

MISERIA/DIGNITAS HOMINIS EN EL CRITICÓN, DE GRACIÁN

In memoriam

Denah Levy de Lida (1923-2007)

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

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

¹ *Asclepius*, 6, *Corpus hermeticum*, texte établi par A.D. Nock et traduit par A.-J. Festugière, Les Belles Lettres, Paris, t. 2, 1972.

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

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

sentan dos extremos de la visión de lo humano, las dos caras de una sola moneda. En la tradición literaria y retórica occidental, estas nociones hallaron forma en un complejo de ideas, vuelto en sus aspectos más conocidos un verdadero lugar común, que identificamos como *miseria/dignitas hominis*. Éste tiene sus orígenes en la Antigüedad clásica y en la Biblia, fue desarrollado por los Padres de la Iglesia y alcanzó su mayor esplendor en la Edad Media y el Renacimiento (la primera inclinada hacia la *miseria* y el segundo hacia la *dignitas*, aunque cabe resaltar que aun en los momentos en que una parece dominar, su contraparte nunca desaparece del todo, por lo que cualquier intento de acercamiento debe tener en cuenta ambas como una unidad).

El propósito de este artículo es examinar el tema de la *miseria/dignitas hominis* en *El Criticón* de Baltasar Gracián⁴, donde constituye, a mi entender, uno de los ejes fundamentales y representa un momento decisivo en la evolución de la idea, no sólo en la España de los Siglos de Oro, sino en el contexto europeo en general. La historia de la *miseria/dignitas hominis* en ese contexto (una historia que habría de incluir literatura, filosofía, teología, etc.) está por escribirse. El tema ha sido objeto de numerosos estudios parciales, entre los que prevalecen los dedicados al Renacimiento. Habría que destacar los pioneros de Giovanni Gentile (1916), Ernst Cassirer (1927) y, de manera especial, Eugenio Garin y P. O. Kristeller (a partir de los años treinta y cuarenta)⁵; posteriormente, los de Giovanni Di Napoli, Robert

⁴ Hay dos notables antecedentes: AURORA EGIDO, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián*, Universidad, Salamanca, 2001, pp. 141-182 y MARÍA JOSÉ VEGA, "La tradición de *miseria hominis* y *El Criticón*", en *Baltasar Gracián. IV Centenario (1601-2001). Actas II Congreso Internacional Baltasar Gracián en sus obras (Zaragoza, 22-24 de noviembre de 2001)*, eds. A. Egido, M.C. Marín y L. Sánchez Laílla, Instituto de Estudios Altoaragoneses-Institución Fernando el Católico-Gobierno de Aragón, Zaragoza, 2003, t. 2, pp. 263-297. Véase también HELMUT JANSEN, *Die Grundbegriffe des Baltasar Gracián*, Droz-Minard, Genève-Paris, 1958, pp. 173-179 y ALFONSO MORALEJA JUÁREZ, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1999, pp. 121-124.

⁵ Cito por la ed. utilizada: GIOVANNI GENTILE, "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento", *Il pensiero italiano del Rinascimento*, en *Opere complete*, Sansoni, Firenze, 1968, t. 14, pp. 47-113; ERNST CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951. Las contribuciones de Garin y Kristeller son numerosas; menciono sólo los trabajos en los que se ocupan exclusivamente del tema: EUGENIO GARIN y LIONELLO SOZZI, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica/La "dignitas hominis" dans la littérature française de la Renaissance*, ed. D. Cecchetti, G. Giappichelli, Torino, 1972,

Bultot, Robert Javelet, Charles Trinkaus y Lionello Sozzi⁶; más recientemente, los de Jean-Luc Martinet y la realización de algunos congresos dedicados exclusivamente al tema que han derivado en la publicación de sendas actas⁷. En el marco específico de los Siglos de Oro, la *miseria/dignitas hominis* ha recibido atención especial por parte de Otis H. Green, José Luis Abellán, Francisco Rico, María José Vega y Aurora Egido, entre otros⁸.

El estudio del compuesto *miseria/dignitas hominis* plantea varios problemas de índole teórica y metodológica, como ha observado atinadamente Jean-Luc Martinet respecto a la segun-

pp. 11-50, y P.O. KRISTELLER, *Renaissance thought and its sources*, Columbia University Press, New York, 1979, pp. 169-181.

⁶ GIOVANNI DI NAPOLI, «Contemptus mundi» e «dignitas hominis» nel Rinascimento”, *Studi sul Rinascimento*, Giannini Editori, Napoli, 1973, pp. 31-84; ROBERT BULTOT, “La «dignité de l’homme» selon S. Pierre Damien”, *Studi Medievali*, 1972, núm. 13, 941-966, “La dignité de l’homme selon saint Anselme de Cantorbéry”, en *La Normandie bénédictine au temps de Guillaume Le Conquérant (XI^e siècle)*, Faculté Catholique de Lille, Lille, 1967, pp. 549-568, y “Mépris du monde, misère et dignité de l’homme dans la pensée d’Innocent III”, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 1961, núm. 4, 441-456; ROBERT JAVELET, “La dignité de l’homme dans la pensée du XII^e siècle”, en *De dignitate hominis. Mélanges offerts à Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira à l’occasion de son 65^e anniversaire*, eds. A. Holderegger, R. Imbach et R. Suárez de Miguel, Universitätsverlag-Verlag Herder, Freiburg-Wien, 1987, pp. 39-87; CHARLES TRINKAUS, *Dictionary of the history of ideas*, ed. P.P. Wiener, Charles Scribner’s Sons, New York, 1973, t. 4, s.v., “Renaissance idea of the dignity of man” e *In our image and likeness*, Constable, London, 1970, y LIONELLO SOZZI, “*Un désir ardent*”. *Etudes sur la “dignité de l’homme” à la Renaissance*, Il Segnalibro, Torino, 1997.

