>. Esta referencia aparece también en RICO, F., *El Sueño del Humanismo*, op.cit., p. 107.

¹² ERASMO, D., *Diatriba: Du Libre Arbitre*, trad. fr. de G. de Lagarrigue, Gallimard, París, 2001. Escribe así: “«Se dirá: ¿A qué sirve el libre albedrío si no hace nada?» Contesta: ¿a qué sirve el hombre en su conjunto si Dios actúa en él como el alfarero en la arcilla y como podría actuar sobre una piedra?”, op.cit., (IV.16), pp. 559-560.

diversos personajes importantes de la sociedad de su tiempo. Los teólogos “viven en el quinto cielo y desde su altura desprecian y casi compadecen al resto de los mortales como a conjunto de seres miserables, que se arrastran por la tierra”. Con sarcasmo se burla de las *summas* escolásticas, señalando que “describen tan minuciosamente todo lo que se refiere al Infierno, que no parece que sino que han vivido en aquellas regiones durante largos años”¹³. Erasmo dirige luego sus dardos contra los frailes señalando particularmente su hipocresía: “huyen del contacto del dinero como del de una hierba venenosa, pero no del de las mujeres ni del vino”¹⁴. La vida golosa que llevan parece venir de la idea que se hacen del paraíso, como “escasa recompensa”, olvidando que la caridad es el primer mandamiento del Cristo¹⁵. En relación con las monarquías, Erasmo critica su menosprecio de los intereses del pueblo: los reyes piensan “realizar cumplidamente su misión cazando a menudo, sosteniendo hermosos caballos, vendiendo en beneficio propio los cargos públicos”¹⁶. Los cortesanos son necios y serviles, felices de llamar al rey “*el Señor*”, y de llevar al cuello una cadena pesada, como si se “tratase de acreditar la robustez de la espalda”¹⁷. La Estulticia - personaje central del *Elogio*¹⁸ - aconseja a los obispos, siguiendo a Ezequiel (34, 11-17)¹⁹, de “ser pastores de sí mismos y dejando al mismo Cristo la guarda de las ovejas” y a los cardinales, como “sucesores de los Apóstoles”, de llevar una vida “más laboriosa y más diligente como lo fue la de los discípulos de Jesús”²⁰. Por fin, y en relación con los papas, Erasmo ironiza sobre las intrigas del papado; critica las riquezas de las Sede

¹³ ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 120-121 y 125.

¹⁴ Aspecto que aparece, por ejemplo, en *El Carro de Heno* (1500-1502) de El Bosco, donde aparece un cura con barriga, bebiendo vino, que mira a unas religiosas que acumulan para él su botín.

¹⁵ ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 128. Quentin Massys se habría inspirado en este planteamiento de Erasmo para su cuadro *El Banquero y su Mujer* (1514). Vid. la “Introducción” de P. Donoso en ERASMO, D. *Elogio a la Locura*, op.cit., p. 5.

¹⁶ ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., p. 135.

¹⁷ ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 136 y 137.

¹⁸ Erasmo podría seguir la tradición abierta por Sócrates y perpetuada por Nicolás de Cusa y Francesco Petrarca, y según los cuales, la simpleza y la ignorancia son las fuentes de todo conocimiento verdadero y justo.

¹⁹ “Porque así ha dicho Jehová el Señor: He aquí yo, yo mismo iré a buscar mis ovejas, y las reconoceré. Como reconoce su rebaño el pastor el día que está en medio de sus ovejas esparcidas, así reconoceré mis ovejas, y las libraré de todos los lugares en que fueron esparcidas el día del nublado y de la oscuridad. Y yo las sacaré de los pueblos, y las juntaré de las tierras; las traeré a su propia tierra, y las apacentaré en los montes de Israel, por las riberas, y en todos los lugares habitados del país. En buenos pastos las apacentaré, y en los altos montes de Israel estará su aprisco; allí dormirán en buen redil, y en pastos suculentos serán apacentadas sobre los montes de Israel. Yo apacentaré mis ovejas, y yo les daré aprisco, dice Jehová el Señor. Yo buscaré la perdida, y haré volver al redil la descarriada; vendaré la perniquebrada, y fortaleceré la débil; mas a la engordada y a la fuerte destruiré; las apacentaré con justicia”, *Nueva Biblia Española*, op.cit., p. 1016.

²⁰ Respectivamente, ERASMO, *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 138 y 139.

romana, se burla de la teatralidad de las ceremonias²¹, y condena las violencias que propaga. En efecto, los enemigos “más encarnizados de la Iglesia” son “esos impíos pontífices”. Los papas se olvidan de la “excelsa caridad” que debe al prójimo todo cristiano (según la *Philosophia Christi*), llevan “sangre y fuego” a varios territorios, como si aquellos “ancianos decrepitados” se vieran animados con un “verdadero vigor juvenil”²². Erasmo ataca todas las formas del fanatismo, definiéndolo de “destructor cerril” y de “lamentable angostura del espíritu”, siguiendo las palabras de Zweig²³. Según Jean Proulx²⁴, las críticas de Erasmo contra la estructura eclesiástica, su espíritu de tolerancia y su defensa de la actitud piadosa y de la vida sencilla, influyen indirecta y paradójicamente en la Reforma²⁵. Esta última, en efecto, y por su principio de la “fe sola” (*sola fide*), es decir su llamada a la conciencia individual, coloca al individuo frente a su propia salvación e independientemente del aparato eclesiástico.

En una perspectiva semejante, y como último ejemplo, se puede citar a François Rabelais (1494-1553). En el *Gargantua* (1534) describe el modo de vida de los “Telemitas” (palabra que deriva del griego que significa “libre voluntad”) según una única regla: “Haz lo que quieras”. Rabelais cree que esta ética es posible pero limitada a una elite de “*gens libères*”. La bondad natural de aquéllos podría desarrollarse en un entorno de máxima libertad²⁶. Rabelais intenta conciliar el cristianismo con el desarrollo individual y expresa, según Peces-Barba, las “exigencias de la ética humanista de la libertad”²⁷. No se puede entender las intuiciones renacentistas sobre la dignidad humana sin tener en cuenta la defensa del libre albedrío. Este concepto tendrá un desarrollo importante en los planteamientos revolucionarios de Giordano

²¹ En el siglo XIX, Stendhal dirá: “ (...) l’Eglise de France semble avoir compris que les livres sont ses vrais ennemis. C’est la soumission de cœur qui est tout à ses yeux. Réussir dans les études même sacrées lui est suspect et de bon droit. Qui empêchera l’homme supérieur de passer de l’autre côté, comme Sieyès ou Grégoire! L’Eglise tremblante s’attache au pape comme à la seule chance de salut. Le pape seul peut essayer de paralyser l’examen personnel, et, par, les pieuses pompes des cérémonies de sa cour, faire impression sur l’esprit ennuyé et malade des gens du monde ”, *Le Rouge et le Noir*, (cap. XXVI), Librairie Générale Française, Paris, 1983, p. 196.

²² ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., pp. 141-142.

²³ ZWEIG, S., *Erasmus de Rotterdam*, op.cit. pp. 12 y 13.

²⁴ PROULX, J., “L’homme-masse, le bon sauvage et l’*homo sapiens*”, *Critère*, nº 20, 1978.

²⁵ Erasmo no participa directamente en la disputa entre Lutero y la Iglesia. Permanece incluso reacio a plantear una reforma de las instituciones de la fe; se trata más bien de que cada individuo en su fuero interno sea capaz de reflexionar sobre lo que significa ser un buen cristiano. DONOSO, P., “Introducción”, en ERASMO, D., *Elogio a la Locura*, op.cit., p. 12.

²⁶ RABELAIS, F., (de), *Gargantua*, trad. de A. Illera, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1999, p. 349. Acerca del libre albedrío, véase “Le Cinquième Livre” (Cap. VIII), donde el oráculo de la “Dive Bouteille” advierte: “Soyez vous-mêmes interprètes de votre entreprise”.

²⁷ PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad ...”, op.cit., p. 89.

Bruno. El ser humano posee una libertad infinita y la Iglesia no tiene ninguna legitimidad para imponer sus dogmas.

2. Giordano Bruno y la libertad infinita del ser humano

Los humanistas del Renacimiento suelen construir la idea de microcosmos a partir de una naturaleza humana definida como indeterminada y mediana. Este mismo marco antropológico permite definir y legitimar la libertad humana. La indeterminación natural del ser humano, incluida entre lo animal y lo divino, construye un espacio para que el individuo pueda manifestar su libertad. Giordano Bruno parece matizar esta concepción de la libertad, o al menos, la forma de su expresión es radicalmente distinta de los planteamientos vistos previamente. Cuando se refiere al microcosmos, no pretende definir el estado intermedio del hombre, sino mostrar que las leyes que regulan su naturaleza son las mismas que aquellas que controlan el universo. Reactiva en este sentido e implícitamente la definición clásica del microcosmos³⁰. Lo que pretende mostrar no es la centralidad del ser humano en el universo, sino cómo funcionan sus potencialidades de acuerdo con esas leyes que regulan el cosmos y su alma. En la Antigüedad, con los estoicos en particular, se mantenía una perspectiva similar. Éstos vinculaban la llamada ley de simpatía del universo con la simpatía entre los elementos que definían a cada individuo, y la simpatía entre los miembros de una misma comunidad humana. Esta concepción pretendía demostrar la armonía de las partes³¹. Bruno recupera esta dinámica para centrarla en el mismo ser humano³². Por otro lado, el contenido de esas leyes es radicalmente distinto y revolucionario. Concibe una libertad que no se refiere a la capacidad de ser lo que uno quiera, sino una libertad de concebir y penetrarlo todo. El cosmos es infinito y se expresa en el microcosmos del ser humano en su capacidad cognoscitiva ilimitada. Siguiendo a Bertrand Russell³³, Bruno activa el poder de su imaginación para poder superar la inquietud que ha podido derivarse del espacio infinito. Bruno

³⁰ ALLERS, R., “Microcosmus ...”, op.cit., pp. 322-323.

³¹ Por ejemplo, véase CICERÓN, M, T., *Disputaciones Tusculanas*, (I, 63), op.cit., pp. 156- 157.

³² Bruno cita a Séneca y su pasaje de *Medea* para lamentar el crecimiento de las relaciones comerciales entre las naciones, BRUNO, G., *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, (IV, 533), trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1998, p. 240. Véase *Medea* (330-340; 360-379), trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 2001, pp. 70-73. Acerca de esta relación entre Séneca y Bruno: TROVATTO, R., *L'Oeuvre du Philosophe Sénèque dans la Culture Européenne*, Harmattan, París, 2005, p. 288.

³³ RUSSELL, B., *La Sabiduría de Occidente*, trad. de J. García Puente, Aguilar, Madrid, 1964, p. 173.

critica contundentemente el cristianismo monoteísta pero esconde su argumento detrás del tono satírico de su cuento en la *Expulsión de la Bestia Triunfante* (1584). En este relato, se pone en escena una asamblea alegórica de los dioses antiguos que se encuentran reunidos para hacer su propio juicio. Sus desbordamientos han hecho entrar en el cielo la inmoralidad y la locura, el engaño y el error, que aparecen bajo la forma de astros extraños. La bestia triunfante es el vicio que debería ser controlado y rechazado para que las cuarenta y ocho constelaciones pudieran albergar nuevamente las virtudes. Por otro lado, esta fábula literaria es también una alegoría de las propias capacidades humanas que refleja la dinámica del individuo microcosmos en un nivel estructural superior³⁴. El punto de partida de Bruno es Copérnico con su *De Revolutionibus Orbium Caelestium* de 1543. La Tierra ya no está en el “espacio cebolla” derivado del sistema geocéntrico de Ptolomeo, sino en un espacio regido por el heliocentrismo³⁵. Bruno considera al astrónomo polaco como el liberador de la humanidad porque, gracias a sus descubrimientos, amplía hasta el infinito la mente del ser humano y su capacidad racional. Según Alexandre Koyré³⁶, Bruno importa, en este sentido, la noción de infinito del campo de las ciencias al ámbito ético. En efecto:

Copérnico “ha liberado el ánimo humano y el conocimiento que estaba encerrado en la estrechísima cárcel del aire turbulento, donde apenas, como por ciertos agujeros podía mirar las lejanísimas estrellas y le habían cortadas las alas a fin de que no volara a abrir el velo de estas nubes (...)”³⁸.

Las sucesivas representaciones del universo constituyen el telón de fondo de la historia de la fundamentación de la dignidad humana, precisamente porque inciden en las concepciones de la condición y la libertad humanas. Como hemos visto con antelación, esta propia noción de

³⁴ BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia Triunfante*, ed. de Granada, M. A., (ed.), Alianza, Madrid, 1989, pp. 97-98.

³⁵ RICO, F., “Que solo un punto parece”, en GARCÍA DE LA CONCHA, V., (dir.), *Ínsula*, op.cit., p. 20 y LEWIS, C. S., *La Imagen del Mundo*, op.cit., p. 21.

³⁶ KOYRÉ, A., *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*, trad. de C. Solís Santos, Siglo XXI, Madrid, 1999. Según Fustel de Coulanges, Lucrecio habría establecido el primero la distinción entre el universo (infinito) y los mundos (finitos), FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad Antigua*, trad. de C. A. Martín, Iberia, Obras Maestras, Madrid, 1971, p. 259.

³⁸ BRUNO, G., *La Cena de las Cenizas*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 69.

espacio, aparece en la conexión entre el microcosmos y la *scala naturae*. La libertad como indeterminación implica en sí un relleno de un espacio vacío, a través de la ascensión (forma de la libertad) y la metamorfosis espiritual del ser humano (contenido de la libertad). Esta misma noción de espacio reaparece a nivel cósmico y nutre una vez más esta necesidad humana de conferir sentido a un espacio no sólo vacío sino también infinito. Más incluso: es mismo marco vincula (de forma engañosa) la idea de condición humana con la noción de libertad. Este marco intelectual y espiritual sigue existiendo hoy día (falsa dicotomía entre por un lado, determinismos sociales y genéticos y, por otro, la libertad individual), y no permite en realidad, aprehender de forma objetiva la verdadera condición del ser humano. No obstante, para entenderla, es importante entender sus premisas en la historia de las ideas y en particular, en los planteamientos humanistas del Renacimiento.

En relación con el texto de Bruno citado más arriba, se puede encontrar un matiz neoplatónico. Sin embargo, la base de su razonamiento no es la contemplación filosófica sino la ciencia experimental y moderna. Su objetivo es la liberación de la razón humana anteriormente oprimida. Es capaz ahora de investigarlo todo por sí misma, en la autonomía de su libertad infinita. Según Ágnes Heller, para Giordano Bruno “estar en pro o en contra de Copérnico, (...) es estar en pro o en contra de la libertad humana, su grandeza y su dignidad”³⁹. El concepto de naturaleza humana que Giordano Bruno empieza a perfilar se desmarca de cualquier referente teológico, o tal vez, encuentra una nueva relación, un nuevo equilibrio, entre la *dignitas hominis* y la concepción de Dios. En efecto, propulsa hacia el infinito la dinámica del microcosmos humano. En *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, publicado en Londres en 1584, relata el descubrimiento copernicano:

Pájaro mío solitario, a aquellas partes
a las que dirigiste antes tu alto pensamiento,
sube sin fin, pues es preciso
adecuar al objeto industrias y a artes.

³⁹ HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p. 381.

Y luego:

Por eso, las alas al aire seguras abro
y no temo chocar con cristal o vidrio,
más surco el cielo y al infinito me alzo.
Y mientras de mi globo a otros surjo
y por el etéreo campo allá penetro,
lo que otros ven lejano, a mis espaldas dejo.

Manifiesta el movimiento del universo:

No está quieto; se mueve y gira
cuanto en el cielo y bajo el cielo se mira.
Toda cosa corre, alto o bajo,
en giro largo o breve,
ya sea grave o sea leve;
y quizá tú vas al mismo paso
y al mismo punto.
Tanto corre el todo hasta que ha llegado,
tanto gira en desbarajuste el agua dentro de la ola,
que una misma parte
ora de arriba abajo, ora de abajo arriba se mueve.
Y el mismo embrollo
Todas las suertes por igual a todos reparte⁴⁰.

Heller apunta en este pasaje un antropomorfismo entre el universo infinito y la libertad infinita de los seres humanos. El “Todo discurre, arriba, abajo” sería además la principal experiencia social de la época⁴¹. A este lema, se añade una relación lírica y emocional con la naturaleza. En efecto, el carácter infinito del espacio no puede ser afirmado por los sentidos o la

⁴⁰ BRUNO, G., *Sobre el Infinito Universo y los Mundos*, (364-365 y 434-435) op.cit., pp. 96-98 y 162. Se puede apuntar la novela de Jacques Bonnet, *À l'Enseigne de l'Amitié* (Liana Levi, París, 2003) que convierte a Giordano Bruno en el investigador de un crimen inexplicado en el París de Enrique III.