⁷ JEAN-LUC MARTINET, “Una storia semantica della «dignitas hominis»” y “La questione «teorica» della *dignitas hominis*”, en *Immagini dell’uomo e trasformazioni della storia nel Rinascimento. Per una interpretazione del moderno*, ed. A. Olivieri, Unicopli, Milano, 2000, pp. 55-71 y 73-100; *La dignité de l’homme. Actes du Colloque tenu à la Sorbonne-Paris IV en novembre 1992*, ed. P. Magnard, Champion, Paris, 1995 y *La dignità e la miseria dell’uomo nel pensiero europeo. Atti del Convegno internazionale di Madrid 20-22 maggio 2004*, Salerno Editrice, Roma, 2006.

⁸ Cito sólo los trabajos de alcance más general: OTIS H. GREEN, *España y la tradición occidental*, Gredos, Madrid, 1969, t. 2, pp. 140-165; JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, t. 2, pp. 148-161; FRANCISCO RICO, *El pequeño mundo del hombre*, Destino, Barcelona, 2005, pp. 107-124 y “«Laudes litterarum». Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento”, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Destino, Barcelona, 2002, pp. 163-194; MARÍA JOSÉ VEGA, “Miseria y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva”, *Íns*, 2003, núm. 674, 6-9 (el núm. está dedicado en su totalidad al tema y contiene varios trabajos de interés) y A. EGIDO, *Humanidades y dignidad...*

da⁹. En él conviven elementos filosóficos, religiosos y literarios que exigen que dicho estudio no se limite a una sola perspectiva y considere su diversidad. En este sentido, la historia intelectual¹⁰, por su carácter interdisciplinario, parece ofrecer un camino particularmente útil para aproximarse al tema. Filología e historia intelectual no han sido nunca dominios opuestos y, por el contrario, sus cruces suelen resultar fructíferos (piénsese, por ejemplo, en obras como *La idea de la fama en la Edad Media castellana* de María Rosa Lida o *El pequeño mundo del hombre* de Francisco Rico). Allí, en el terreno donde la lectura atenta de los textos se da la mano con la investigación de las ideas, se inspiraron las páginas que siguen. La primera parte del trabajo es una breve introducción a la historia del tema de la *miseria/dignitas hominis*; la segunda se centra ya en la obra de Gracián.

MISERIA/DIGNITAS HOMINIS. APUNTES PARA UNA HISTORIA

Los orígenes de la *miseria/dignitas hominis* se encuentran en la tradición clásica y en la Biblia. La primera es la que mayor número de elementos aporta y de hecho en ella podemos encontrarla ya como un conjunto identificable de ideas y tópicos; la contribución de la segunda es cuantitativamente menor, pero indispensable para su configuración.

En la Antigüedad clásica, si bien podríamos rastrear sus antecedentes hasta Homero o Píndaro¹¹, es en la tragedia en donde la *miseria/dignitas hominis* aparece más claramente delineada. No hace falta recordar los numerosos testimonios sobre la primera, pero es notable cómo la segunda está ya desarrollada en algunos de sus principales elementos (el dominio del hombre de la naturaleza, su superioridad frente a las demás criaturas en virtud de su inteligencia y el uso del lenguaje y el

⁹ “La *dignitas hominis* pone questa questione teorica: come *scrivere* la sua storia? Come *scrivere* la sua apparizione e la sua inflessione?” (J.L. MARTINET, “La questione «teorica»...”, p. 97).

¹⁰ Sobre la historia de la disciplina, véase ANTHONY GRAFTON, “The history of ideas: precept and practice, 1950-2000 and beyond”, *Journal of the History of Ideas*, 67 (2006), 1-32, y DONALD R. KELLEY, *The descent of ideas. The history of intellectual history*, Ashgate, Alshot, 2002. Véase también una valiosa antología de reflexiones teóricas en *The history of ideas: Canon and variations*, ed. D.R. Kelley, University of Rochester Press, Rochester, 1990.

¹¹ Véase *Iliada*, XVII, 446-447 y XXIV, 525-526; *Odisea*, XVIII, 130-141; *Nemea*, VI y *Pítica*, VIII.

pensamiento). En ninguna parte de manera más evidente que en el ya citado pasaje de *Antígona*:

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

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

Y se ha enseñado la palabra,
y el pensar, ligero como el viento, y el impulso que ordena
[las ciudades.

Y, munido para todo,
aprendió a huir los dardos de los hielos, crudos a la
[intemperie,
y los de malignas lluvias.
Hacia todo futuro
marcha munido: sólo para la muerte no hallará huida,
aunque ha discurrido la fuga de innumerables enfermedades¹².

Tanto Platón como Aristóteles enfatizaron la idea de que lo mejor del hombre reside en el alma y su parte racional. Éste último la expuso en la conclusión de la *Ética nicomáquea*:

Si, pues, la mente es divina respecto del hombre, también la vida según ella será divina respecto de la vida humana. Pero no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo

¹² *Op. cit.*, pp. 54-55.

posible, inmortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros; pues, aun cuando esta parte sea pequeña en volumen, sobrepasa a todas las otras en poder y dignidad (1177b 30-1178a)¹³.

Otra contribución aristotélica decisiva para la *dignitas hominis* es la idea de la escala de los seres según las potencias del alma. Los que se encuentran en las posiciones más bajas sólo poseen una, mientras que los que ocupan los lugares superiores gozan de todas; el hombre, el ser mejor dotado, posee el privilegio de la razón (*Acerca del alma*, 414a 30-414b 15).