⁴¹ HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p. 384.

intuición matemática, sino únicamente por el órgano que permite al individuo concebir su propio ser, es decir, y según Cassirer, la autoconciencia. El individuo puede encontrar su verdadero yo cuando, por un lado, abarca en sí el todo infinito y cuando, por otro lado, se expande en él⁴². Así, Bruno participaría de la consolidación del pensamiento moderno al defender el carácter infinito del espacio⁴³. En efecto, con este planteamiento, ya no se puede sostener que el mundo haya sido creado para el ser humano. El universo es un infinito homogéneo, donde se esfuma la distinción entre lo terrenal y lo celestial. La expresión de la dignidad del ser humano aparece en su rebelión ante la reducción de la tierra a una prisión cósmica⁴⁴. La dignidad humana se manifiesta así en una libertad ilimitada en perfecta armonía con el universo infinito. Como señala Arthur O. Lovejoy, al defender la concepción de un universo infinito, descentralizado y hecho de diversos mundos, donde pueden incluso existir otros seres - idea que será también defendida por Immanuel Kant⁴⁵ - Bruno destruye la representación medieval del universo físico⁴⁶. Como consecuencia, y como apunta el poeta y ensayista alemán Jochen Winter, la definición por parte de Giordano Bruno del universo como un espacio infinito, no puede ser compatible con el principio escolástico de la llamada *analogia entis*, es decir, la semejanza entre el Dios eterno y el ser humano efímero. Se trata no sólo de una crítica del Génesis bíblico sino de su ruina integral. Se revela en efecto “la característica *provincial* de una representación escatológica orientada hacia el fin del mundo”⁴⁷. El sistema copernicano ha puesto el sol en el centro del universo pero no ha puesto en cuestión la esfera medieval de las estrellas fijas. La tierra ya no es el centro del universo pero el cielo sigue percibiéndose como un espacio cerrado. Bruno supera este planteamiento y considera que el universo está en movimiento, compuesto de astros homogéneos

⁴² CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos ...*, op.cit., pp. 234-235.

⁴³ Nicolás de Cusa defiende igualmente la noción del universo infinito oponiéndose al modelo geocéntrico, *La Docta Ignorancia*, (II, 1 y II, 11), op.cit., pp. 90 y 126-129.

⁴⁴ BRUNO, G., *De Immenso et Innumerabilibus*, en *Opera Latine Conscripta*, F. Fiorentino, E. Band, E. Teil, (ed.), Moreno, D. (ed) Nápoles, 1879, reedición, F. Frommann, G. Holzboog, Stuttgart, 1962, p. 2.

⁴⁵ Entre muchos pasajes de la obra kantiana, se puede citar éste: “El papel de los hombres es, por consiguiente, muy delicado. No sabemos cómo están fabricados los habitantes de otros planetas y cuál sea su índole; pero si nosotros cumpliéramos bien con esta misión de la naturaleza, podríamos gloriarnos de ocupar entre nuestros vecinos un rango nada insignificante” en *Idea de una Historia Universal en Sentido Cosmopolita*, publicado en KANT, I., *Filosofía de la Historia*, trad. de E. Imaz, FCE, México, 2004, p. 65.

⁴⁶ LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, op.cit., pp. 116 y 121.

⁴⁷ WINTER, J., *Giordano Bruno. Eine Einführung*. Consultado en su edición francesa: *La Création de l'Infini. Giordano Bruno et la Pensée Cosmique*, trad. O. de Mannoni, Calmann-Lévy, París, 2004, p. 34. (Las cursivas son mías).

y mundos innumbrables de los cuales cada individuo es una imagen reducida. En el *De Immenso et Innumerabilibus* (publicado en 1591 en Fráncfort), recuerda en este sentido la imagen hermética del hombre como *magnum miraculum*⁴⁸. Sin embargo, es un milagro no por ser un microcosmos intermedio entre los animales y lo divino, sino por integrar en su alma todo el universo y sus leyes. El ser humano contiene en miniatura todo lo que contiene el macrocosmos. Obedece a las mismas leyes y manifiesta una idéntica estructura que el macrocosmos infinito.

La postura de Bruno puede entrar en contradicción con la *pia philosophia*, que le sirve también de fuente doctrinal. En efecto, como nota Eugenio Garin, aquella fuente considera al ser humano como el centro de la Creación. Puede oponerse al concepto de simpatía cósmica donde el microcosmos, en un sentido material, hace del hombre un esclavo⁴⁹. A diferencia de Ficino y Pico della Mirandola, según Bruno, el universo visible donde tiene lugar el encuentro entre el ser humano y su creador no es finito sino infinito. En consecuencia, la jerarquía cósmica y la *scala naturae* desaparecen y dejan paso a un solo nivel del ser⁵⁰. Además, desde un cierto panteísmo, la divinidad se convierte en la sustancia espiritual de la naturaleza. Aunque la causa primera pueda disimularse de diversas formas, todas las entidades y todas las cosas tienen una transparencia interna a través de la cual lo divino es perceptible, transmitiendo de cierto modo la verdad eterna. El individuo se vuelve un cooperador de esta causa primera, cuando la reconoce en él y fuera de su persona. De esta forma, toda acción coincide necesariamente con un código natural que la genera y la dirige hacia un objetivo particular. Bruno se opone, por tanto, a la organización orgánica del mundo, y prefiere, a partir de una postura de tipo deísta, definirla como un mecanismo de relojería. Esta misma metáfora mecanicista permite en sí legitimar y conferir la propia posibilidad de su descubrimiento y explicación. Además, el conocimiento de este mecanismo cósmico ha de servir para mejorar el destino de la humanidad. El pensamiento judeo-cristiano tradicional contempla la vida mundanal en su inferioridad respecto a Dios y el ser humano no puede ni debe intentar superarlo. Al contrario, en el universo infinito e espiritualizado de Bruno, el ser humano está liberado de esos vínculos de docilidad, con un Dios presente en el

⁴⁸ BRUNO, G., *De Immenso et Innumerabilibus*, (Cap. I), op.cit., p. 206. En cuanto a la teoría cosmológica de Bruno y su defensa del heliocentrismo, véase el Tercero y Quinto “Diálogos” de la *Cena de las Cenizas*, op.cit., pp. 105 ss. y 150 ss.

⁴⁹ GARIN, E., “La *Dignitas Hominis* e la Letteratura Patristica”, op.cit., p. 106.

⁵⁰ GRANADA, M. A., “El *Gran Milagro del Hombre ...*”, op.cit., p. 12.

orden general del mundo⁵¹. Bruno realiza una fusión entre la razón humana ilimitada, así concebida por Nicolás de Cusa (como razón que se orienta hacia lo infinito y el Dios, definido como Unidad)⁵², la metafísica del alma de Ficino (donde lo divino coincide con lo terrenal) y la dignidad del ser humano como *ingenium*, es decir, determinándose a sí mismo, y tal como aparece, por ejemplo, en Pico della Mirandola⁵³.

Por otro lado, Bruno parece superar los planteamientos de Pico della Mirandola en relación con el grado de libertad que confiere al ser humano: este último, como se ha visto, busca la concordia entre el ser humano y el modelo que representan los ángeles, con en particular los llamados Querubines. Para *Filippo Bruno*, el grado angélico desaparece y como tal dicha concordia. La sustituye por una armonía cósmica entre todos los elementos contrarios, admitiendo la existencia de “habitantes de otros mundos”, prueba de su inteligencia y de su increíble libertad de conciencia y pensamiento⁵⁴. Como apunta Ágnes Heller, a partir del Renacimiento y especialmente con Bruno, la cuestión de la libertad se convierte “(...) en una forma de plantear problemáticas *fundamentalmente antropológicas* y no, como había ocurrido en el cristianismo, *fundamentalmente éticas*”⁵⁵. En efecto, la idea de libertad se vuelve una noción que no se refiere sólo a la facultad de elegir entre el bien y el mal, sino a la forma de actuar de modos diversos en los campos infinitos de la conducta humana. En el cosmos dibujado por Giordano Bruno predominan lo dinámico y la relatividad de modo que nada puede ser permanente. Como todo es un ciclo, cada fenómeno es parte de un curso universal. El ser humano debe aceptar así esta necesidad, lo que puede desvelar la fatalidad de su condición. Sin embargo, lo que le caracteriza es la facultad de asociar su destino personal con el destino universal, penetrándolo todo con el saber, confirmándolo con buenas acciones y estableciendo así las bases de su libertad. La religión cósmica de Giordano Bruno no pretende inaugurar ninguna Iglesia, porque echa sus raíces en el único conocimiento del individuo a través “del corazón y del ojo”, es

⁵¹ ANSUÁTEGUI ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales ...*, op.cit., pp. 85-86 y 101

⁵² CUSA, N. (de.), *La Docta Ignorancia*, (II, 9), op.cit., pp. 117-122. En relación con Dios, Nicolás de Cusa se refiere a Hermes Trismegisto que le define como la “universalidad de las cosas”, *La Docta Ignorancia* (I, 24), op.cit., p. 74.

⁵³ WINTER, J., *La Création de l'Infini...*, op.cit., pp.31-39, 180 y 187.

⁵⁴ BRUNO, G., *La Cena de las Cenizas*, “Primer dialogo”, op.cit., pp. 71-72.

⁵⁵ HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, op.cit., p. 434. La autora defiende más adelante que el concepto antropológico de libertad “(...) fue fruto de una síntesis. Sus fuentes fueron *el concepto de libertad estoico-epicúreo y el concepto cristiano de libre albedrío*”, (op.cit., p.435).

decir, el sentimiento y la razón⁵⁶. Este planteamiento neutraliza el mandamiento cristiano de la *ascesis* que se expresaba, por ejemplo, en San Agustín⁵⁷. Acaba incluso con la hostilidad al cuerpo que hacía que la vinculación con Dios podía realizarse solamente a través de la vía espiritual. Incluso, Jesús aparece no sólo como la encarnación de la docilidad sino también como un personaje inútil, símbolo de una religión que saca su autoridad de la sumisión y del engaño⁵⁸.

Por tanto, la dignidad del ser humano no puede derivar de una cristología que sí apareció, como vimos, en otros pensadores. En Bruno, la comunicación con la divinidad se hace mediante la contemplación filosófica del universo infinito que es “*gravissiman perfecto que homine dignissiman*”. El hombre perfecto no es Jesús, el Verbo encarnado, sino el individuo natural que, mediante la contemplación filosófica del universo infinito, se une con la divinidad. Se trata del ser humano “perfectamente dispuesto en su cuerpo y alma, en conformidad con sus capacidades físicas e intelectuales”⁵⁹. Giordano Bruno indica que se llamará (recurriendo al tiempo del futuro “*appellabitur*”), *mágnum miraculum* en referencia a Trismegisto. En Bruno, y a diferencia de Pico della Mirandola y Ficino, el ser humano no es un *magnum miraculum* debido a su estructura ontológica y sus posibilidades iniciales, sino por el esfuerzo que le convierte en Dios⁶⁰. Oponiéndose incluso a estos dos autores, Bruno considera que el cristianismo representa la propia negación de la dignidad del ser humano. Por esta razón, en la mente de Bruno, dicha dignidad es

⁵⁶BRUNO, G., *De Gli Eroici Furori* (1585), consultado en sus versiones italiana y francesa, Bruno escribe : “Entendre, voir, connaître, voilà en vérité ce qui allume le désir, et c’est donc bien par le mystère des yeux que le cœur est enflammé ; et plus l’objet qui se présente (...) a de grandeur et de dignité, d’autant plus ardent est le feu et plus vives les flammes. (...) Ainsi, premièrement la cognition émeut la faculté affective, qui elle-même ensuite émeut la cognition (...). L’intérêt spéculatif voit le beau et bien, ensuite la volonté en éprouve l’appétit et enfin l’intellect industrieux le procure, le poursuit, et le cherche”. Las emociones, la imaginación y el deseo de conocer son así los puntos de partida de toda investigación intelectual. BRUNO, G., *Des Fureurs Héroïques*, trad. fr. de P-H. Michel, *Œuvres complètes*, vol. III, Les Belles Lettres, Paris, 1999, pp. 398-422 y su versión italiana, *De Gli Eroici Furori*, en GENTILE, G., *Dialoghi Italiani*, Aquilecchia, Sansoni, Florencia, 1958.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones* (VII, 10), trad. de P. Ribadeneyra & A. Custodio Vega, Planeta, Barcelona, 1993, pp.155-156.

⁵⁸ “(...) enviémoslo con los hombres y hagamos que les dé a entender todo aquello que a nosotros nos parezca y guste, haciéndoles creer que lo blanco es negro, que el intelecto humano allí donde mejor le parece ver es una ceguera y lo que según la razón parece excelente, bueno y óptimo es vil, perverso y extremadamente malo; que la naturaleza es una puta ramera; que la naturaleza y la divinidad no pueden concurrir en un mismo buen fin y que la justicia de la una o está subordinada a la justicia de la otra, sino que son cosas contrarias, como las tinieblas y la luz”, BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia Triunfante* (III, 3), op.cit., p. 282. Vid. también en la misma obra las pp. 223 y 284.

⁵⁹ BRUNO, G., *De Inmenso et Innumerabilibus*, (I, 1), op.cit., p. 202.

⁶⁰ BRUNO, G., *De Inmenso ...*, (I, 1), p. 203. Bruno recoge, es cierto, una idea de Ficino en *Teología Platónica* (XIV, 2 y II, 250). Para Ficino, no obstante, el objetivo consiste en demostrar la inmortalidad del alma.

una conquista humana y un dato del futuro⁶². Caracterizará a una personalidad excepcional, inaccesible al “pueblo estúpido” que, como “asnos pasivos”, se sienten dignificados por la intervención divina y la encarnación del Verbo para remediar su ignorancia⁶³. La reforma del espacio operado por Bruno conduce a una liberación moral del ser humano, haciendo del desarrollo de la conciencia individual, la norma de la vida⁶⁴.

Como resume Miguel Ángel Granada en un excelente estudio sobre Bruno, “la dignidad del hombre se actualiza en el momento cuando la eternidad, el infinito de la sustancia (divina) entran en su horizonte visual y toman posesión del sujeto contemplativo que, transformado o metamorfoseado en una nueva vida, se une luego con la divinidad. Lo que desaparece realmente del horizonte de la dignidad así concebida, es el deseo infantil e ignorante de *semper esse hoc quod est*, la inmortalidad del alma personal y, con la resurrección de los cuerpos, la inmortalidad del compuesto hilemórfico que, desde Fazio y Manetti hasta Ficino y Pico, era el rasgo mayor de la dignidad humana. Este deseo infantil desaparece, gracias al apoyo que deriva de la contemplación filosófica perfecta del *esse semper*”⁶⁵. La relación entre el hombre y Dios ya no pasa por la *potentia absoluta et ordinata* de Dios que genera una distancia entre Dios y el ser humano, distancia compensada *a posteriori* por la encarnación del Verbo. Con la figura excepcional del *homo perfectus* de Bruno dicha distancia se elimina. Cada individuo tiene que tender hacia este ideal para testimoniar del *magnum miraculum* humano y liberarse de la condición de la *sciocca et ignobilissima moltitudine*, para convertirse a su vez en Dios⁶⁶. Giordano Bruno reactiva aquí implícitamente el *Sapere Aude* filosófico que exige que cada individuo se atreva a pensar por sí mismo, sin tener miedo de ejercer su libertad de conciencia y de expresión. Gracias a su concepción panteísta, desplaza el lugar ocupado por Dios: en la medida en que se confunde con la naturaleza es directamente accesible al ser humano y éste obtiene su dignidad cuando es capaz de expresar las posibilidades de su libertad inherente. Por

⁶² GRANADA, M. A., “El Gran Milagro del Hombre...”, op.cit., p. 13.

⁶³ BRUNO, G., *De Imenso ...*, (I, 1), op.cit., p. 202. En *De Gli Eroici Furori*, op.cit., pp. 986 ss. Admite la intervención de la divinidad que puede dignificar el comportamiento de los ignorantes: “Hanno piú dignità, potestà et efficacia in sé, perchè hanno la divinità (...) son degní como l’asino che porta li sacramenti (...) si considera et vede in effetto la divinità et quella s’admira, adora et obedisce”.

⁶⁴ GARIN, E., *L’Umanesimo Italiano*, op.cit., p. 243.

⁶⁵ GRANADA, A., M., “Giordano Bruno et la *Dignitas Hominis*”, op.cit., p. 207.

⁶⁶ BRUNO, G., *De Gli Eroici Furori*, op.cit., pp. 986 ss. y 1003 ss.

todas esas razones, la Iglesia ha visto en Bruno una “influencia satánica”⁶⁷: le tortura, le arranca la lengua y le quema vivo el 17 de febrero de 1600 en la plaza del *Campo dei Fiori* de Roma. Su martirio inaugura para Giovanni Gentile la exigencia radical del pensamiento moderno que no acepta que la ciencia y la filosofía se sometan a una retrograda concepción del mundo⁶⁸. Gracias a Bruno, la dignidad humana empezará a fundamentarse en una noción de autonomía individual liberada de cualquier dogma religioso y moral, para nutrirse de las aportaciones decisivas de la ciencia moderna y ello más allá de la concepción de libre albedrío (que aún constituye un obstáculo importante para concebir la naturaleza humana). Además, y en la medida que el ser humano no está contaminado por el pecado, puede alcanzar la felicidad a lo largo de su existencia mundanal. Se trata de la segunda reivindicación del discurso de la *dignitas hominis* y que se identifica con la búsqueda de la *felicitas hominis*.

B. La felicitas hominis

El ser humano del discurso de la *dignitas hominis* no es el *homo viator* sino un ser cuya existencia mundanal puede ser feliz, oponiéndose así a la *fuga mundi*. En la Antigüedad y la Edad Media, se ofrece, en general, una imagen del mundo como un conjunto de acontecimientos sometidos a fuerzas sobrenaturales. Al contrario, durante el Renacimiento, se empieza a perfilar un sistema de fuerzas regulares que no elimina la idea de Dios sino que permite al ser humano entenderlo, y ejercer su poder y su libertad a lo largo de su existencia. El discurso de la *dignitas hominis* integra una visión optimista del ser humano que no niega las dificultades y otros sufrimientos que éste puede padecer, sino que proporciona remedios para poder superarlos⁶⁹. Por un lado, examinaré cómo, según este discurso, los seres humanos pueden superar esos males y por otro, cómo la vida misma puede ser feliz, a través y primero, la rehabilitación moral del cuerpo humano. Se trata de un planteamiento fundamental para la dignidad humana ya que

⁶⁷ RUIZ GONZÁLEZ JOSÉ, M., *La Dignidad de la Persona Humana según San Pablo*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956, p. 42.

⁶⁸ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit., pp. 308-309. Al respecto, se puede consultar GRANADA, M. A., *La Reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005.

⁶⁹ Es verdad que existen premisas clásicas importantes, con por ejemplo, las aportaciones del estoicismo y del epicureísmo.

mediante la crítica del dualismo entre el cuerpo y el alma, se rehabilita la vida terrenal del ser humano frente a un ideal espiritual trascendente. Por otro lado, y a partir de las reflexiones de Lorenzo Valla, estudiaré cómo se puede defender el placer de vivir desde un posible “cristianismo epicúreo”.

1. Los males no son malos

La concepción renacentista del ser humano desde su nuevo parentesco con Dios defiende también la posibilidad de ser feliz en esta vida. El desafío que deben superar los humanistas consiste en hacer que la realidad de las dificultades de la vida humana puedan ser compatibles con esta felicidad. Un primer planteamiento consiste, y desde una perspectiva estoica, en neutralizar la influencia del destino. Charles de Bovelles abre su *De Sapiente* con el “conócete a ti mismo”, definiéndolo como la fuente misma de la sabiduría. Gracias a su función de “espejo”, esta fórmula permitiría triunfar del destino. De hecho, en el grabado de la edición original de este libro, se representa la fortuna como una mujer, cuyos ojos están tapados, y que sostiene una rueda que arrastra a los hombres. Frente a ella, otra mujer, la sabiduría, sostiene un espejo adornado de figuras celestes, y en el cual se contempla⁷⁰. El espejo es el símbolo del conocimiento y permite acceder a la verdad⁷¹. Cuando recurre a la razón, el ser humano puede triunfar de la fortuna y llevar una vida feliz. No se niega la realidad de las miserias que ocurren a los seres humanos, sino que se neutraliza su supuesta maldad. Dicha neutralización consiste también en mostrar que obran a favor de la propia felicidad humana. Pierre de Boiastuau, por ejemplo, considera que Dios provoca esas miserias para que los hombres se vuelvan más humildes y menos orgullosos⁷². Es verdad, y como ya hemos señalado, los diálogos sobre la *dignitas hominis* se fundamentan en una antropología cristiana, pero se asimilan igualmente al género consolatorio de tipo estoico y senequista, que remonta incluso a las tragedias griegas⁷³. La meditación sobre las miserias humanas escapa del género penitencial, y no está al servicio ni de la *humilitas* ni de la lucha

⁷⁰ BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, op.cit., pp. 51 y 53.

⁷¹ Ya aparece como tal en Séneca al principio de *Sobre la Clemencia*, (I, 1.1), en *Diálogos*, op.cit. p. 3. Véase también BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. IX), op.cit., pp. 101 ss.

⁷² BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (1155), op.cit., p. 82.

⁷³ Por ejemplo, SÓFOCLES, *Antígona* (361-362), op.cit., p.262: “Sólo del Hades no tendrá escapatoria”.

contra el pecado⁷⁴. Se puede recordar en este sentido a Pierre de Ronsard que, a partir de la consideración de las finitudes de la vida, del tiempo y de la vejez, exhorta aprovechar del momento presente, en una referencia explícita al *Carpe Diem* de Horacio:

Quando seas anciana, de noche, junto a la vela,
Hilando y devanando, sentada junto al fuego,
Dirás maravillada, mientras cantas mis versos:
« Ronsard me celebraba, cuando yo era hermosa »,

Lamentando mi amor y su desdén altivo
Vive, créeme, no aguardes a mañana:
Coge desde hoy las rosas de la vida⁷⁵.

El pensamiento del Renacimiento opone así a la fortuna la fuerza de la *virtus* que permite a cada uno ser dueño de su destino⁷⁶. Buonaccorso da Montemagno (1391-1429), en la *Controversia acerca de la Nobleza* de 1428, representa dos definiciones opuestas de la nobleza. Según el primer personaje, Publio Cornelio, la nobleza deriva del culto de los antepasados y de la riqueza. Para el segundo, Gaio Flaminio, la nobleza real “(...) no se basa en la gloria de otro nombre, ni en los pasajeros bienes de la fortuna, sino en la virtud del propio hombre” cuyas obras, “reflejan su propio esfuerzo y honor (...)”⁷⁷. Así, la dignidad individual no se fundamenta en una perspectiva clasista sino que adopta una dimensión individual, de tipo estoico. Exige la movilización de todas las capacidades humanas para superar los obstáculos y coincidir con una *vir virtutis*. Se trata de una fuerza vital y creadora, que permite al individuo decidir de su existencia.

⁷⁴ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., p. 7.

⁷⁵ RONSARD. P. (de), *Sonnets pour Hélène*, (II, 24) en *Les Œuvres de P. de Ronsard, (t.I)*, G. Buon, (ed), París, 1578, p. 544. Consultado en: <http://gallica.bnf.fr/> Véase igualmente, RONSARD. P., (de), *Les Amours de Marie*, II, 4 en *Les Œuvres de P. de Ronsard*, op.cit., p. 312 : “ (...) Ainsi, en ta première et jeune nouveauté, Quant la terre et ciel honoraient ta beauté, La Parque t’a tuée, et cendre tu reposes”.

⁷⁶ Acerca de la conexión entre *virtus* y la aparición del individualismo burgués, se puede consultar VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*, op.cit., pp. 31 y 46-48.

⁷⁷ MONTEMAGNO, B., (de), *De Nobilitate* en GARIN, E., (ed.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, op.cit., p. 143. También, PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., “Tránsito a la Modernidad ...”, op.cit. p. 71.

Otro planteamiento que permite neutralizar los males de la existencia, consiste en desvincular la noción de trabajo del castigo divino, y nutre la consideración del ser humano como *Homo Faber*. Se ha visto en efecto, y particularmente con Manetti, cómo el ser humano puede no sólo modificar la naturaleza sino también crear su propio mundo cultural. El trabajo remite a la idea de progreso, idea que permite a los individuos liberarse de las incertidumbres de un mundo contingente. Para Manetti, la consideración del ser humano como un ser activo que manifiesta su dignidad en el mundo, implica un reconocimiento de la actividad laboral. Ya no se asemeja a una pena o un castigo divino, sino a la manifestación de las facultades humanas más altas⁷⁸. Por su parte, en la *Expulsión de la Bestia Triunfante* de Bruno, la narradora, Sofia, celebra la realidad del mundo ante la supuesta felicidad de una edad de oro. En efecto, las dificultades y las necesidades están compensadas por las nuevas invenciones de los seres humanos, creadas por “las profundidades del intelecto humano”⁷⁹. La grandeza de la naturaleza humana deriva de su inteligencia que permite al individuo superar los límites en los cuales se encuentra. En Bruno, toda dignidad viene de un poder infinito y una capacidad para superar la propia condición humana. Los dioses no pueden hacerlo puesto que están condenados a una feliz inmovilidad. Por esta razón, Giovanni Gentile considera que Bruno fundamenta el valor del ser humano en su capacidad para crear su propio mundo a lo largo de la historia⁸¹. Este elogio del valor y del esfuerzo ya está presente en el estoicismo y en el *Asclepio*, donde el ser humano tiene como destino ser “mejor que los dioses”⁸². La refutación de la edad de oro se opone así a una concepción pesimista del hombre. Bruno adopta más precisamente una perspectiva pelagiana del ser humano, según la cual no existe el pecado original⁸³. Los seres humanos no deben sentirse como seres pecadores y despreciables, lo que permite que el trabajo sea la fuente misma de la excelencia individual. Se vuelve incluso la herramienta que permite establecer los lazos sociales y crear una mutua confianza entre los individuos.

⁷⁸ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 58-62 y 77-82

⁷⁹ BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia Triunfante*, op.cit., p. 227.

⁸¹ GENTILE, G., *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, op.cit., p. 83. También: “Il Concetto dell’Uomo nel Rinascimento”, en *Giordano Bruno e Il Pensiero del Rinascimento*, op.cit., p. 68.

⁸² *Asclepio* (23), en COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum y Asclepio*, op.cit., p. 215.

⁸³ BAKER, H., *The image of Man*, op.cit., p. 245. Pelagio (320-420) se opone a San Agustín. Niega la existencia del pecado original, considerando que se trata de una falta que ha afectado sólo a Adán. La humanidad nace libre de culpa y una de las funciones del bautismo queda así sin sentido. Además, Pelagio defiende que la gracia no tiene ningún papel en la salvación.

Por su parte, Manetti apunta que la felicidad se ha vuelto una consecuencia del progreso técnico-social, con la creación en particular, de las ciudades. La conservación de la especie humana no depende del alargamiento de la vida sino de la cooperación de todos⁸⁴. Pomponazzi utiliza el mismo argumento. Defiende que la pertenencia de los individuos a un mismo género organizado posibilita el común provecho⁸⁵. Cuando Vives se eleva en contra de la disociación “de lo mío” y “de lo tuyo”, considera que la grandeza de los rasgos humanos no viene de sus usos egoístas. Al contrario, y con un tono cristiano y estoico, deben entenderse en el fomento de la solidaridad humana⁸⁶. Vives recupera aquí el humanismo impulsado por Erasmo cuyo ideal consiste precisamente en la fusión de la *eruditio* y de la *pietas*⁸⁷. También, insiste en que la “dignidad humana” propiamente dicho, descansa en la paz, el amor y la concordia⁸⁸. En *De la Concordia y de la Discordia*, contempla la condición miserable del ser humano, con el fin de legitimar la ayuda hacia los más necesitados y posibilitar una convivencia pacífica y solidaria entre los individuos. Se trata, en realidad, de una crítica de las plutocracias tradicionales de su tiempo⁸⁹. En un mismo sentido, y para Pérez de Oliva, la vida en comunidad no debe ser sinónima de labor y penas sino, con cierto estoicismo, de amistades, conversaciones y solidaridad⁹⁰. El discurso de la *dignitas hominis* reivindica la *felicitas hominis* en la posibilidad de superara los males de la vida. Además, se plasma en la rehabilitación del cuerpo y de las emociones humanas, desde un posible cristianismo epicúreo.

⁸⁴ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 92-95.

⁸⁵ POMPONAZZI, P. *Les Causes des Merveilles ou les Enchantements*, trad. de H. Busson., Rieder, Paris, 1930, p. 185.

⁸⁶ VIVES, J. L., *Del Socorro de los Pobres ...*, op.cit., pp. 1378-1379.

⁸⁷ MATHEEUSSEN, C., “Vives et la Problématique Sociale de son Temps: Son Attitude Envers la Mendicité et le Vagabondage”, en FERNANDEZ NIETO, F.J., MELERO, A, & MESTRE, A, (Coords), *Luis Vives y el Humanismo Europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998, p. 107. También, véase BATAILLON, M., “J. L. Vives, Reformador de la Beneficencia”, en su obra: *Erasmo y el Erasmismo*, trad. de C. Pujol, Crítica, Barcelona, 2000, pp. 179-202.

⁸⁸ VIVES, J. L., *De la Concordia y de la Discordia*, op.cit., p. 81.

⁸⁹ VIVES, J. L., *Del Socorro de los Pobres ...*, p. 1361. Por ejemplo: “El principal y más encumbrado beneficio es que coadyuve uno a la virtud de otro”. Vives considera que la pobreza la envía Dios por un “oculto juicio” que aprovecha a los que la padece, op.cit., p. 1368. Véase GUY, A., *Vives, Humanista Comprometido*, op.cit., p. 110.

⁹⁰ PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo ...*, op.cit., p. 163.

2. El placer de vivir desde un cristianismo epicúreo

La existencia de un cristianismo epicúreo viene sugerida por parte del filósofo Michel Onfray que le ha dedicado un volumen en su obra magistral *Contra Historia de la Filosofía*⁹¹. De acuerdo con esta intuición intelectual, este modo de pensar tendría como objetivo rehabilitar la existencia humana y terrenal a la luz del mensaje cristiano. Manetti ha contribuido a esta rehabilitación. Para que la vida pueda ser placentera, los sentidos humanos y el cuerpo deben poder contribuir a la *dignitas hominis*. Manetti, en su refutación constante de las tesis de Lotario de Segni acepta, por un lado, las debilidades y los sufrimientos del cuerpo humano. Sin embargo, no derivan ni de Dios ni de la naturaleza humana, sino del pecado original. Por tanto, los males no son ni inherentes a la condición humana ni vienen de la culpa del ser humano. Como consecuencia, debe existir un ámbito en donde el individuo puede disfrutar plenamente de su vida terrenal. Los sentidos externos no son engañosos y permiten alcanzar numerosos placeres, tales como, y según el ejemplo de Manetti, cuando se escucha una música agradable. Los sentidos internos - compuestos por la trilogía del sentido común, la memoria y la inteligencia⁹² - proporcionan placer cuando el individuo los pone en marcha para aprehenderse a sí mismo y conocer el mundo que le rodea. Manetti se refiere también a Séneca, Cicerón y Aristóteles. Por un lado, aquellos filósofos mostrarían algunos aspectos de la miseria humana. Por otro, señalarían también cómo Dios permite al ser humano encontrar muchos remedios a sus males y alcanzar una vida feliz⁹³. Manetti se refiere a Aristóteles y su concepto de *eudaimonia* para mostrar que la vida humana no es sinónima de penas sino que debe orientarse hacia la búsqueda de la felicidad y del placer. Se trata del fin natural del ser humano⁹⁴. Como consecuencia, la vida humana debe ser vivida y el suicidio sería una expresión de cobardía⁹⁵. A diferencia de Lotario de Segni⁹⁶ que pensaba deducir la miseria del ser humano por nacer desnudo al mundo, Manetti considera que esta misma desnudez es la prueba de la maravilla del cuerpo humano. Mientras que Lotario de

⁹¹ ONFRAY, M., *Le Christianisme Hédoniste. Contre Histoire de la Philosophie (vol.2)*, Grasset, París, 2006.

⁹² Tal como en Charles de Bovelles, *De Sapiente* (Cap. XXV), op.cit., p. 177.

⁹³ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., pp. 75-78.

⁹⁴ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.) op.cit., pp. 95-96. Véase ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1153b25), op.cit., p. 317.

⁹⁵ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 86.