El estoicismo, en particular por medio de Panecio y Posidonio, ejerció una profunda influencia en la construcción de la *dignitas hominis*. Aunque de sus obras apenas se conservan fragmentos, ésta es perceptible en la de uno de sus herederos más notables, Cicerón. El político y filósofo romano es el eslabón crucial en la historia de la *dignitas hominis*¹⁴. En *Sobre la naturaleza de los dioses* (II, 16), el discurso de Balbo, portavoz del estoicismo, acaba en una verdadera apoteosis:

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

¹³ Introd. de T. Martínez Manzano, trad. y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2000.

¹⁴ Véase CARMEN CODOÑER, "El concepto de dignidad del hombre en época romana", en *La dignità e la miseria...*, pp. 87-107, y ALAIN MICHEL, "La dignité humaine chez Cicéron", en *La dignité de l'homme...*, pp. 17-24.

bien. Una vez expuestas estas cosas, me parece haber enseñado suficientemente en cuánto aventaja la naturaleza del hombre a todos los seres vivos (II, 152-153)¹⁵.

Acaso sea éste el pasaje ciceroniano en el que la exaltación del hombre alcanza su punto más alto. El elogio de la mano, asociado a la *dignitas hominis*, se transforma en elogio del hombre en su totalidad.

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

El primer lugar... Porque, lo primero, a él sólo entre todos los animales, siéndole estraña [la naturaleza], viste de agenas riquezas... Al hombre sólo arroja el día de su nacimiento, desnudo, en la tierra desnuda, para que grite, llore y derrame lágrimas y, éstas, luego, en el principio de la vida... Ansí que este hombre de próspero nacimiento yace tendido, atado de pies y manos, llorando, siendo el que ha de mandar a todos los otros animales, y comienza de tormentos la vida por sólo que nació... Los demás animales tienen sus particulares naturalezas. A unos es propia la ligereza, a otros el bolar, a otros grandes fuerzas, con otros se nace el nadar, mas el hombre ninguna cosa sabe sin aprendella, no habla, no anda, no come y, en suma, no saca del vientre, sabido, sino llorar. Y, ansí, ha havido muchos que dixeron ser lo mejor, o no nacer, o morir muy presto (VII, 2-4)¹⁶.

Los textos filosófico-religiosos compuestos entre los siglos II y III conocidos como el *Corpus hermeticum*¹⁷ tienen una importancia especial para la *dignitas hominis*. La antropología hermética enfatizó el aspecto positivo del hombre y su eco, recogido por los humanistas, se prolongó hasta el Renacimiento. De todos los tratados herméticos, ninguno ejerció mayor influencia que el *Asclepio*. En este opúsculo, Hermes se dirige a sus discípulos Asclepio, Tat y Hammon para revelarles el misterio de su doctrina. Al explicar la jerarquía de los seres, observa que el hombre tiene un lugar privilegiado al ocupar una posición intermedia.

¹⁵ Introd., trad. y notas A. Escobar, Gredos, Madrid, 2000.

¹⁶ *Historia natural de Cayo Plinio Segundo*, en Francisco Hernández, *Obras completas*, t. 4, UNAM, México, 1966.

¹⁷ Manejo la ed. ya citada de Nock y Festugière.

Puede acercarse a los dioses, si lo desea, porque hay en él algo de divino, y puede también aproximarse a los demonios; sólo él, mediante el vínculo del amor, está unido tanto a los seres inferiores como a los superiores. De aquí, pues, que el hombre deba ser considerado, en efecto, un gran milagro (6).

Puestos a resumir la *miseria/dignitas hominis* en la tradición clásica podríamos decir que, en cuanto a la primera, el hombre sobresale por su desamparo y su debilidad frente a los animales; su vida es breve, frágil y llena de desgracias; compuesto de alma y cuerpo, de una parte racional y otra irracional, privilegia lo peor que hay en él y se asemeja a las bestias. En cuanto a la *dignitas*, el hombre se distingue de los animales por la conciencia moral y la razón –en la primera se origina la libertad de elegir entre lo bueno y lo malo; en la segunda, el lenguaje, la organización social, las artes y los oficios–; posee un origen divino; rasgos físicos como su posición erguida y su habilidad manual denotan su excelencia; por todo esto, el hombre ocupa el lugar preeminente en el mundo y se aproxima a los dioses.

Los orígenes bíblicos de la *dignitas hominis* parten, desde luego, del pasaje crucial del Génesis: “Y dijo Dios: «Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y mande en los peces del mar y en las aves del cielo, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todos los reptiles que reptan por la tierra»” (1, 26). El uso de la primera persona del plural y los conceptos de imagen y semejanza han sido objeto de innumerables interpretaciones. Lo fundamental, en cualquier caso, es el lugar preponderante asignado al hombre en el mundo. El ser humano es considerado ante todo como una criatura de Dios y, más importante aún, como un reflejo suyo. Por ello está por encima del resto de las criaturas y le fue concedido su dominio.

Las ideas de la miseria y, sobre todo, la dignidad humanas fueron pensadas bajo una luz nueva por los autores del Nuevo Testamento, especialmente Pablo. La miseria del hombre se explica básicamente por su naturaleza pecaminosa y carnal, pero su dignidad, más poderosa, ha sido completamente renovada por Cristo. Él representa de manera radical la suprema dignidad del hombre. Esta creencia, junto a la de la creación humana a imagen y semejanza divinas, será a partir de ahora la clave de la parte cristiana de la *dignitas hominis*. Para el apóstol, en primer lugar, es patente la condición del hombre como criatura. El primer paso para el autoconocimiento es, pues, reconocerse

como tal y reconocer a Dios como Creador. Su concepción del hombre se estructura a partir de dos figuras opuestas: Adán y Cristo. Por el primero, es mortal, hecho de tierra y condenado al pecado; por el segundo, inmortal, celeste y redimido (I Corintios, 15, 47-49).