⁹⁶ SEGNI, L. (de), *Il Disprezzo del Mondo* (I, 1), cit., pp. 32-33.

Segni pensaba demostrar la miseria del recién nacido, describiendo los supuestos fluidos inmundos de donde proviene⁹⁷, en comparación con la pureza de las flores, de los árboles y de las frutas, Manetti señala la absurdidad de comparar cosas distintas entre sí. Apunta también la maravilla de la naturaleza humana, donde cada elemento, incluso los aparentemente más viles, tienen un papel preciso e importante⁹⁸. Se rehabilitan no sólo el cuerpo humano sino también la sexualidad humana. En relación con la brevedad de la vida, Manetti recurre a Séneca para señalar que la felicidad y la calidad de una vida humana, no dependen de su duración sino de su intensidad⁹⁹. Esta defensa de la posibilidad de ser feliz aquí y ahora, tiene su mayor expresión en la rehabilitación de la dignidad del cuerpo humano. La búsqueda del placer a través del cuerpo es legítima: es placentero dormir, comer, beber, descansar y ante todo, disfrutar de su sexualidad¹⁰⁰. Manetti contempla al ser humano y su dignidad, en su totalidad, y no sólo en función del alma. Mezclaría en este sentido una antropología estoica-cristiana con la filosofía epicúrea¹⁰¹. Lo inmanente no está absorbido por lo trascendente y tiene un fin en sí¹⁰². Por fin, conviene indicar que existen algunas traducciones en inglés e italiano del Cuarto Libro del *De Dignitate et Excellentia Hominis* pero no de los libros anteriores y en particular del primer libro que se refiere no sólo a la grandeza del cuerpo humano sino también a las emociones y la sexualidad humana. Se trata por desgracia de un olvido voluntario, que representa sólo una de las manifestaciones de un planteamiento general y aún persistente, que pretende no desvelar estos planteamientos. Manetti no es el único que sufre esta censura, el mismo escándalo ocurre con el genial Lorenzo Valla.

A los veintiséis años, Valla escribe el *De Voluptate ac de Vero Bono* e introduce un importante rasgo del humanismo: defiende la “normalidad” de la naturaleza y de su corolario: el

⁹⁷ SEGNI, L. (de), *Il Disprezzo del Mondo* (I, 4), cit., p. 39.

⁹⁸ BOAISTUAU, P., *Bref Discours ...*, (1010-1035), op.cit., pp. 76-77.

⁹⁹ MANETTI, G., *De Dignitate...*, (IV), en MURCHLAND, B., (ed.), op.cit., p. 92. Por ejemplo, y en relación con Séneca : “No hemos de esforzarnos en vivir mucho, sino en vivir lo bastante (...), procuremos que, como las cosas de gran precio, nuestra vida no sea grande en extensión, sino en valor”, en la “Carta XCIII”, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 303 “Lo que importa no es que vivas muchos, sino que vivas bien; y a menudo vivir bien consiste en no vivir mucho”, en “Carta CI”, *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 357.

¹⁰⁰ MANETTI, G., *De Dignitate ...*, (I, 50-53), en LEONARD, E.R. (ed.), op.cit., pp. 31-32.

¹⁰¹ VEGA, M. J., “Miseria y Dignidad del Hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, op.cit., pp. 8-9.

¹⁰² Utilizo una vez más la idea de ONFRAY, M., en *Las Sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la Filosofía*, (vol. I), op.cit., p. 267.

cuerpo es un medio legítimo para el placer y debe ser aceptado y no reprimido¹⁰³. Esta obra, publicada en 1431, ha sido traducida por primera vez al italiano en 1948¹⁰⁴ y al francés en 2004 y no hay, todavía, ninguna traducción al español¹⁰⁵. Como apunta Michel Onfray, a quien se debe la edición francesa¹⁰⁶, las ideas de Valla renuevan a Epicuro, y se oponen a las bases judeo-cristianas de la sociedad occidental que pueden acomodarse y reciclar fácilmente a los otros filósofos, platónicos como estoicos. Valla, al contrario, por la modernidad de sus argumentos (tal como varias ideas de Manetti) no puede encuadrar en este marco, de allí un silencio sistemático y vergonzoso en relación con su pensamiento. Esta obra sobre *El Bien Verdadero y el Bien Falso* se estructura en torno a tres libros, cada uno dedicado a un personaje que expone sus ideas acerca del bien. Para el primero, el estoico, Leonardo Bruni, la virtud es un fin en sí mismo. Para el segundo, el epicúreo, Antonio Beccaldi, el hombre debe buscar todos los placeres y mantiene una concepción materialista (y perecedera) del alma humana. Para el tercero, el cristiano epicúreo Niccolò Niccolli, se puede conciliar la virtud con el placer, lo útil con el interés. Pero lo útil siempre se hace en relación con Dios y hay que amarle, no por deber - como defienden los estoicos - sino por el placer de su proximidad. Niccolli expresaría las ideas íntimas de Valla, que urge liberarse en la vida mundanal de los sufrimientos y también de algunos goces que alienan el cuerpo. Además, no contempla la idea de un Cristo sufriendo y muriendo en la cruz, cuya resurrección hubiera salvado al ser humano del pecado. Se refiere al Cristo que vive las virtudes del Evangelio, mediante, en particular el amor al prójimo. Valla, como señala Onfray, no quiere transformar la vida terrestre en un “valle de lagrimas”, base religiosa y espiritual para ganar la salvación en el más allá¹⁰⁷. Al contrario, contempla como cristiano, una vida humana feliz en la comunión del amor, los placeres y la virtud. Valla defiende una teoría del placer que consiste en

¹⁰³ A diferencia de Charles de Bovelles que, por ejemplo, considera los bienes corporales como ordinarios, BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, (Cap. XVII), op.cit., pp. 139 y 141. En este punto, Bovelles distingue los bienes absolutos de los bienes relativos, recordando la división entre la acción media y la acción perfecta de los estoicos.

¹⁰⁴ VALLA, L., *Il Piacere*, trad. de V. Grillo, Pironti e figli, Nápoles, 1948. Existe la versión original en latín, *De Voluptate ac Vero Bono*, en *Opera Omnia*, (2 Vol.), Garin, E., (ed.), Bottega d'Erasmus, Turín, 1962. En inglés, PANIZZA LORCH, M., (de), *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhem Fink Verlag, Munich, 1985.

¹⁰⁵ Hecho extraño: España ha sido la tierra de exilio de Lorenzo Valla y se refugia en la Corte del Rey Alfonso V, rey de Aragón (Manetti, dedica también su *De Dignitate* al Rey). Existe en español la obra de Valla, *Historia de Fernando de Aragón*, Santiago López, M., (ed), Akal, Madrid, 2002.

¹⁰⁶ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, trad. de L. Chauvel, Onfray, M., (présentation), Éditions Encre Marine, Fougères La Versanne, 2004, p. III.

¹⁰⁷ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le Plaisir*, op.cit., p. XIII.

una defensa de la vida¹⁰⁸. En la presentación de su obra, expone su objetivo: demostrar la grandeza de la religión cristiana frente al paganismo de los Antiguos. A diferencia de los humanistas, quiere, siguiendo sus propios términos, “estrangular” a los filósofos y particularmente a los estoicos. Éstos pretenden ser los “guardianes de la moralidad” cuando en realidad no encarnan la honestidad sino el vicio. No siguen ni el deber ni la sabiduría sino la lujuria y la locura. Al contrario, Valla emite sus preferencias por los epicúreos, y ello, a pesar de ser considerados como “hombres nefastos”¹⁰⁹.

En un primer momento, el estoico Bruni realiza un elogio del estoicismo. Los bienes son la rectitud, la justicia, el valor y la moderación. Gracias a la honestidad, los seres humanos alcanzan la sabiduría, la paz y la tranquilidad, superando los vicios y los males que acosan al género humano¹¹⁰. El estoico destaca sobre los demás y debe ser - siguiendo a Séneca - como el macho entre las hembras¹¹¹. En un segundo momento, la intervención de Beccaldi (el epicúreo) consiste en revelar la falsedad de las concepciones estoicas sobre la virtud. Señala en efecto que el estoicismo tiene una opinión negativa en relación con el género humano y la vida social de los individuos. Aquél habla de la “multitud ignorante” a la que se atribuye todos los vicios de los que se salva, por supuesto, el sabio. Se trata de una “injusta acusación”, ya que no hay ninguna razón para que cualquier individuo no pueda alcanzar también la sabiduría. Beccaldi se considera entonces como el “defensor de la naturaleza” - que no acosa tanto a los seres humanos - y como el “protector del género humano”, que sí puede llevar una vida feliz¹¹². Apunta una cierta flexibilidad en relación con las doctrinas filosóficas, siguiendo, según sus palabras, a Séneca que se inspira en Epicuro y en el estoicismo, y a Cicerón, que manifiesta su independencia en cuanto a las ideas ajenas. Es más: considera la filosofía como una disciplina inferior a la poesía y a la elocuencia¹¹³. Así, la naturaleza no ha engendrado el vicio entre los individuos. Se trata de una interpretación excesiva de los estoicos que, “muy simples o muy necios”, huyen y se ponen

¹⁰⁸ PANIZZA LORCH, M., (de), *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, op.cit., pp. 3-6.

¹⁰⁹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, op.cit., pp. 21-24.

¹¹⁰ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 2 y I, 6), op.cit., pp. 27 y 37.

¹¹¹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 2), op.cit., p. 29. Se refiere aquí al pasaje de Séneca en *Sobre la Firmeza del Sabio* (I, 1), en *Diálogos*, op.cit., p. 33.

¹¹² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 8), op.cit., pp. 40-41.

¹¹³ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 10), op.cit., p. 43.

pálidos a la vista de las murenas, como si fueran serpientes¹¹⁴. Este texto hace referencia y critica una famosa anécdota contada por Séneca según la cual a un esclavo - que había roto un objeto de cristal - se le amenazó con el castigo de arrojarle a las murenas de un estanque¹¹⁵. Al contrario, la naturaleza ha puesto los placeres al alcance de los individuos. Los estoicos no quieren probarlos y prefieren vivir en la desgracia y en la soledad. Beccaldi realiza entonces una separación entre el estoicismo que reivindica la virtud como bien supremo, y el epicureísmo que contempla el placer como bien¹¹⁶. Para demostrarlo, indica que todos los placeres están generados por los sentidos humanos. La música en particular pertenece a los humanos y a los dioses. Todos gozan del deleite que provocan sus melodías y Beccaldi se refiere a Platón para quien la música debía servir para educar a los ciudadanos¹¹⁷. En relación con el gusto, el vino genera también deleite y tiene unos efectos positivos en relación con la inteligencia y el valor¹¹⁸. En este mismo punto, Beccaldi indica que los animales participan también de “la superioridad y de la excelencia de los sentidos humanos”. Se debe acabar con la supuesta excelencia y arrogancia de la naturaleza humana sobre los animales¹¹⁹. En este sentido, la dignidad del ser humano no deriva de su superioridad sobre los otros seres vivos. Después de haberse interesado por los bienes del cuerpo, Beccaldi se interesa brevemente por los del alma.

Los estoicos han “ensuciado” las virtudes al reagruparlas bajo el término de “honestidad”. Las usan solamente para otorgárselas con su “insolencia habitual”. Beccaldi define entonces las virtudes desde su utilidad y el interés propio: la prudencia sirve a procurarse ventajas y evitar un inconveniente. La moderación pretende limitarse a un solo placer, con el fin de poder disfrutar de otros que son mayores y más numerosos. La justicia no es más que una “suerte de conciliador de autoridad y de benevolencia en los demás hombres”¹²⁰. A continuación, señala la hipocresía de los estoicos que no incluyen el placer entre sus virtudes pero que lo persiguen a escondidas (a través del llamado “deleite de la superación”). Compara entonces a los estoicos a un “tipo de hombres particularmente abusivos, como una prostituta entre mujeres castas, como una dueña

¹¹⁴ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 13), op.cit., p. 47.

¹¹⁵ SENECA, *Sobre la Ira* (III, 40), en *Diálogos*, op.cit., pp. 172-173

¹¹⁶ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 14), op.cit., p. 53.

¹¹⁷ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 22), op.cit., pp. 64-65. Véase por ejemplo, PLATÓN, *República* (376a), op.cit., p. 134.

¹¹⁸ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 24), op.cit., p. 69.

¹¹⁹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 27), op.cit., p. 73.

¹²⁰ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 33), op.cit., pp. 76-77.

entre sus sirvientes, que ordena a ésta hacer la limpieza, a aquélla volver, a una quedarse, a otra esperar”¹²¹. Es una crítica demoledora que señala precisamente cómo los estoicos no pueden eliminar la idea de placer de sus planteamientos, aparentemente ascéticos y autosuficientes. Además, Beccaldi desarrolla aún más sus planteamientos: utiliza la naturalidad del placer para demostrar la igualdad entre los hombres y las mujeres. En un primer momento, realiza un elogio de la belleza de las mujeres, que deben legítimamente aprovechar y disfrutar¹²². En un segundo momento, y como consecuencia, se indigna de las discriminaciones que las mujeres sufren en cuanto a su legítima persecución del placer sexual. No se trata de defender tanto el placer para todos y todas, como la libertad de elección de las mujeres para seguir la vida que quieren, prescindiendo de los hombres, de las costumbres y de los dogmas religiosos. La crítica es implacable:

Finalmente, no tendré ningún escrúpulo y mientras que persigo el placer, no miraré otra cosa, de tal manera que no tendré ni siquiera respecto para las religiosas y las monjas que incluso Ovidio no se atrevió injuriar (...).

Por mi parte, mira con qué libertad y qué licencia replico - adelanto aquello: aquél que el primero invento el estatuto de religiosa, ha introducido una costumbre abominable que hay que apartar hacia atrás los confines de la tierra; aunque ellos se refieren al término religión, que no es más que superstición; aunque las llaman religiosas y monjas, aunque desean por este hecho la autoridad de Pitágoras, cuya hija, según Timea, estaba destinada a un coro de vírgenes y desean la de Diodoro, el socrático, cuyas cinco hijas admirables por su pudor fueron citadas por Filón, maestro de Carnéades. Sin embargo diré el fondo de mi pensamiento: *las cortesanas y las prostitutas honoran mejor al género humano que las mujeres sabias y santificadas*¹²³.

Aparece aquí el reconocimiento de una igual dignidad entre los hombres y las mujeres, y ello, no tanto desde su consideración como seres morales y racionales, sino desde la

¹²¹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 24) op.cit., p. 77.

¹²² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 20), op.cit., p. 61-63. Refiriéndose a la mitología griega y al mito de Tiresias, indica cómo las mujeres disfrutaban más que los hombres en el acto sexual, (I, 45), op.cit., p. 88.

¹²³ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 43), op.cit., p.84. (Las cursivas son mías).

consideración de su corporeidad y sexualidad respectivas¹²⁴. La fuerza de este argumento consiste en conectar la naturalidad del placer - acto puramente individual - con la reconocimiento de una igualdad entre hombres y mujeres. La razón, que es la cualidad que revela la dignidad del sabio, nunca ha tenido esta capacidad para alcanzar y abarcar a todos y a todas en el mismo círculo de la humanidad. Algunos intentos han tenido lugar en esta dirección pero han sido siempre frustrados¹²⁵. Al contrario, el placer y la vulnerabilidad del ser humano permiten incluir a todos y todas en este mismo círculo humano. Permiten criticar las injusticias que sufren las mujeres, contribuyendo a la necesaria “carga crítica” inherente al valor de la dignidad humana. Así, Boccaldi se proclama el “defensor de las mujeres, pero no de las ancianas, sino de las jóvenes”, porque le gusta “criticar a nuestros ancestros en la medida en que sus conductas no fueron siempre santas”. Las supersticiones y las costumbres retrogradadas no vienen de las mujeres que, según Boccaldi, tienen un mejor juicio que los hombres, sino de éstos últimos y de los ancianos. Boccaldi realiza entonces algo increíblemente innovador: no quiere hablar (sólo) como el abogado del género femenino, sino que acaba su discurso como si el mismo fuera una mujer. Apunta entonces las absurdidades de la sociedad: los hombres pueden tener amantes en toda impunidad cuando las mujeres, incluso solas, no pueden tener a ninguno. Los maridos pueden repudiar a sus esposas, pero éstas no pueden repudiar a aquéllos. Los hombres están constreñidos al matrimonio, y las mujeres a la virginidad. Pregunta entonces porqué las mujeres no pueden disfrutar de las mismas condiciones, “al menos que seáis por casualidad, los únicos, vosotros los varones, a ser seres humanos”. Y añade con la misma ironía: “Nosotras también, como los hombres, jugamos un papel en la procreación de la especie humana. ¿No veis, hombres llenos de sabiduría, que si nos quedamos todas vírgenes, sería la ruina del género humano?”. Concluye entonces esta defensa con la exclamación siguiente: “¡Oh que duras condiciones que nuestro sexo!”¹²⁶.

Boccaldi cierra su discurso volviendo a criticar el estoicismo que pretende fundamentarse ilusoriamente en la virtud. En efecto, dicha filosofía no tendría ninguna consistencia ya que los

¹²⁴ Por falta de traducción y de divulgación de esta obra de Valla, este planteamiento no aparece, por ejemplo, en el libro de KING, M. L., *Mujeres Renacentistas. La Búsqueda de un Espacio*, trad. de A. Lauzardo, Alianza, Madrid, 1991.

¹²⁵ Se puede consultar por ejemplo la parte “Los límites de la igualdad natural de los seres humanos” en mi libro, *La Dignidad Humana. Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, op.cit., pp. 688 ss.

¹²⁶ Todas las referencias están en VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 45), op.cit., pp. 85-87.

estoicos no se ponen de acuerdo sobre el contenido de aquélla. Al contrario, la búsqueda responsable del placer es algo legítimo porque es inherente a la naturaleza humana. La prueba de ello sería el permanente apego de todos los pueblos a la convicción de la existencia de una edad de oro, época cuando los seres humanos estaban exentos de molestias y llenos de placeres. Boccaldi apunta nuevamente la incongruencia de los estoicos que proclaman una naturaleza que actúa en contra de la “multitud ignorante”, cuando los poetas, “maestros de todos los hombres”, disfrutaban de los placeres y desafían a los dioses sin arriesgar su ira. Condena aquí la visión pesimista y falsa del género humano fomentado también por el estoicismo originario. También, critica la consideración elitista de la filosofía que desprecia al individuo común. Por fin, acaba con la arrogancia de la filosofía que se considera a sí misma como la mejor actividad humana, dejando ahora su sitio a la poesía, es decir, al arte en general¹²⁷.

El segundo libro del *De Voluptate* pretende mostrar que la honestidad defendida por los filósofos no es ni siquiera un bien. Fundamentan la virtud en el coraje que permite, aparentemente, superar las labores, los sacrificios e incluso la muerte, teniendo como premio, la dignidad, la libertad y la grandeza de la patria. Se trata - según Boccaldi - de un “error”, de una “artimaña”, puesto que después de la exposición de esas “esplendidas palabras”, no se las concede a los individuos. Boccaldi señala entonces el razonamiento circular que consiste en considerar que el premio de la virtud consiste en la virtud misma. Se trata de un “juego de palabras”, de una “ridiculez”, de una “broma”, que consiste en decir que “uno se comporta con valor por comportarse con valor”, “dirigiéndose hacia la muerte para morir”¹²⁸. Se burla entonces de los estoicos que pretenden tener remedios para cualquier problemas de la vida, haciendo en realidad discursos vacíos para aquellos que sufren realmente las miserias de la vida¹²⁹. Además, señala cómo todos los hombres, incluido Sócrates, al actuar con el máximo valor, esperan siempre una recompensa, más allá de la propia virtud y que consiste en la gloria y la fama¹³⁰. Por

¹²⁷ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (I, 47), op.cit., pp. 90-91. La misma crítica aparece en ERASMO, D., *Elogio de la Locura*, op.cit., pp. 118-119.

¹²⁸ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, I), op.cit., pp. 100-101.

¹²⁹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 2), op.cit., p.103.

¹³⁰ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 8), op.cit., pp.111-114. Apunta las paradojas: “Si en el sueño, que es muy similar a la muerte, no somos conscientes de la gloria, ¿seremos conscientes en la muerte que es un sueño eterno?”, (II, 9), op.cit., p. 117. En relación con los estoicos, que llama las “perillas de cabrío”, su verdadera “gloria” es solitaria lo que es un contrasentido ya que la gloria siempre depende del reconocimiento de los demás (II, 12), op.cit., p. 123. Se refiere a Cicerón que también apunta que los filósofos persiguen la gloria (II, 28), op.cit., pp. 156-157. En relación

tanto, concluye Boccaldi: “¡la honestidad es una palabra vacía y fútil que no explica nada, no prueba nada y por la cual no hay nada que hacer!”¹³¹. Se trata de una palabra “imaginaria”¹³² porque no es suficiente para motivar la conducta humana: los hombres se sienten atraídos por las empresas grandes si aquéllas tienen alguna recompensa y no meros conceptos¹³³. Se introduce aquí no sólo la noción de placer sino también la idea de utilidad personal. Por otro lado, esta crítica no es tan distinta de aquélla que ya formuló Séneca cuando señalaba los límites de una filosofía basada exclusivamente en el deber¹³⁴.

En su análisis de la naturaleza humana, Boccaldi considera que los hombres odian todo lo que les perjudica y aman todo lo que les parece útil. Apunta con clarividencia: “cada uno está conducido y atraído por sus propias ventajas e igualmente, está frustrado y torturado por sus propios inconvenientes”¹³⁵. Así, las leyes y la justicia persiguen esta utilidad, sancionando unas conductas y promocionando otras¹³⁶. Sobre la misma base, hay que esforzarse en hacer el bien para con los demás, porque aprovecha también al que lo genera¹³⁷. Se refiere entonces a Aristóteles y a Platón que, al dividir los diversos bienes de la vida, disimulan el placer como objetivo de la vida humana. En realidad, todo, e incluso la contemplación, se reduce a la búsqueda del placer individual¹³⁸. Boccaldi insiste en que los vicios deben ser evitados porque la mente no puede estar en paz y no permiten alcanzar los placeres que vienen de la “serenidad del alma”. Ahora bien, aquellos que no logran la tranquilidad se sienten siempre desafortunados y oprimidos por cualquier mal. Tal sería la situación de los estoicos: “aprueban con palabras lo que no hacen y desaprueban los mismos actos que hacen (...). Y para desvelar el origen de su virtud, no parecen ser guiados por la resolución, sino por la inercia. Pienso y considero que esos hombres, como también los de ahora, se han enamorado de la despreocupación y de la pereza y

con Sócrates, véase STONE., I. F., *El Juicio de Sócrates*, trad. de M.T. Fernández de Castro, Mondadori, Madrid, 1988, pp. 195-211, donde muestra cómo buscó la condena a muerte para alcanzar la gloria póstuma.

¹³¹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 15), op.cit., p. 127.

¹³² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 24), op.cit., p. 141.

¹³³ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 21), op.cit., p. 134.

¹³⁴ SÉNECA, L. A., “Carta XVIV”, en *Cartas Morales a Lucilio*, op.cit., p. 312.

¹³⁵ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 22), op.cit., p. 139.

¹³⁶ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 23), op.cit., pp. 139-141.

¹³⁷ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 27), op.cit., p. 149.

¹³⁸ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 28), op.cit., pp.150-151 y 160. Véase por ejemplo PLATÓN, *Cármides* (165a) en *Diálogos* (I), trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual., Gredos, Madrid, 1993, pp. 348 y ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1172a20-1172b10), op.cit., pp. 379-380.

han preferido una vida inculta y salvaje debido a su disgusto por procurarse lo necesario”¹³⁹. Aparece aquí no sólo la hipocresía del estoicismo que hace lo contrario de lo que reivindica sino también, su fracaso por haber despreciado el conjunto de la naturaleza humana: piensa que sus planteamientos son ideales cuando son en realidad ilusiones engañosas que demuestran la “inseguridad” y el “miedo” de sus autores. Siguiendo su argumentación, y en relación con la muerte, Boccaldi rechaza las ideas de recompensa y de castigo, que son en realidad “quimeras”. Si existen los Campos Elíseos, son entonces el lugar de aquellos que han desempeñado una vida feliz y libre, semejante a la de los dioses¹⁴⁰. En cuanto a la teoría pitagórica de la trasmigración de las almas, es una “mentira” que ha aturdido al ser humano: frente a la incertidumbre de su muerte, se deleita cuando imagina sus futuros prodigios. Platón imita esta falsa teoría considerando que las almas se vuelven estrellas¹⁴¹. Los estoicos, que “siempre adhieren a las opiniones más estúpidas”, abundan en un sentido parecido, citando Boccaldi a Séneca que cree que los hombres han nacidos de “chispas de astros”¹⁴². En el epílogo del segundo Libro, Boccaldi insiste en que el único bien de la vida es el placer y señala que todas las relaciones humanas (entre amigos, entre un estudiante y un profesor, etc.), todas las artes (liberales como manuales) y todas las organizaciones sociales y políticas (las ciudades) están estructuradas para fomentar el placer y la utilidad, persiguiendo al mismo tiempo el interés común¹⁴³.

En el tercero Libro, interviene Niccoli, cuyos planteamientos reflejarían los de Lorenzo Valla. Se pone del lado de los epicúreos y critica también a los estoicos, confirmando al mismo tiempo la causa cristiana. Rechaza considerar que la naturaleza acose a los hombres y que éstos no dispongan de los recursos innatos para superar los vicios. Además, matiza la concepción aristotélica de la virtud definida como justo medio. En efecto, los vicios y las virtudes serían tan cercanos que no podrían distinguirse con facilidad. Esta ambigüedad hace que el juicio individual

¹³⁹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 28), op.cit., pp. 161-162.

¹⁴⁰ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 30), op.cit., pp 165-166. Se refiere a Cicerón en las *Disputaciones Tusculanas* (I, 10.11), op.cit., pp.112-113.

¹⁴¹ Véase por ejemplo PLATÓN, *República* (620c), op. cit., p. 495.

¹⁴² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II,31), op.cit., pp. 167-168. Se trata del pasaje de SÉNECA, *Sobre el Ocio* (5.4-6), en *Diálogos*, op.cit., p. 269-270.

¹⁴³ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (II, 31 y 31), op.cit., pp. 169-173.

sobre las conductas humanas no pueda ser seguro¹⁴⁴. Niccoli admite que la honestidad sea un bien pero no se trata del único. Los bienes corporales (es decir, y en particular los placeres sexuales) constituyen también el núcleo del bien verdadero, porque reflejan la búsqueda del placer y representan una inclinación natural e inherente al ser humano. Los antiguos, sin embargo, lo han excluido propiamente de la “dignidad del hombre” al asimilarlo a la naturaleza animal¹⁴⁵. Por otro lado, Niccoli reprocha a sus interlocutores, su ausencia de alusión a la “doctrina de Dios”. Así, Boccaldi se esconde detrás de su ironía, y Bruni se limita al elogio de los estoicos¹⁴⁶. También, las virtudes de los antiguos, porque desconocen la idea del Dios cristiano, serían en realidad vicios. A partir de este momento, empieza la “estrangulación” de los filósofos por parte de las manos de Valla. Las virtudes verdaderas son la fe, la esperanza y el amor de Dios y al prójimo, es decir, las virtudes teologales. Ahora bien, no se trata de una ciega obediencia: Niccoli, citando a San Pablo considera que no se puede servir a Dios si no se puede esperar una recompensa. Del mismo modo, citando al mismo apóstol, considera que la esperanza en Cristo, convierte la vida humana en una existencia feliz y afortunada. Por tanto, si los filósofos pretenden hacer lo que dicen, se convertirán en los más miserables de los individuos, imbuidos en tormentos insoportables, en una lucha engañosa contra todo tipo de vicios. Al contrario, la mente del verdadero sabio no puede aceptar lo que defienden aquellos filósofos, “mentirosos, idiotas, perezosos y glotones”. Es más: “un filósofo es un animal que busca la renombre”¹⁴⁷, apuntando nuevamente la hipocresía de los antiguos que pretendían prescindir de la gloria, pero buscándola en secreto.

Niccoli, que sería el doble de Valla, toma posición: critica a los epicúreos porque rechazan la existencia de Dios, pero los prefiere a los estoicos. Éstos han erigido un concepto de bien supremo que, en realidad, está vacío, y actúan en contradicción con su propia filosofía. Elogian la virtud pero persiguen los placeres¹⁴⁸. Para Niccoli, las virtudes de los antiguos son falsas: la honestidad de los estoicos pretende perseguirse por sí misma, y la virtud de los epicúreos busca sólo el interés propio. Para conocer la verdadera virtud, se debe buscar la fuente

¹⁴⁴ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 4), op.cit., p. 197.

¹⁴⁵ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 5), op.cit., pp. 198-199.

¹⁴⁶ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 6), op.cit., p. 206.

¹⁴⁷ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 7), op.cit., p. 209.

¹⁴⁸ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 8), op.cit., pp. 209-210. Critica por ejemplo a Séneca que elogia la pobreza siendo el mismo uno de los más ricos de Roma.

de esas virtudes. Derivan todas de las “exigencias divinas” que representa la verdadera religión. Ésta no pide ni dureza ni severidad: es un paso hacia la “perfecta felicidad en el cuerpo o en el alma”, en esta vida como en la futura. Seguir la “ciencia de las cosas divinas” genera un “puro placer”, una “intensa delectación”, una “alegría” y unas “delicias”¹⁴⁹. Por esta razón, el verdadero placer estriba en la “esperanza de una felicidad futura”. Sin rechazarlos, hay que saber moderar los placeres terrenales, de ahí un “hedonismo responsable”, según la expresión de Onfray¹⁵⁰. El vicio no está en los placeres sino solamente en los excesos. Así, la única condición que permite llegar a la felicidad es la “honestidad cristiana” y no la de los filósofos que se han apartado del Padre¹⁵¹. La filosofía ha generado una confusión en la definición del bien porque la llama a veces “virtud” y otras veces “felicidad”. Son dos criterios que se refieren a dos cosas distintas: la virtud se refiere a las acciones, y la felicidad se refiere a un estado. Para Niccoli, sólo el amor de Dios encarna esta virtud y permite alcanzar la felicidad. Es la fuente del bien que se llama placer¹⁵². Lejos del ideal ascético del catolicismo apostólico y romano, las tres virtudes teologales (fe, esperanza y amor) permiten acceder al cielo pero también “fabricarlo” ahora en la vida terrestre¹⁵³. Con palabras muy directas, Valla compara la filosofía de esta manera:

Como una pequeña puta de teatro, que quite su pie del templo sacro-santo, que deje de cantar o charlar como una suave sirena que atrae a los hombres hacia la muerte, cuando ella es, ella misma, afligida por enfermedades sucias y numerosas heridas¹⁵⁴.

Valla defiende la libertad y la dignidad del ser humano en dos flancos: la defiende frente al poder eclesiástico y frente a la hipocresía de la filosofía. Cuando Niccoli quiere estudiar la naturaleza del bien y su alcance, rechaza primero la idea según la cual los males son superiores a las cosas buenas, porque la esperanza en el Cristo proporciona alegría en la misma desgracia. No se puede concebir a un Dios que castigue y desafíe al ser humano: esta visión es la de los

¹⁴⁹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 9), op.cit., pp. 210-211).

¹⁵⁰ Véase por ejemplo, su libro *La Puissance d'Exister. Manifeste Hédoniste*, Grasset, París, 2006.

¹⁵¹ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 10 y 11), op.cit., pp. 212-213.

¹⁵² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 13), op.cit., p. 220.

¹⁵³ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le Plaisir*, op.cit., pp. XII-XIII.

¹⁵⁴ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 12), op.cit., p. 217 : “(...) comme une petite putain de théâtre, qu'elle retire son pied du temple sacro-saint (...)”.

ignorantes y de los miedosos. Al contrario, “los espíritus generosos no temen las leyes ni las amenazas de los castigos, sino que están atraídos por las recompensas”, que se encuentran en el “placer eterno”. Se trata aquí de una nueva refutación de la *miseria hominis* porque Dios trata a los seres humanos con generosidad, realidad que no quieren ver la mayoría de los cristianos que tienen a su respecto la mayor “ingratitud”¹⁵⁵. Niccoli insiste en una definición del ser humano como centro de un mundo “maravilloso” y “feliz”. El universo, las estrellas, la naturaleza en su conjunto, por su perfecta armonía y organización, reflejan la benevolencia de su creador en relación con la humanidad en general y respecto “a cada uno en particular”. Dios se dirige a cada “humano tomado individualmente” para que disfrute de la “magnificencia” del mundo - de acorde con la excelencia de la naturaleza humana - y se une con los demás - con lazos de amor y de caridad¹⁵⁶. Lo inmanente y el presente se vuelven el ámbito donde la dignidad del ser humano puede desarrollarse.