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

Correspondió a los Padres de la Iglesia llevar a cabo la síntesis de los elementos clásicos y cristianos. Fueron ellos quienes, en estrecha relación con el comentario del Génesis y la teología de la imagen en el marco de la construcción de la antropología cristiana¹⁸, elaboraron de hecho la nueva noción de la *miseria/dignitas hominis*. En este proceso, cabe destacar algunos nombres¹⁹.

En apariencia, nadie más alejado de cualquier idea sobre la dignidad del hombre que Arnobio, que escribió *Contra los paganos*²⁰ a principios del siglo IV, no mucho después de dejar de ser uno de ellos. Cuando se trata de ejemplificar la *miseria hominis* en la patrística, Arnobio es la fuente idónea. El libro II, donde se encuentra la mayoría de las diatribas contra el hombre, tiene como propósito refutar a los filósofos. Arnobio censura su pretensión de equiparar el hombre a Dios y busca mostrar que el ser humano no es esencialmente diferente de los animales, sino, en principio al menos, uno más de ellos (II, 16). Los exhorta entonces a dejar de exaltar a esa pobre criatura que es el hombre y a reconocer su miseria (II, 29).

El pesimismo antropológico arnobiano, así no sea tan desesperado como a veces se ha querido ver, contrasta con el fran-

¹⁸ Véase VITTORINO GRASSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Borla, Roma, 1983 y, sobre todo, A.G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Desclée, Paris, 1987.

¹⁹ Sus antecedentes habría que buscarlos en los Padres Apostólicos y los Apologistas Griegos. Véase, de los primeros, *Primera carta de Clemente*, XXXIII, 4 y XXXIX, 1-2, y *Epístola a Diogneto*, X, 2; de los segundos, JUSTINO, *I Apología*, 43, 8; TACIANO, *Discurso contra los griegos*, 15, y ATENÁGORAS, *Sobre la resurrección de los muertos*, 12.

²⁰ *The case against the pagans*, newly trs. and annotated G.E. McCracken, The Newman Press, Westminster, 1949.

co optimismo de Lactancio. La obra clave para comprender su idea del hombre es *Sobre la creación de Dios*²¹. Este dio al hombre la razón y el espíritu para que fuera evidente que había sido engendrado por Él, que es inteligencia, espíritu y razón. A las otras criaturas, en cambio, las dotó de diferentes habilidades y defensas justamente porque carecen de lo más importante. Así, se equivocan los que afirman que el hombre es más miserable que los animales, pues la razón le permite superar todas las desventajas (2-3). A lo largo de todo el texto, los elementos clásicos saltan a la vista, tanto de los que se vale para defender su causa (Cicerón, principalmente) como los que intenta refutar (el epicureísmo de Lucrecio, Plinio y la tradición del pesimismo antropológico grecorromano), mientras que los bíblicos hay que buscarlos entre líneas (no hay una sola cita bíblica en todo *Sobre la creación*).

El tema de la *dignitas hominis* encontró en el género del hexamerón un terreno fértil para desarrollarse. Así ocurrió en la obra de Basilio el Grande. En las homilías X y XI²² el tema de la dignidad del hombre es desarrollado con una profundidad desconocida hasta ese momento. Basilio comienza por la exposición de un elemento que se volverá indispensable en la noción de la *dignitas hominis*: el délfico “Conócete a ti mismo”, pero desde una perspectiva cristiana²³. Para que el hombre cobre conciencia de su lugar en el mundo, de su grandeza (y, no menos importante, de su miseria), es imprescindible que comience por un proceso de autoconocimiento. Basilio invita al hombre, que se cree pequeño, a descubrir su majestad. No obstante, este descubrimiento tiene un propósito aún mayor: apreciar la grandeza divina (I, 2). Ante la pregunta de qué es el hombre, la respuesta es tajante: no hace falta ir a buscar la verdad en definiciones extrañas o en una ciencia vana; el hombre es una criatura de Dios dotada de razón, hecha a la imagen de su Creador (I, 11). La definición clásica del hombre como ser racional no es suficiente. Antes y subordinada a ella se encuentra su condición de criatura e imagen divina.

La antropología de san Agustín, como su pensamiento en general, marcó el rumbo del cristianismo en los siglos venideros.

²¹ *L'ouvrage du Dieu créateur*, introd., texte critique et trad. M. Perrin, Les Éditions du Cerf, Paris, 1974.

²² *Sur l'origine de l'homme*, introd., texte critique, trad. et notes A. Smets et M. van Esbroeck, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970.

²³ Véase ÉTIENNE GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, J. Vrin, Paris, 1969, pp. 214-233.

Los doce libros que componen *Sobre el sentido literal del Génesis*²⁴ representan su visión más completa del hombre. El libro más importante es el III, donde comenta y propone su famosa interpretación del Génesis, 1, 26. Dice “hagamos” para indicar que en la creación del hombre tuvieron parte el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo²⁵. El hombre, además, es imagen de Dios en aquello en que se distingue principalmente de los animales, el uso de la razón. Sin embargo, no sólo lo que constituye la grandeza humana es analizado por Agustín; en el libro sobre el pecado original, enfatiza la causa principal de la miseria: el orgullo (XI, V, 7). A los peligros que entraña, vuelve en *Sobre la Trinidad*²⁶, donde comenta los extremos a los que puede conducir una idea equivocada de la grandeza y la miseria humanas. Determinando lo que constituirá la clave de la relación *miseria/dignitas hominis*, observa que ha de huirse tanto del orgullo como de la desesperación, pues ambos conducen a la perdición. El hombre posee una dignidad innegable en cuanto que, hecho a imagen de Dios, es “capaz de Dios”²⁷, pero igual de innegable es su miseria; de ahí la permanente tensión vital en la que se encuentra atrapado.