Ahora bien, las cosas divinas son tan excelentes y sublimes que la mente humana no es capaz de entenderlas. Valla no quiere sin embargo apuntar la finitud de la naturaleza humana. Considera, al contrario, que por un “acto de imaginación” se puede concebir la “felicidad prometida” y la “grande alegría” que espera al ser humano después de la muerte. En efecto, insiste en que se debe enseñar las recompensas de la fe si ésta no quiere ser, a su vez, un concepto vacío. Gracias a un “método atractivo”, se puede saber lo que nos está prometido y ello, con un doble objetivo: difundir la fe y hacer crecer la esperanza¹⁵⁷. Valla mezcla aquí algunos rasgos del platonismo (al imaginar una felicidad perfecta en una esfera extra-mundana) con otros rasgos del epicureísmo (ya que no se trata de acceder al conocimiento puro, sino legitimar la fe, enseñando su utilidad con los placeres que proporciona). Cuenta entonces el viaje y la estancia en el Paraíso, lugar del bien verdadero. El alma disfruta de una “libertad sin frenos” y contempla las nubes brillantes desde las cimas de las montañas. Legiones de ángeles la acompañan en su ascensión, protegiéndola de los ataques de los demonios e invitándola, con un tono agustiniano, a amar a Dios en la “ciudad eterna”. Allí estriba la verdadera belleza que encarnan particularmente los ángeles, que los hombres - como en Pico della Mirandola - deben imitar. Así, el alma debe

¹⁵⁵ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 14), op.cit., pp. 224-225.

¹⁵⁶ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 16), op.cit., pp. 226-227.

¹⁵⁷ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 19 y 20), op.cit., pp. 229-230. En este punto, Valla considera también que la encarnación del Cristo convierte al ser humano en Dios, motivo de su esperanza y felicidad, (III, 21), op.cit., p. 231.

abrirse a esta “felicidad futura” para poder contemplar su belleza. No debe tampoco abstenerse de contemplar las bellezas mundanales a lo largo de la existencia humana¹⁵⁸. Valla pretende infundir la esperanza en la felicidad futura basándose en los placeres que puede sentir el cuerpo y que en el Paraíso se encuentran multiplicados. El cuerpo no perece y acompaña el alma en su estancia eterna. Insiste particularmente en el gusto: en un divino banquete, el cuerpo y la sangre del Señor están servidos - incluso de sus propias manos - infundiendo en cada uno su poder y una suavidad eterna. En esta eucaristía erótica, el ser humano alcanza un placer espiritual. También, puede propiamente “divertirse”, adoptando según su voluntad, las alas de los pájaros para volar en el cielo luminoso, metamorfosearse en pez para vivir en el agua, o sentarse en las nubes para admirar el mundo. Con una *voluptas* cristiana¹⁵⁹, Valla considera que todos los placeres pueden ser disfrutados en el cielo, en mayor número y en mayor intensidad, puesto que conllevan un sentimiento de santidad. Como señala Onfray, “la construcción filosófica singular de Lorenzo Valla es epicúrea en su defensa del placer como medio para conducir al individuo hacia el bien soberano; sin embargo, es cristiana en la localización del placer no en la tierra sino en un supra-mundo cuya existencia no es muy probable (...)”¹⁶⁰.

En consecuencia, la vida divina no es una ruptura respecto de la vida humana sino una “magnificación” de ésta, universalizando los placeres y las alegrías humanas¹⁶². Después de la muerte, el ser humano entra triunfante en la “ciudad santa”, acogido por David y vuelve a encontrarse con sus familiares y amigos desaparecidos. Luego, el “hombre-Dios”, “como un padre lleno de impaciencia, para ver a su hijo vuelto de un largo viaje, abrirá sus brazos para abrazarle”. Valla no es irónico en esta descripción del paraíso, y cree en él, de forma “sincera y tal vez ingenua”¹⁶³. Lo importante es notar cómo la finalidad de esta descripción pretende defender la fe. No infunde el temor, sino el amor y la esperanza que, a su vez, se plasman en la descripción de los placeres corporales y divinizados. Por este motivo, Garin apunta que para Valla, el placer y los sentidos deben ser valorados como “la meta y el premio de la acción”¹⁶⁴. Se trata tal vez más bien de la postura del epicúreo Baccaldi que Valla acepta en parte: esta vida es una vida feliz

¹⁵⁸ VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 23), op.cit., pp. 235-236.

¹⁵⁹ PANIZZA LORCH, M., (de), *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, op.cit., p. 6.

¹⁶⁰ ONFRAY, M., *Le Christianisme Hédoniste. Contre histoire de la philosophie (vol.2)*, op.cit., p. 167.

¹⁶² VALLA, L., *Sur le Plaisir*, (III, 24), op.cit., pp.237-244.

¹⁶³ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le Plaisir*, op.cit., p. XII.

¹⁶⁴ GARIN, E., *L' Umanesimo Italiano*, op.cit., pp. 63-64.

gracias a los placeres que se pueden disfrutar. Hay que mostrarse solamente dignos de ellos. En el ámbito artístico, por ejemplo, esta conciliación entre la carne y la mente aparece en El Bosco, cuya cofradía, detrás de su aparente austeridad, defendía el *ars amandi*. El famoso “Jardín de las Delicias” (1504) sería en realidad una representación de los placeres lícitamente probados por los individuos¹⁶⁵. También el “Adán y Eva” (1507) de Durero no expresa el pecado sino la sensualidad, la belleza de la desnudez y la complicidad entre ambos personajes¹⁶⁶. Para Valla, sin embargo, los placeres terrenales son menores que los futuros. Deben ser moderados para dedicarse a la máxima felicidad que es la esperanza en la vida eterna. Por ello, Valla es un “cristiano epicúreo”¹⁶⁷: contempla primero la vida humana como una preparación para la vida eterna. No obstante, la vida humana es exenta de penas y llena de placeres y de felicidad.

En resumen, las reivindicaciones de la *felicitas hominis* se realizan a través de la neutralización de los males y del elogio de los placeres de la vida humana. Dios no se queda fuera del discurso de la *dignitas hominis*. Al contrario, es el elemento central. No es un castigador sino el padre benevolente que ayuda a sus hijos e hijas para superar sus miserias y llevar una existencia feliz y placentera. La dignidad del ser humano no depende de los únicos rasgos espirituales del individuo, sino también de su identidad corporal y de todas las emociones que puede sentir a lo largo de su existencia.

¹⁶⁵ IGNATIEFF, M., *The Needs of Strangers*, consultado en francés: *La Liberté d’Etre Humain*, trad. de M. Sissung, La Découverte, París, 1986, pp. 63-64.

¹⁶⁶ El *Jardín de las Delicias* y el *Adán & Eva* están en el Museo Nacional del Prado de Madrid.

¹⁶⁷ ONFRAY, M., en VALLA, L., *Sur le Plaisir*, op.cit., p. VI.

EPÍPOLOGO

El discurso renacentista de la *dignitas hominis* se articula en torno a tres temas principales. Primero, deduce una excelencia propia de la naturaleza humana a partir de sus características inherentes. La dignidad del ser humano deriva precisamente de su consideración como imagen de Dios. Es así definido de “gran milagro”, con el fin de provocar una admiración en cuanto a su excelencia divina. Dicha admiración se concreta en las manifestaciones de esta excelencia que demuestran la libertad y la superioridad del ser humano en su comprensión y dominio del mundo.

El segundo rasgo del discurso de la *dignitas hominis* consiste en una antropología específica que estructura todo este discurso. Esta estructura identifica el alma como un microcosmos, es decir, un “mundo pequeño”. Gracias a las ciencias, la astronomía y los nuevos continentes descubiertos, el humanismo renacentista se nutre de una nueva concepción de la existencia humana. Si el ser humano tiene dignidad es porque es el único ser que puede definir su naturaleza dentro de una *scala naturae*. Gracias a su indeterminación natural, goza de una libertad autoformadora (o proteica), cuya expresión es una metamorfosis individual y espiritual.

El tercer rasgo consiste en la aportación radical del humanismo renacentista y se relaciona con la defensa de la libertad de elección y la felicidad terrenal. El ser humano no nace como pecador sino que puede decidir qué tipo de persona quiere encarnar. Por un lado, las nociones de libertad de elección y de libre albedrío permitirán al cristianismo justificar la noción de culpa y frustrar por tanto su felicidad. En este sentido, y gracias a esta defensa de la libertad, el discurso de la *dignitas hominis* ha permitido liberar al ser humano de los determinismos en los cuales las tesis de la *miseria hominis* le sometía. No obstante, y a largo plazo, ha contribuido también a definir al ser humano según una concepción engañosa de libertad, prescindiendo de los determinismos sociales y biológicos que definen a cada individuo. Por esta razón, conviene contemplar el desplazamiento que operan otros autores y que consiste en prescindir de dicha *scala naturae* para insistir en la espontaneidad de la libertad individual en todos sus ámbitos. Así, en Giordano Bruno, el espacio infinito convierte la libertad humana en una facultad infinita que hace que cada individuo pueda acceder libremente a Dios. Aquél encuentra además su felicidad

en este mundo ejerciendo sus cualidades más altas. Se acerca a Dios no a través del ascetismo y la penitencia, sino a través del placer y el amor. Valla representa precisamente este “cristianismo epicúreo” que rehabilita la vida mundanal de los seres humanos.

Las fuentes que fundamentan el discurso de la *dignitas hominis* se manifiestan particularmente en relación con la antropología que subyace en este discurso. La consideración del ser humano como microcosmos se nutre principalmente del hermetismo, pero también de Platón, Aristóteles y del estoicismo. La necesidad de elevarse sobre lo mundanal para unirse con lo divino en una perfecta unidad, reactiva particularmente a Platón dentro de un marco cristiano y agustiniano. La posibilidad de afirmar su identidad humana sobre la naturaleza se nutre también del estoicismo. La reactivación de esas fuentes clásicas se realiza dentro de la cristiandad, y pasan por el filtro medieval, pero al mismo tiempo, se introduce una mundanidad en la manifestación de esos rasgos. Los motivos que impulsan este discurso de la *dignitas hominis* es la celebración de la excelencia de la naturaleza humana. Dicha celebración integra un optimismo antropológico que se nutre de los progresos científicos, sociales y artísticos que los renacentistas pretenden identificar en su época. Más precisamente, el discurso de la *dignitas hominis* es una consecuencia del progreso gigantesco que atraviesa esta época. Es cierto, sin embargo, que algunos hilos atan este discurso renacentista con el medieval y dicho rasgo no representa en absoluto un inconveniente. Los primeros hilos han sido tejidos primero por humanistas del Medioevo, y particularmente en relación con el libre albedrío y la idea de microcosmos. También, la supuesta arrogancia del ser humano, considerada como el mayor pecado para la *miseria hominis*, reaparece en el discurso humanista de la *dignitas hominis* y de dos formas. Primero, se debe controlarla: el ser humano puede progresar y acceder a Dios, pero no puede superarle. Segundo, el discurso de la *dignitas humanis* está tachado por algunos autores (como Montaigne y Erasmo) de arrogante. En este caso, hay que eliminar dicha arrogancia. La crítica se hace ahora desde fuera del discurso. El ser humano no disfruta de ninguna posición superior en relación con los otros seres. Debe entender la normalidad de su condición y acceder humildemente a Dios. En resumen, si el ser humano posee una dignidad y puede hacer que su vida sea feliz, debe siempre mantener un sentimiento de humildad y de melancolía. Sin embargo, y a diferencia de la *miseria hominis*, estas emociones no deben aplastar al individuo. Puede emular a Dios y acceder a él a través del ejercicio de la razón, de la *caritas* y del amor. Toda la cuestión del discurso de la *dignitas*

hominis se plasma en la posición del ser humano respecto a Dios. Si se concibe al ser humano como un pecador, sin razón propia, e inferior a los animales, no se le puede conceder ni libertad ni dignidad. Su única preocupación consistirá en su salvación a través de la penitencia gestionado por el sistema eclesiástico. Al concebirlo, como una imagen de Dios, como un ser libre del pecado, y que posee inteligencia y razón, puede disfrutar de una dignidad, prescindiendo de los dogmas religiosos.

Por otro lado, se puede recordar aquí algunas palabras de Louis Dumont: “el acontecimiento, el hecho que debemos reconocer en el plano de la historia universal es que aquí comienza, bajo la invocación del Dios cristiano, la era moderna, a la que podemos considerar como un esfuerzo gigantesco por reducir el abismo inicialmente abierto entre la razón y la experiencia” y confiesa Louis Dumont: “debo reconocer que la inmensidad del fenómeno desborda mis conceptos habituales y obliga a emplear la retórica”¹⁶⁸. Hay que saludar la permanente honestidad intelectual del antropólogo francés e intentar desarrollar su reflexión. En la óptica del presente estudio sobre la dignidad humana (subyacente a la construcción del individualismo moderno), se puede percibir las diversas direcciones que sigue esta supuesta reducción del abismo entre la razón y la experiencia. En efecto, la *miseria hominis* reduce este abismo con una total absorción y sumisión del individuo respecto a Dios. En la experiencia, su razón y su libertad están neutralizadas por la necesidad de mantener una conducta humilde y penitente, única vía para acceder a Dios y llenar entonces este abismo entre la vida espiritual y la vida mundanal. La *dignitas hominis* utiliza una dirección opuesta: el individuo no debe someterse humildemente a Dios sino emularle. Accede a él, en el uso mismo de su razón y de su libertad en la misma esfera mundanal. Gracias a su naturaleza creadora, el individuo complementa la obra divina. Al desplegar todas sus facultades cognitivas y morales se vuelve digno de Dios. Según la *miseria hominis*, el ser humano debe frustrar sus capacidades racionales y espirituales. La reducción del abismo entre la razón y la experiencia se hace en detrimento de la libertad individual. Se trataría de una dominación extrema del “hombre-fuera-del-mundo” sobre el “individuo-en-el-mundo”, siguiendo la terminología de Louis Dumont, o también de una

¹⁶⁸ DUMONT, L., “*Génesis I. Del individuo-fuera-del-mundo al individuo-en-el-mundo*”, en *Ensayos sobre el Individualismo*, op.cit., pp. 52-53.

“dignidad heterónoma” sobre una “dignidad autónoma”, siguiendo a Gregorio Peces-Barba¹⁶⁹. Desde la *dignitas hominis*, esta reducción del abismo se realiza en el estímulo mismo de la libertad individual, y aparece en este sentido como un intento para mundanizar al “hombre-fuera-del-mundo”. Por ello, el humanismo medieval y el humanismo renacentista contribuyen a perfilar la noción moderna de la dignidad humana.

En consecuencia, el discurso renacentista de la *dignitas hominis* debe entenderse fundamentalmente dentro de las relaciones (y el espacio...) entre Dios y el ser humano que se realiza mediante una nueva exégesis de los textos religiosos y filosóficos. Esas relaciones se fundamentan también en un principio de semejanza o de desemejanza entre lo humano y lo divino. La semejanza, la *Imago Dei*, - a través de las nociones de “reflejo” o de “espejo” por ejemplo - confieren una dignidad intrínseca al ser humano. La desemejanza, que insiste en las finitudes corporales y morales, genera su miseria. El ser humano pertenece a la familia celestial y divina y metafóricamente, por ejemplo, los Dioses de Vives acogen al hombre en su banquete, o como el Dios de Valla abraza a su hijo en la ciudad celestial. Se reconoce una dignidad al ser humano porque tiene una identidad divina, y se detecta esta identidad por las semejanzas entre su naturaleza y la de Dios. A su vez esas semejanzas se repercuten en la esfera mundanal y social para defender la igual dignidad de los individuos.

Así, todo el discurso renacentista de la *dignitas hominis* refleja en muchos aspectos un posible cambio de conciencia que reconoce un valor y una libertad propios e inherentes al individuo. Esta nueva conciencia no surge de la sola especulación religiosa y filosófica sino que ésta capta y recicla los nuevos descubrimientos científicos, sociales y políticos que amplían el espacio del ser humano. El individuo tiene entonces otras visiones del universo, de la tierra, de la ciudad, y de su propia identidad. Esos nuevos espacios no provocan temores sino que deben ser los objetos de su conquista racional. No hay un vacío temible entre el individuo y las fuerzas - físicas, divinas y políticas - que le gobiernan, sino un “espacio de sentido” que puede ser apropiado. Se puede incluso entender y amar a Dios porque con su bondad, ha creado al hombre con las mismas excelencias. Éste debe por tanto emularle en su virtud - particularmente con el amor al prójimo - y no hacer penitencia sino tener esperanza. El ser humano debe mostrarse

¹⁶⁹ PECES-BARBA, G., *La Dignidad de la Persona...*, op.cit, p. 45.

digno de la confianza que se ha depositado en él y sentirse agradecido por ello. Con otras palabras, la *dignitas hominis* puede celebrarse neutralizando o matizando el dualismo (entre lo terrenal y lo espiritual) inherente al mundo cristiano. Estimula el crecimiento del ser humano a partir del reconocimiento incipiente de una autonomía moral e individual.