En la Edad Media, a partir sobre todo del siglo XI, la *miseria hominis* comenzó a ganar terreno hasta alcanzar su clímax a finales de la siguiente centuria con la obra de Inocencio III. La *dignitas*, sin embargo, no sólo no está ausente del período, sino que conoció en él algunas de sus mayores elaboraciones filosóficas. Habría que destacar, primero, la llevada a cabo por Erígena en el *Periphyseon*²⁸ (fue él, además, quien introdujo en el occidente medieval la obra de Gregorio de Nisa) y, posteriormente, la de Anselmo de Canterbury, para quien no cabían dudas acerca de la preeminencia del hombre²⁹.

²⁴ *La Genèse au sens littéral en douze livres*, trad., introd. et notes P. Agaësse et A. Solignac, Desclée de Brouwer, Paris, 1972.

²⁵ “Dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, ad insinuandam scilicet, ut ita dicam, pluralitatem personarum propter patrem et filium et spiritum sanctum” (III, XIX, 29).

²⁶ *La Trinité*, texte de l'édition bénédictine, trad. et notes M. Mellet, O. P., et Th. Camelot, O. P., introd. E. Hendrickx, O. E. S. A., Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 1997.

²⁷ “Eo quippe ipso imago ejus est, quo ejus capax est, ejusque particeps esse potest; quod tam magnum bonum, nisi pero hoc quod imago ejus est, non potest” (XIV, VIII, 11).

²⁸ Véase sobre todo el libro IV, donde lleva a cabo un detallado comentario del Génesis.

²⁹ Véase *Monologio*, IV.

Sin embargo, quizá ninguna más importante que la de la mística especulativa de Bernardo de Claraval. Para el cisterciense, la cuestión de la *miseria/dignitas hominis* no era simplemente un expediente retórico, sino un problema que sin exageración podemos calificar de existencial. Bernardo exhorta al hombre una y otra vez a conocerse a sí mismo³⁰. Siguiendo la tradición agustiniana, el conocimiento de Dios es para él inseparable del conocimiento del hombre. El hombre debe saber quién es y el primer paso del autoconocimiento es reconocer su miseria, pero no menos su dignidad. Conocerse verdaderamente es también reconocer la grandeza heredada de Dios, grandeza que sin duda el pecado afectó, pero que sigue viva. Por eso, de la misma forma que Bernardo exhorta al hombre a admitir su *miseria*, lo llama a proclamar su *dignitas*: “¡Hombre, reconoce tu dignidad, reconoce la gloria de tu condición de hombre!”³¹. Ahora bien, la *dignitas* bernardiana tiene un significado concreto que es necesario precisar. Ésta es sinónimo de libre albedrío, por el cual no sólo supera al resto de las criaturas, sino que tiene el poder de dominarlas³².

El siglo XII –el siglo de oro de la *miseria hominis* y el *contemptus mundi*– se cierra con la obra maestra del género, el opúsculo de Inocencio III, *Sobre la miseria de la condición humana*³³. La importancia de este breve texto en la historia de la *miseria/dignitas hominis* difícilmente puede ser exagerada. A partir de entonces, apenas habrá obra sobre el tema que de una u otra manera no remita a ella. El propósito del autor al tratar la vileza de la condición humana, tal y como lo declara en el prólogo, es destruir la soberbia, fuente de todos los vicios. Sin embargo, ahí mismo aclara cómo bien podría escribir una obra similar sobre

³⁰ Véase PIERRE COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard*, Études Augustiniennes, Paris, 1974, t. 1, pp. 258-272.

³¹ “Agnosce, o homo, dignitatem tuam, agnosce gloriam conditionis humanae” (*In Nativitate Domini*, 2, 1, en *Sämtliche Werke*, Lateinisch/deutsch, Tyrolia-Verlag, Innsbruck, t. 7, 1996).

³² “Dignitatem in homine liberum dico arbitrium, in quo ei nimirum datum est ceteris non solum praeeminere, sed et praesidere animantibus” (*L’amour de Dieu/La grâce et le libre arbitre*, introd., trad., notes et index F. Callerot, J. Christophe, M.-I. Huille et P. Verdeyen, Les Éditions du Cerf, Paris, 1993, II, 2).

³³ *De miseria humane conditionis*, ed. M. Maccarrone, Thesauri Mundi, Lucani, 1955. Al respecto, véase ROBERT BULTOT, “Mépris du monde...”, e ISABEL CLÚA GINÉS, “El *De contemptu mundi* de Inocencio III y la miseria de la condición humana”, *Íns*, 2003, núm. 674, 3-6.

la dignidad del hombre, poniendo así en práctica el precepto evangélico de humillar al que se ensalza y ensalzar al que se humilla³⁴. El entonces cardenal Lotario di Segni tenía una clara conciencia de que la *miseria hominis* era inseparable de la *dignitas* y compuso su opúsculo tomando como puntos de referencia dos conceptos que contaban con una amplia elaboración en los anales de la patrística, la humildad y la soberbia. Para Inocencio III, como ha observado Bultot³⁵, la humildad era la virtud fundamental del cristiano y con el propósito de despertarla era necesario describir la vida humana tal cual era de principio a fin, esto es, una cadena ininterrumpida de penurias y desgracias. *Sobre la miseria* está dividido en tres libros que tratan la entrada del hombre en la vida, su desarrollo y su salida (*ingressus*, *progressus* y *egressus*). Desde el repaso del vil material con que fue hecho y su repugnante concepción en medio de la lujuria, hasta el de su inexorable juicio y los tormentos que le esperan en el infierno, el autor lleva a cabo un minucioso recorrido de las miserias que pueblan la vida del hombre.

A partir del siglo XIV comienza un reflujo que alterará la relación *miseria/dignitas* a favor de esta última y que la conducirá a sus mayores exposiciones en el Renacimiento. Es cierto que éste no es un canto unánime a las glorias del hombre, pero en el balance general parece haber un claro saldo a favor de la *dignitas*. Al inicio de este viraje, el nombre de Petrarca resulta insoslayable³⁶. En *Sobre los remedios para una y otra fortuna* (II, 93) reivindica el tema de la dignidad del hombre en contra del entonces más popular de la miseria y atribuye una importancia especial al misterio de la Encarnación:

que el que era Dios quiso ser hombre y aquel mismo Uno número, juntando en sí perfectamente dos naturas, comenzó a ser Dios hombre, que, para que el hombre fuese Dios, fue Dios hecho hombre. ¡Oh inefable piedad de Dios; oh alta humildad, gloria y bienaventuranza del hombre; oh alto y por todas partes secreto misterio, maravilloso y saludable ayuntamiento, al cual no sé si la lengua celestial alcanza, mas bien sé que no ninguna mortal!

³⁴ “Si vero paternitas vestra suggesserit, dignitatem humane nature Christo favente describam, quatinus ita per hoc humilietur elatus ut per illud humilis exaltetur”.

³⁵ Art. cit., p. 443.

³⁶ Véase mi trabajo, “Petrarca y la *dignitas hominis*”, en *Petrarca y el petrarquismo en Europa y América*, ed. M. Lamberti, UNAM, México, 2006, pp. 117-124.

¿Poco te parece que es ennoblecida la condición humana con esto solo y poco limpiada su miseria?³⁷.

A mediados del siglo xv, el monje benedictino Antonio de Barga escribió una carta a su amigo Bartolomeo Facio pidiéndole componer una obra sobre la dignidad del hombre y completar así el opúsculo de Inocencio III³⁸. Le enviaba un borrador consistente en una serie de temas y argumentos que él, con la formación propia de un humanista, debía desarrollar. Entre ellos destaca su insistencia en una *dignitas hominis* basada en el rechazo de lo terreno y la esperanza en bienes eternos, así como la recomendación de que la dignidad sea tratada en relación con la inmortalidad del alma como aparece en Platón y los teólogos, y lo que tenga que ver con la creación del hombre y su belleza según Lactancio, apuntando así a dos de las autoridades predilectas de los nuevos tiempos. Poco después de recibir la carta, Facio puso manos a la obra y publicó su *Sobre la excelencia y la prestancia del hombre*. La obra da inicio con la cuestión de la creación del hombre y continúa más adelante con la constitución del alma a imagen y semejanza de Dios. Para Facio, la mayor prueba de la *dignitas hominis* parece residir en la inmortalidad del alma, pues por sus otras facultades es incomparablemente inferior a Él, pero por ésta casi su igual³⁹. El énfasis en la inmortalidad será uno de los rasgos predominantes de la posterior evolución de la *dignitas hominis*.

El proceso que tímidamente había comenzado más de cien años antes con el recordatorio de Petrarca de que no todo era miseria en la existencia humana, alcanzó su punto más alto con la obra de Giannozzo Manetti, *Sobre la dignidad y la exce-*

³⁷ *Obras*, t. 1: *Prosa*, al cuidado de F. Rico, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 462.

³⁸ El texto ha sido editado por P.O. Kristeller en un apéndice a sus *Studies in Renaissance thought and letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1985, t. 2, pp. 531-560.

³⁹ “Verum enimvero nulla ratio probabilior afferri potest animam nostram ad similitudinem Trinitatis factam esse quam quod immortalitatem sit a Deo consecuta: quandoquidem per hanc unam propior quam per cetera ipsi Deo parenti ac principio suo efficitur. Nam sapientia quidem et mente cognitione et caeteris Deo longe ac longe inferior humanus est animus, caeterum immortalitate prope Deo par atque consimilis” (FELINUS SANDEUS, *De Regibus Siciliae et Apuliae’ Quibus accedunt Bartholomei Facii de humano vitae felicitate liber, item de excellentia ac praestantia hominis*, Wechelius, Hanoviae, 1611, p. 152).

lencia del hombre. Hasta ese momento, *miseria* y *dignitas hominis* habían sido básicamente dos temas complementarios. Incluso en las visiones más parciales a favor de una u otra se reconocía a su contraparte. La novedad de Manetti consiste en que se propone refutar a todos aquellos que proclamaron la miseria del hombre. Su intención es que el lector reconozca que todas las excelentes cualidades humanas provienen de Dios con el fin de que, mediante buenas obras, viva con alegría en este mundo y goce en el futuro de la Trinidad⁴⁰. El contraste con la actitud del *contemptus mundi* no podía ser más marcado. Los *contemptores* llamaban al abandono de este mundo en nombre de los grandes dones que esperaban al hombre en el más allá; Manetti no renuncia a esos dones, pero lo llama a gozar también aquí y ahora. Su obra irradia optimismo. No hay lugar en ella para la *miseria* y la *dignitas* se manifiesta con un esplendor raras veces visto.