Para concluir este estudio, me parece oportuno criticar brevemente pero de forma rotunda los planteamientos que Martin Heidegger sostiene en su famosa *Carta sobre el Humanismo*, redactada entre 1946 y 1951. En efecto, dicho escrito ha tenido y sigue teniendo una influencia importante, pero se fundamenta, como intentaré demostrar, en una definición voluntariamente errónea del humanismo. En un primer momento, el filósofo alemán parece acertar cuando señala que el humanismo consiste en “meditar y cuidarse de que el Hombre sea humano en lugar de no-humano”. Más precisamente, dicha corriente consistiría en proteger la humanidad que “reside en su esencia”. Para cumplir este objetivo, y siguiendo a Heidegger, el humanismo se fundamenta en las *humanitas*, cuyo fin, consiste en la Antigüedad, en distinguir al *homo romanus* del *homo barbarus* y, en el Renacimiento, dicho *homo romanus* se opone al *homo barbarus* de la Edad Media¹⁸⁴. Heidegger empieza entonces a criticar el humanismo, tachándolo de “metafísica”. En efecto, representaría “a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos”. Heidegger quiere decir que el humanismo no llega a entender la “esencia” del ser humano porque lo define solamente como un “animal racional”. Incluso, cuando el humanismo pretende diferenciar al ser humano del animal, sigue manteniéndole en el “ámbito esencial de la *animalitas*”, definiéndole siempre como un “Homo *animalis*”¹⁸⁵. El humanismo, y a diferencia de lo que se propone, no llega a experimentar la “auténtica dignidad del hombre”¹⁸⁶. Heidegger desarrolla entonces una reflexión que pretende, según él, restituir su “esencia” al ser humano, superando el error del humanismo que lo define a través de una dignidad que no es capaz precisamente de aprehender dicha esencia. Para llegar a su objetivo, desplaza el objeto de su estudio. Lo importante no es el ser humano sino lo que éste

¹⁸⁴ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad. de H. Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 21-22.

¹⁸⁵ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 25-27.

¹⁸⁶ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 37.

lleva en sí, es decir, el llamado el “ser” que está “lleno de misterio”¹⁸⁷. Con otras palabras: “el Hombre no es el señor de lo ente. El Hombre es el pastor del ser. En este « menos » el Hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad (...). El Hombre es así el vecino del ser”¹⁸⁸. Para describir dicha esencia del ser humano, Heidegger inventa una palabra que define como la “ex-sistencia”. No se refiere a la idea según la cual el hombre existe en el mundo para construirse a sí mismo, sino a esta proyección interna hacia su esencia, es decir, el llamado “claro del ser”¹⁸⁹. Es más: “con esta esencia, el lenguaje es la casa del ser”, y con un tono aparentemente poético, Heidegger considera que el lenguaje es “el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo”. Concluye que “a la hora de definir la humanidad del hombre como existencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser (...)”¹⁹⁰.

Se puede criticar a Heidegger en dos flancos: primero, en relación con su propia crítica del humanismo y, segundo, en relación con su propuesta filosófica. Por un lado, y a diferencia de lo que sostiene, el discurso humanista de la *dignitas hominis* no define al ser humano como “Homo *animalis*”. Al contrario, lo contempla precisamente de una forma totalmente opuesta. En efecto, como ya hemos visto numerosas veces, lo define considerando su naturaleza indeterminada, es decir, como “cópula del mundo”, como “microcosmos”, lo que permite que el individuo adopte todos los grados ontológicos que desea. En definitiva, y teniendo en cuenta algunos matices, para el humanismo, la naturaleza del ser humano deriva precisamente de la idea según la cual éste no tiene ninguna esencia preestablecida. Si tuviera una esencia animal, como defiende Heidegger, no podría ascender en la *scala naturae* y progresar hacia lo divino. Por otro lado, el humanismo no define tampoco al ser humano como “animal racional”. La facultad racional es un rasgo importante para definir la dignidad del ser humano, pero no es la única

¹⁸⁷ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 39 y 42..

¹⁸⁸ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 57. Véase un mismo sentido previamente, op.cit., pp. 39-39;

¹⁸⁹ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 29 y 30.

¹⁹⁰ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., p. 43 y 90-91. Antes insiste en que “toda salida desde lo ente y todo retorno a lo ente se encuentran ya a la luz del ser” (p. 39). A propósito del lenguaje consideró que es “el advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta” (p. 31).

característica. En efecto, el humanismo contempla al ser humano desde su plenitud, contemplando tanto su espiritualidad como su corporeidad. Por otro lado, Heidegger no intenta comprender el humanismo desde su perspectiva histórica. En efecto, durante la Edad Media y el Renacimiento, su objetivo consistía en devolver al ser humano la libertad que se le intentaba confiscar, desde y principalmente posturas dogmáticas y religiosas. Este “olvido” de Heidegger es intencional, ya que es precisamente lo que él pretende también neutralizar a través de su concepción esencialista del ser humano. Pretende reconstruir la noción misma de humanismo para poder criticarlo y justificar su postura. El problema es que un examen serio y sencillo, como acabamos de hacer, demuestra esta falacia.

El ser humano se convierte en Heidegger en un “pastor del ser” que debe cuidar su supuesta verdad esencial. No creo que el filósofo alemán haya escogido el término “pastor” por casualidad. Aparece, por ejemplo, en Platón cuando habla del “político pastor” del rebaño humano¹⁹¹ y en Aristóteles cuando se refiere al rey que cuida la felicidad de su pueblo, para poder controlarlo mejor¹⁹². San Agustín habla también de “pastores de rebaños” para justificar la esclavitud y la servidumbre¹⁹³. Si Heidegger reutiliza esta expresión que en su trayectoria tiene como fin controlar y negar la libertad del ser humano, es porque tiene el mismo propósito: negar la dignidad del ser humano y fagocitar su libertad. Esconde su objetivo detrás de unos razonamientos oscuros que han y siguen seduciendo a numerosos lectores que encuentran en su distinción entre el ente (lo óntico) y el ser (lo ontológico), una alternativa satisfactoria para superar la metafísica tradicional con, por ejemplo, la crítica althusseriana del humanismo, la temática foucaultiana de la “muerte del Hombre”, o también la reivindicación de un “humanismo no metafísico”¹⁹⁴. No debemos engañarnos: Heidegger mantiene una postura retrograda en relación con la metafísica y la filosofía en general, y ello a pesar de proclamar lo contrario. Por un lado, el ser humano debe “pastorear” a este “ser” si no quiere perder su esencia y, por otro, debe sentir “pobreza” en relación con esta misma esencia. El ser humano se vuelve el medio de algo supuestamente más grande. En efecto, Heidegger escribe textualmente que cuando se define

¹⁹¹ PLATÓN, *Político* (261d- 262c), en *Diálogos* (V), trad. de M^a. I. Santa Cruz., Gredos, Madrid, 1998, pp. 509-511

¹⁹² ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea* (1161a10), op.cit., p. 342

¹⁹³ SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios* (XIX, 15), op. cit., pp. 595.

¹⁹⁴ FAYE, E., “Métaphysique et Humanisme: Raisons Cachées d’un Déni Heideggérien” en PINCHARD, B., (dir.), *Heidegger et la Question de l’Humanisme*, PUF, París, 2005, p. 35.

la “humanidad”, el ser humano es secundario, lo importante es este “ser ex-sistencia”. El pensamiento filosófico de tipo esencialista en general no defendido nunca al ser humano. Ha sido siempre utilizado para construir argumentos a favor de la dominación de algunos hombres por otros que sí han actualizado (supuestamente) dicha esencia. Por este mismo motivo, Heidegger considera que la filosofía es incapaz de entender la esencia de las cosas en general. Dicha imposibilidad sería debida a un tipo de pensamiento que consiste en “pensar en valores”. Se trataría incluso de la “mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser”. Aunque señala que su perspectiva esencialista no implique que la “dignidad humana” (entre otros) fuese carente de valor, “designar algo como « valor » se está privando precisamente de su importancia”¹⁹⁵. Con otras palabras la dignidad humana no es lo más importante para contemplar la esencia del ser humano. La argumentación de Heidegger es falaz: considera previamente que lo importante es la esencia del ser humano, que se define a través del “ser”, por tanto, puede concluir que la noción de dignidad humana y otros valores no tienen relevancia. Al escribir aquellas palabras, Heidegger demuestra una gran arrogancia y una dudosa provocación, teniendo en cuenta que la *Carta* fue escrita en el contexto de la post-guerra. Emmanuel Faye en *Heidegger: L'Introduction du Nazisme dans la Philosophie*¹⁹⁶ (*Heidegger: la Introducción del Nazismo en la Filosofía*), demuestra que la crítica de Heidegger al humanismo no empieza - como él pretende hacer creer - en 1946 sino ya en 1934, cuando en sus cursos universitarios elogiaba al pueblo alemán, al nazismo, a Hitler y a Mussolini. Es más, en la *Carta* (como en toda su obra anterior) se introduce un doble lenguaje con la única pretensión de justificar el nacional-socialismo¹⁹⁷. El discurso humanista y renacentista de la dignidad humana se ha estructurado como sostiene Peter Sloterdijk y precisamente en su respuesta a la *Carta* de Heidegger¹⁹⁸, “de acuerdo con el modelo amable de las sociedades literarias” y no podría por tanto adaptarse a las “macroestructuras políticas y económicas” del mundo contemporáneo. Una solución a este problema no consiste en repudiar dicho discurso sino en concretarlo a través del derecho y la política, y precisamente mediante el

¹⁹⁵ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, op.cit., pp. 66-67.

¹⁹⁶ FAYE, E., *Heidegger l'Introduction du Nazisme dans la Philosophie*, Albin Michel, París, 2005. Vid. (Por ejemplo acerca de La conferencia de Heidegger en Heidelberg sobre la “exaltación de la raza pura”, op.cit., pp. 111-112).

¹⁹⁷ FAYE, E., “Métaphysique et Humanisme: Raisons cachées d'un déni Heideggérien” op.cit., pp. 40-41.

¹⁹⁸ SLOTERDIJK, P., *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, op.cit., pp. 23-24 y 29.

desarrollo de otro discurso, es decir, el de los derechos humanos. En efecto, la noción misma de dignidad del ser humano aparece por primera vez en la historia de las ideas y de forma articulada durante este discurso de la *dignitas hominis* en el Renacimiento (con precedentes en la Edad Media y la Antigüedad). El objetivo consistía en defender la excelencia del ser humano frente a posturas que defendían su miseria. Hoy, la problemática ha cambiado. La dignidad humana sigue siendo un concepto útil a pesar de las críticas que confunden (de forma intencional o no) su fundamentación histórica y filosófica con sus objetivos. En efecto, la idea misma de dignidad humana deriva de posturas morales y filosóficas de tipo esencialista, es decir vinculadas a una cierta definición de la naturaleza humana. No obstante, estos orígenes (históricos, morales, religiosos y filosóficos) no tienen ninguna relevancia en cuanto a la validez y la practicidad de este valor.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV, *De Dignitas Hominis. Mélanges Offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliveira*, Éditions Universitaires, Herder, Fribourg, Vienna, 1987.

AA.VV, *Nueva Biblia Española*, trad. de. L. A. Schöcel & J. Mateos, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1993.

AA.VV., *Cosmología, Religión y Política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Antropos, Granada, 1988.

AGAMBEN, G., *L'Ouvert. De l'Homme à l'Animal*, trad. de J. Gayraud, Seuil, "Rivages", París, 2002.

ÁLVAREZ, C. L., "CÁNDIDO", *Qué es la Dignidad*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 2001.

ALLERS, R., "Microcosmos from Anaximandros to Paracelsus", *Traditio*, n.º 2, Nueva-York, 1944, pp. 319-407.

ANSUÁTEGUI, ROIG., F. J., *Orígenes Doctrinales de la Libertad de Expresión*, Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, Universidad Carlos III de Madrid, BOE, Madrid, 1994.

ARISTÓTELES, *Del Alma*, trad. de T. Calvo Martínez, Editorial Gredos, Madrid, 1994.

- *Ética Nicomaquea*, trad. de J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988.

- *Metafísica*, trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.

- *Política*, trad. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1999.

BAKER, H., *The Image of Man. A Study of the Idea of Human Dignity in Classical Antiquity, the Middle Ages & The Renaissance*, Harper Torchbooks, Nueva-York, 1961.

BATAILLON, M., *Erasmus y el Erasmismo*, trad. de C. Pujol, Crítica, Barcelona, 2000.

BERDIAEV, N., *El Sentido de la Historia*, trad. de E. Saura, Encuentro, Madrid, 1979.

BERGSON, H., *L'Évolution Créatrice*, PUF, "Quadrige", París, 2007.

BOAISTUAU, P., *Bref Discours de l'Excellence et la Dignité de l'Homme*, Librairie Droz, Ginebra, 1982.

BOECIO, A., *La Consolación de la Filosofía*, trad. de P. Rodríguez Santidrián, Alianza, "Clásicos de Grecia y Roma", Madrid, 1999.

- BOLGAR, R. R., (ed.), *Classical Influences on European Culture. A. D. 500-1500*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
- BOTLEY, P., *Latin Translation in the Renaissance. The Theory and Practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- BOVELLES, CH. (de), *De Sapiente*, trad. de P. Magnard, Vrin, París, 1982.
- BRAGUE, R., *Europe, la Voie Romaine*, Gallimard, Folio Essais, París, 1998.
- BRUNO, G., *Des Fureurs Héroïques*, trad. de P-H. Michel, *Œuvres Complètes*, (vol. III), Les Belles Lettres, París, 1999.
- BRUNO, G., *Expulsión de la Bestia Triunfante*, Ed. de M. A. Granada, Alianza, Madrid, 1989.
- BRUNO, G., *La Cena de las Cenizas*, trad. de M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- BULLOCK, A., *La Tradición Humanista en Occidente*, trad. de E. Fernández Barros, Alianza, Madrid, 1989.
- BURCKHARDT, J., *La Cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de E. Ortega, Ediciones Zeus, Barcelona, 1968.
- BURKE, P., *La Renaissance Européenne*, trad. de P. Chemla, Seuil, París, 2000.
- CAMPANA, A., “The Origin of the Word *Humanist*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, 1946, pp. 60-73.
- CARPENTIER, J. & LEBRUN, F., (Dirs.), *Breve Historia de Europa*, trad. de M. Armiño, Alianza, Madrid, 1994.
- CASSIRER, E., *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. de A. Bixio, Emecé Editores, Buenos-Aires, 1951.
- CASTORIADIS, C., *Figures du Pensable*, Seuil, “La Couleur des Idées”, París, 1999.
- CICERÓN, M. T., *Del Supremo Bien y del Supremo Mal*, trad. de V. J. Herrero Llorente, Gredos, Madrid, 1987.
- *Disputaciones Tusculanas*, trad. de A. Medina González, Gredos, “Biblioteca Clásica”, n.º 332, Madrid, 2005.
- *Sobre la República*, trad. de J. Guillén, “Clásicos del Pensamiento”, n.º 20, Tecnos, Madrid, 1992.
- CLARAVAL, B. (de), *Le Meditazioni Necessarie*, Il Leon Verde, Turín, 1998.
- *Œuvres Mystiques*, trad. de A. Béguin, Seuil, París, 1984

- COPENHAVER, B. P. (ed.), *Corpus Hermeticum & Asclepio*, trad. de J. Pórtulas & C. Siruela, “El árbol del Paraíso”, nº 20, Madrid, 2000.
- DAOUST, G., “Entre la Mort de Dieu et le Triomphe de la Science : un Homme en Quête d’Identité”, *L’Agora*, vol 1, nº 3, dic. 1993.
- DECIO, F., *Discursos Inaugurales de la Universidad de Valencia*, A. Valentín Estévez & F. Pons Fuster (Coord.), Universitat de Valencia, Valencia, 2004.
- DELUMEAU, J., *La Civilisation de la Renaissance*, Arthaud, París, 1967.
- DERRIDA, J., *Le Droit à la Philosophie du Point de Vue Cosmopolite*, Ed. UNESCO-Verdier, París, 1997.
- DULLES, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1941.
- DUMONT, L., *Ensayos Sobre el Individualismo*, trad. de R. Tusón Calatayud, Alianza, Madrid, 1987.
- ERASMO, D., *Diatribes: Du Libre Arbitre*, trad. de G. de Lagarrique, Gallimard, París, 2001.
- *Elogio de la Locura*, trad. de J. Puyol, Ed. Mestas, Madrid, 2001.
 - *Plaidoyer Pour la Paix*, trad. de Ch. de Labre, Arléa, París, 2002.
- ESQUILO, *Tragedias*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- FAYE, E., *Heidegger l’Introduction du Nazisme dans la Philosophie*, Albin Michel, París, 2005.
- FERGUSON, W. K., *La Renaissance dans la Pensée Historique*, trad. de J. Marty, Payot, París, 1951.
- FERNANDEZ NIETO, F.J., MELERO, A, & MESTRE, A, (Coord.), *Luis Vives & El Humanismo Europeo*, Universitat de Valencia, Valencia, 1998.
- FESTUGIÈRE, A. J., *La Révélation d’Hermès Trismégiste*, Ed. de J. Gabalda, París, 1954.
- FICINO, M., *De Amore*, trad. de R. de la Villa Ardura, Tecnos, “metrópolis”, Madrid, 1986.
- *De Triplici Vita*, Ed. de Impr. Venitiis, Omnisys, 1498.
 - *Théologie Platonicienne*, (vol.2) Ed. & trad. de R. Marcel, París, 1977.
- FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Herder, Barcelona, 2003.
- FOUCAULT, M., *La Hermenéutica del Sujeto*, trad. de F. Álvarez-Uría, Akal, Madrid, 2005.