Con Marsilio Ficino y Pico de la Mirándola, la *miseria/dignitas hominis* entró en una nueva etapa de elaboración filosófica. Sus obras son de carácter más abstracto y especulativo que las de sus predecesores, más orientadas hacia la retórica. En el caso de Ficino, la obra clave es, desde luego, la *Teología platónica sobre la inmortalidad de las almas*⁴¹. El tema aparece desde el primer capítulo, donde Ficino afirma que, considerando la fragilidad de su cuerpo, su falta de recursos y que su vida en la Tierra es más difícil que la de las bestias, si su alma no fuera inmortal, no habría ciertamente ninguna criatura más infeliz que el hombre⁴², pero el caso es que ésta es inmortal. Por su señorío sobre los animales, su control de los elementos y, en suma, su dominio de la naturaleza, el hombre es una especie de Dios en la Tierra, y quien desempeña el papel de Dios (y éste es el pun-

⁴⁰ "...ubi prius nosmet ipsos et quoscumque huius nostri operis lectores in calce libri diligenter et accurate admonuerimus, quatenus delectabiles et optimas humanae naturae conditiones, de quibus in tribus praecedentibus libris satis large satisque copiose disputavimus, ab omnipotenti domino recognoscant, ut per bona opera in hoc saeculo semper laeti et alacres vivere, et in futuro postea divina Trinitate, a qua praedicta omnia nobis provenerunt, perpetuo frui valeamus" (*Prosatori latini del Quattrocento*, ed. E. Garin, Einaudi, Torino, 1977, t. 4, pp. 442 y 444).

⁴¹ *Platonic theology*, English trs. M.J.B. Allen, Latin text ed. J. Hankins, Harvard University Press, Cambridge-London, 2001-2005.

⁴² "Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriorum vitam quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine" (I, I, I).

to que más importa a Ficino, al que apunta toda su argumentación) no puede morir⁴³.

El *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico constituye la obra canónica de la *dignitas hominis* y con ella concluiremos esta breve historia⁴⁴. El *Discurso* comienza famosamente con las citas de Abdalá el Sarraceno y Hermes Trismegisto acerca del gran milagro del hombre. Pico afirma no estar satisfecho con las respuestas comunes sobre por qué es admirable y lanza su hipótesis en un relato cuyo principio recuerda al *Protágoras* platónico y que remite en varios puntos a Ficino. Dios había terminado ya la Creación cuando quiso que hubiera alguien capaz de admirar su obra. Creó entonces al hombre, pero ya no tenía lugar ni dones para él. Colocándolo en el centro del mundo, le dijo:

No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado. Te he situado en la parte media del mundo para que desde ahí puedas ver más cómodamente lo que hay en él. Y no te hemos concebido como criatura celeste ni terrena, ni mortal ni inmortal, para que, como arbitrario y honorario escultor y modelador de ti mismo, te esculpas de la forma que prefieras. Podrás degenerar en los seres inferiores, que son los animales irracionales, o podrás regenerarte en los seres superiores, que son los divinos, según la voluntad de tu espíritu⁴⁵.

⁴³ “Deus est proculdubio animalium qui utitur omnibus, imperat cunctis, instruit plurima. Deum quoque esse constitit elementorum qui habitat colitque omnia... Qui tot tantisque in rebus corpori dominatur et immortalis dei gerit vicem est proculdubio immortalis” (XIII, III, 3).

⁴⁴ Sobre la *dignitas hominis* piquiana, véase PIER CESARE BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano, 2000; OLIVIER BOULNOIS, “Humanisme et dignité de l’homme selon Pic de La Mirandole”, en J.P. de La Mirandole, *Oeuvres philosophiques*, PUF, Paris, 1993, pp. 293-340, y AUGUST BUCK, “Giovanni Pico della Mirandola e l’antropologia dell’umanesimo italiano”, en *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, ed. G.C. Garfagnini, Leo S. Olschki, Firenze, 1997, t. 1, pp. 1-12.

⁴⁵ *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad., introd., ed. y notas P.J. Quetglas, PPU, Barcelona, 2002, pp. 50-51.

He aquí lo que para Pico constituye la *dignitas hominis*. El hombre, a diferencia del resto de los seres, no posee una naturaleza determinada, fija de una vez y para siempre (las plantas, los brutos, pero también los que están por encima de él en la jerarquía del ser, por ejemplo, los ángeles, son ellos mismos desde un principio y no pueden cambiar); el hombre, en cambio, es una pura indeterminación, lo que se traduce en una plena libertad.

MISERIA/DIGNITAS HOMINIS EN *EL CRITICÓN*

La larga tradición de la *miseria/dignitas hominis* hasta aquí trazada a grandes rasgos –clásica, bíblica, patrística, medieval y humanista– es la que heredan autores como Gracián en los Siglos de Oro. En la primera mitad del siglo XVI, en obras como el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva y su continuación, de Francisco Cervantes de Salazar, la *dignitas* se lleva la mejor parte, pero conforme avanza el siglo y ni qué decir en el XVII, este optimismo antropológico entra en crisis y la *dignitas*, cuestionada, se ve obligada a replantearse. Es en este contexto que la obra del jesuita, en particular *El Criticón*, cobra una singular importancia, pues en ella se lleva a cabo una de las reformulaciones más originales del tema.