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La Ciudad Antigua*, trad. de C. A. Martín, Iberia, “Obras Maestras”, Madrid, 1971.

GARCÍA DE LA CONCHA, V., (Dir.), *Insula*, “Misericordia y Dignidad del hombre en el Renacimiento”, nº 674, Madrid, febrero de 2003.

GARFAGNINI, G.C., (a cura di), *Marsilio Ficino e Il Ritorno di Platone. Studi e Documenti*, Leo S. Olschki Editore, Florencia, 1986.

GARIN, E., “La *Dignitas Hominis* e la Letteratura Patristica”, *Rinascita*, I, Roma, 1938, pp. 102-146.

GARIN, E., *Ermetismo del Rinascimento*, Riuniti, Roma, 1988.

- *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Felice Le Monnier Editore, Florencia, 1937.

- *La Cultura del Rinascimento*, EST, Florencia, 1996.

- *L'Umanesimo Italiano. Filosofi e Vita Civile nel Rinascimento*, Laterza, Bari, 1986.

- *La Revolución Cultural del Renacimiento*, trad. de D. Bergada, Editorial Critica, Barcelona, 1981.

GARIN, E., (a cura di.), *Prosatori Latini del Quattrocento*, Riccardo Ricciardi Editore, Milán & Nápoles, 1952.

GEBHART, E., *Les Origines de la Renaissance en Italie*, Hachette, París, 1879.

GENTILE, G., *Dialoghi Italiani*, Aquilecchia, Sansoni, Florencia, 1958.

- *Giordano Bruno e il Pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Florencia, 1991.

- *Il Pensiero Italiano del Rinascimento*, G. S. Sansoni Editore, Florencia, 1940.

GERHARD, D., *La Vieja Europa. Factores de Continuidad en la Historia Europea (1000-1800)*, trad. de J. Pardos Martínez & A. Sáez Arance, Alianza, “Historia”, Madrid, 1991.

GRANADA, M. A., *La Reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno*, Herder, Barcelona, 2005.

GUEVARA, A., (de), *Obras Completas de Fray Antonio de Guevara*, Ed. de E. Blanco, *Biblioteca Castro* de la Fundación José Antonio de Castro, Madrid, 1994.

GUY, A., *Vives, Humanista Comprometido*, trad. de D. Empaytaz, Balmes, Barcelona, 1997.

HARPUR, P., *El Fuego Secreto de los Filósofos*, trad. de F. Almansa Salomó, Atalanta, Girona, 2006.

HEIDEGGER, M., *Carta sobre el Humanismo*, trad. de H. Cortés, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

HELLER, A., *El Hombre del Renacimiento*, trad. de J-F. Ivars & A. Prometeo Moya, Península, Hospitalet del Llobregta, 1980.

HORKHEIMER, M., *Notes Critiques*, trad. de S. Cornille & P. Ivernel, Payot, París, 1993.

HUIZINGA, J., *L'Automne du Moyen-Âge*, trad. de J. Bastin, Payot, "Petite Bibliothèque", París, 2002.

- *Hombres e Ideas, Ensayos de Historia de la Cultura*, Buenos Aires, Compañía General Fabril Editora, 1960.

IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. J., CARMONA, J. I., GAMERO, M., NÚÑEZ ROLDÁN, F., *Manual de Historia Universal. Siglos XVI y XVII*, (vol.5), Historia 16, Madrid, 1995.

IGNATIEFF, M., *La Liberté d'Etre Humain*, trad. de M. Sissung, La Découverte, París, 1986.

KAMERBEEK, J., "La Dignité Humaine. Esquisse d'une Terminographie", *Neophilologus*, nº 41, Springer, Amsterdam, 1957, pp. 241-251.

KANT, I., *Crítica de la Razón Práctica*, trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

- *Filosofía de la Historia*, trad. de E. Imaz, FCE, México, 2004.

KING, M. L., *Mujeres Renacentistas. La Búsqueda de un Espacio*, trad. de A. Lauzardo, Alianza, Madrid, 1991.

KOYRÉ, A., *Del Mundo Cerrado al Universo Infinito*, trad. de C. Solís Santos, Siglo XXI, Madrid, 1999.

KRAYE, J., (ed.), *Introducción al Humanismo Renacentista*, trad. de L. Cabré, Cambridge University Press, Madrid, (sucursal en España), 1996.

KRISTELLER, P. O., *The Renaissance Philosophy of Man*, The University of Chicago Press, Chicago & Londres, 1971.

KRISTELLER, P.O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, (III), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2003.

LE BRAS-CHOPARD, A., *El Zoo de los Filósofos*, trad. de M. Cerdón, Taurus, "Pensamiento", Buenos Aires, 2003.

- LEWIS, C. S., *La Imagen del Mundo*, trad. de C. Manzano, Península, Barcelona, 1997.
- LOVEJOY, A. O., *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., & Londres, 2001.
- LLULL, R., *Obras Literarias*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948.
- MAGNARD, P., *La Dignité de l'Homme*, Honoré Champion, "Confluences", VI, París, 1995.
- MANETTI, G., *De Dignitate et Excellentia Hominis*, Leonard, E. R., (dir.) Antenore, Padua, 1975.
- MARAVALL, J. A., *Antiguos y Modernos*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1966.
- MARITAIN, J., *Humanisme Intégral*, Aubier-Montaigne, París, 1968.
- MARTÍNEZ RUIZ, E., ARMILLAS, J-A. & MAQUEDA, C., *Introducción a la Historia Moderna*, Istmo, "Fundamentos Maior", Madrid, 1994.
- MATHIAS, P., *Montaigne ou l'Usage du Monde*, Vrin, París, 2006.
- MEBANE, J. S., *Renaissance Magic and the Return of the Golden Age. The Occult Tradition and Marlowe, Jonson, and Shakespeare*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1989.
- MONDOLFO, R., *Tres Filósofos del Renacimiento, Bruno, Galileo, Campanella*, Losada, Buenos Aires, 1974.
- MONTAIGNE, M. (de), *Ensayos*, trad. de A. Montojo, Cátedra, Barcelona, 2003.
- MURCHLAND, B., (ed.), *Two Views of Man: Pope Innocent III, On the Misery of Man-Giannozzo Manetti, On the Dignity of Man*, Frederick Ungar Publishing, Nueva York, 1966.
- ONFRAY, M., *Contre-Histoire de la Philosophie. Vol.2. D'Épicure à Diogène Oenanda. L'Archipel Pré-Chrétien*, Frémeaux & Associés, 2005.
- *La Puissance d'Exister. Manifeste Hédoniste*, Grasset, París, 2006.
 - *Las Sabidurías de la Antigüedad. Contrahistoria de la Filosofía*, (vol. I), trad. de M. A. Galmarini, Anagrama, Barcelona, 2007.
 - *Le Christianisme Hédoniste. Contre Histoire de la Philosophie* (vol.2), Grasset, París, 2006.
- OVIDIO, N. P., *Metamorfosis*, trad. de C. Álvarez & R. M^a. Iglesias, Cátedra, "Letras Universales", Madrid, 1995.
- PANIZZA LORCH, M., (de), *A Defense of Life. Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Wilhem Fink Verlag, Munich, 1985.

- PANOFSKY, E., *Renacimiento y Renacimientos en el Arte Occidental*, trad. de M. L. Balseiro, Alianza Universidad, Madrid, 1975.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G., *La Dignidad de la Persona Desde la Filosofía del Derecho*, Dykinson, Madrid, 2003.
- PECES-BARBA MARTÍNEZ, G. & FERNÁNDEZ GARCÍA, E., (Dir.), *Historia de los Derechos Fundamentales* (t.I). *Tránsito a la modernidad. Siglos XVI y XVII*, Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas”, Universidad Carlos III de Madrid, Dykinson, Madrid, 1998.
- PELADAN, J., *Le Voeu de la Renaissance*, E. Sansot, París, 1905.
- PELE, A., *La Dignidad Humana. Sus Orígenes en el Pensamiento Clásico*, Dykinson, Madrid, 2010.
- “Modelos de la Dignidad del Ser Humano en la Edad Media”, *Derechos & Libertades*, nº 21, 2009, pp. 149-186.
- PÉREZ DE OLIVA, F., *Diálogo de la Dignidad del Hombre*, Ed. de M. L. Cerrón Puga, Cátedra, “Letras Hispánicas”, Madrid, 1995.
- PETRARCA, F., *Della Mia Ignoranza e di Quella di Molti Altri*, trad. de E. Fenzi, Mursia, Milán, 1999.
- PICO DELLA MIRANDOLA, G., *De la Dignidad del Hombre*, trad. de L. Martínez Gómez, Editora Nacional, “Biblioteca de la Literatura y el Pensamiento Universal”, Madrid, 1984.
- *Heptaplus*, trad. & ed. a cura di E. Garin, Florencia, 1942.
- PINCHARD, B., (dir.), *Heidegger et la Question de l’Humanisme*, PUF, París, 2005.
- PÍNDARO, *Obra Completa*, trad. de E. Suárez de la Torre, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1988.
- PLATÓN, *Diálogos* (I), trad. de J. Calonge Ruiz, E. Lledó & C. García Gual., Gredos, Madrid, 1993.
- *Diálogos* (VI), trad. de M^a-A. Durán & F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997.
 - *Diálogos* (V), trad. de M^a I. Santa Cruz, Gredos, Madrid, 1988.
- PLAUTO, M. T., *Comedias* (I), trad. de J. Román Bravo, Cátedra, “Letras Universales”, Madrid, 1993.

- POLIZIANO, A., *La Bruja, Lamia en Estancias, Orfeo y Otros Escritos*, trad. de F. Fernández Murga, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1984.
- POMPONAZZI P., *De Immortalitate Animae*, Ed. de G. Gentile, Messina & Roma, 1925.
- *Les Causes des Merveilles ou les Enchantements*, trad. de H. Busson., Rieder, París, 1930.
- RABELAIS, F., (de), *Gargantua*, trad. de A. Illera, Cátedra, Letras Universales, Madrid, 1999.
- RENAUDET, A., *Autour d'une Définition de l'Humanisme*, Droz, París, 1945.
- RIBADEAU DUMAS, F., *Historia de la Magia*, trad. de R. Planes, Plaza & Janes, Madrid, 1973.
- RICO, F., *El Pequeño Mundo del Hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.
- ROBERT, F., *L'Humanisme. Essai de Définition*, Les Belles Lettres, París, 1974.
- RONCARD. P. (de), *Les Œuvres de P. de Ronsard (I)*, Ed. de G. Buon, París, 1578.
- RUIZ GONZÁLEZ JOSÉ, M., *La Dignidad de la Persona Humana según San Pablo*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956.
- RUSSELL, B., *La Sabiduría de Occidente*, trad. de J. García Puente, Aguilar, Madrid, 1964.
- SAFA, K., *L'Humanisme de Pic de la Mirandole. L'Esprit en Gloire de Métamorphoses*, Vrin, "Philologie et Mercure", París, 2001.
- SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, trad. de P. Ribadeneyra & A. Custodio Vega, Planeta, Barcelona, 1993.
- *Obras Completas* (vol. 16), trad. de S. Santamarta del Río & M. Fuertes Lanero, BAC, Madrid, 1988.
 - *Obras Completas* (vol. 18), trad. de J. Cosgaya, M. Fuertes Lanero, P. de Luís, BAC, Madrid, 2003.
- SARTRE, J.P., *El Existencialismo es un Humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Edhasa, Barcelona, 1999.
- SCOTT, W., *Hermetica: The Ancient Greek and Latin Writings Which Contains Religious or Philosophic Teaching Ascribed to Hermes Trismegistus*, Dawsons, Londres, 1968.
- SCHMITT, C. B. & SKINNER, Q., (ed.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- SECRET, F., *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*, Dunod, París 1964.

- SEJNI, L. (de)., *Il Disprezzo del Mondo*, D'Antiga, R. (a cura di), Nuova Pratiche Editrice, Parma, 1994.
- SÉNECA, *Cartas Morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill & Ferro, Planeta, "Clásicos Universales", Barcelona, 1989.
- *Diálogos*, trad. de C. Codoñer, Tecnos, "Clásicos del Pensamiento", Madrid, 2003.
- SETTIS, S., *El Futuro de lo "Clásico"*, trad. de A. Soria Olmedo, Abada Editores, Madrid, 2006.
- SKINNER, Q., *Los Fundamentos del Pensamiento Político Moderno*, (vol. 1), trad. de J. J. Utrilla, FCE, México, 1985.
- SLOTERDIJK, P., *Normas para el Parque Humano. Una Respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*, trad. de T. Rocha Barco, Ediciones Siruela, Madrid, 2001.
- SÓFOCLES, *Tragedias*, trad. de A. Alamnillo, Gredos, Madrid, 1998.
- SOZZI, L., "Un désir ardent". *Études sur la "dignité de l'homme" à la Renaissance*, Il Segnalibro Editore, Turín, 1997.
- STONE., I., F., *El Juicio de Sócrates*, trad. de M. T. Fernández de Castro, Mondadori, Madrid, 1988.
- TRINKAUS, CH., *In Our Image and Likeness* (vol. II), University of Notre Dame Press, Indiana, 1995.
- TROVATTO, R., *L'Oeuvre du Philosophe Sénèque dans la Culture Européenne*, Harmattan, París, 2005.
- VALLA, L., *Il Piacere*, trad. de V. Grillo, Pironti e figli, Nápoles, 1948.
- *Sur le Plaisir*, trad. de L. Chauvel, Onfray, M., (présentation), Éditions Encre Marine, Fougères La Versanne, 2004.
- VANSTEENBERGHE, E., *Le Cardinal de Cues (1401-1464). L'Action. La Pensée*, Slatkine, Ginebra, 1974.
- VASARI, G., *Vite de'più Eccellenti Pittarori, Scultori e Architotti*, Siena, Pazzini Carli e Co., 1791-94.
- VICENS VIVES, J., *Historia General Moderna. Siglos XV y XVIII*, Ediciones Vicens-Vives, Barcelona, 1981.

VICKERS, B., *Mentalidades Ocultas y Científicas en el Renacimiento*, trad. de J. Vigil Rubio, Alianza, Madrid, 1990.

VINCI, L. (da)., *Aforismos*, trad. de E. García Zúñiga, Espasa-Calpe, Madrid, 1965.

- *Scritti*, Ed. Italiana di Cultura, Roma, 1966.

VITRUVIO, M., *Los Diez Libros de Arquitectura*, trad. de J. L. Oliver Domingo, Alianza, Madrid, 1995.

VIVES, J. L., *Obras Completas*, Aguilar Editor, Madrid, 1992.

VON MARTIN, A., *Sociología del Renacimiento*, trad. de M. Pedroso, FCE, 2005.

WEIL, E., *La Philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la Critique de l'Astrologie*, Vrin, París, 1986.

WIENER, P. P., (ed.), *Dictionary of The History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*, edited by Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1973-74.

WINTER, J., *La Création de l'Infini. Giordano Bruno et la Pensée Cosmique*, trad. de O. Mannoni, Calmann-Lévy, París, 2004.

ZWEIG, S., *Erasmus de Rotterdam*, "Panorama de la época", trad. de R. S. Carbo, Paidós, Barcelona, 2005.