El tema de Gracián, como bien vio Alfonso Reyes en uno de los primeros ensayos escritos sobre su obra⁴⁶, es uno solo: la educación del hombre. Todos sus libros, desde *El héroe* hasta *El Criticón*, constituyen una pedagogía cuyo objetivo es hacer al hombre plenamente humano –o, para decirlo gracianamente, “persona”– y, en última instancia, llevarlo a los límites de la perfección convirtiéndolo en modelo de prudencia, discreción, gusto, ingenio, sabiduría y demás virtudes gracianas. Mediante los primores de *El héroe*, los realces de *El discreto*, los aforismos del *Oráculo*, los discursos de la *Agudeza*, las crisis de *El Criticón* y, a su manera, las meditaciones de *El comulgatorio*, el fin perseguido es el mismo: cultivar al hombre, refinar su naturaleza a través del arte⁴⁷ y, en los mejores casos, elevarlo a la excelencia.

⁴⁶ Véase “Gracián”, *Capítulos de literatura española. (Primera serie)*, La Casa de España en México, México, 1939, p. 231.

⁴⁷ “Naturaleza y arte, materia y obra. No hay belleza sin ayuda, ni perfección que no dé en bárbara sin el realce del artificio; a lo malo socorre y lo bueno lo perfecciona. Déjanos comúnmente a lo mejor la naturaleza: acojámonos al

En este afán pedagógico, como ha puesto de relieve Aurora Egido⁴⁸, Gracián se revela como heredero directo del Humanismo, una de cuyas máximas convicciones era justamente que el hombre se hacía mejor por medio del estudio, que sólo mediante él se alcanzaba plenamente la *humanitas*, en la que la calidad moral era el resultado de la educación, como lo explica Critilo al referir su vida en las primeras páginas de *El Criticón*:

Viéndome sin amigos vivos, apelé a los muertos, di en leer, comencé a saber y a ser persona (que hasta entonces no había vivido la vida racional, sino la bestial), fui llenando el alma de verdades y de prendas, conseguí la sabiduría y con ella el bien obrar, que ilustrando una vez el entendimiento, con fazilidad endereza la ciega voluntad: él quedó rico de noticias y ella de virtudes⁴⁹.

Sin embargo, el mundo que habita Gracián dista de ser el mundo optimista y confiado de los humanistas que en España todavía podemos ver en el *Diálogo* de Pérez de Oliva, en el que la *dignitas* triunfa sin problemas sobre la *miseria*; el suyo, el mundo del Barroco, se encuentra sumergido en plena crisis y está lleno de trampas y espejismos. La fe en las capacidades del hombre, en su dignidad, en que basta una resuelta disposición de saber para que el mundo nos revele sus misterios, se encuentra seriamente vulnerada. Ese malestar antropológico, como explicó Maravall, proviene en buena parte del hueco que dejaron las desmesuradas ambiciones del Renacimiento⁵⁰.

El mundo para Gracián fue siempre fuente de misterios y desconfianza. Nada es lo que parece y hay que redoblar la atención para conocer la verdadera naturaleza de las cosas y, sobre todo, de los hombres, más aún en los aciagos tiempos que corren⁵¹. En una fórmula cara al jesuita, “todo anda en cifra”:

arte. El mejor natural es inculto sin ella, y les falta la mitad a las perfecciones si les falta la cultura. Todo hombre sabe a tosco sin el artificio, y ha menester pulirse en todo orden de perfección” (*Oráculo manual*, en *Obras completas*, ed. E. Blanco, Turner, Madrid, 1993, t. 2, p. 197; salvo *El Criticón*, todas las citas de las obras de Gracián remiten a esta ed.).

⁴⁸ Véase *Humanidades y dignidad...*, pp. 14-15.

⁴⁹ Ed. S. Alonso, Cátedra, Madrid, 2001, I, 4, p. 109. En adelante sólo indico libro, crisis y número de página entre paréntesis.

⁵⁰ Véase *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 318.

⁵¹ “Más se requiere hoy para un sabio que antiguamente para siete, y más es menester para tratar con un solo hombre en estos tiempos que con todo un pueblo en los pasados” (*Oráculo*, I, p. 193).

Discurrió bien quien dixo que el mejor libro del mundo era el mismo mundo, cerrado cuando más abierto; pieles estendidas, esto es, pergaminos escritos llamó el mayor de los sabios a esos cielos, iluminados de luzes en vez de rasgos y de estrellas por letras. Fáciles son de entender esos brillantes caracteres, por más que algunos los llamen dificultosos enigmas. La dificultad la hallo yo en leer y entender lo que está de las texas abaxo, porque como todo ande en cifra y los humanos coraçones estén tan sellados y inescrutables, assegueroos que el mejor letor se pierde (III, 4, p. 611).

Porque Gracián habla, claro, del mundo “civil” o humano, al que la depravada naturaleza del hombre ha echado a perder sembrándolo de vicios, errores y engaños, que lo que es el mundo natural, creado por Dios, no admite ninguna tacha.

A esta realidad en permanente ocultamiento, Gracián opone la “contracifra”⁵², recurso del arte de saber leer el mundo y desvelar sus enigmas cuya meta final es el Desengaño, hijo de la Verdad, que la corrupción humana ha arrinconado en el último trecho de la vida cuando debía estar en el primero, como Critilo y Andrenio comprueban en las últimas jornadas de su viaje (III, 5). En este mundo de apariencias, es preciso ser un zahorí, figura predilecta de la mentalidad barroca, aquel capaz de penetrar en lo oculto y “mirar por dentro”⁵³, como recomendaba ya en *El discreto*⁵⁴.

La archibarroca noción del desengaño⁵⁵, ese desencantarse del mundo y ver las cosas como son en realidad, encuentra en Gracián una de sus mayores elaboraciones. Es patrimonio común de la época, naturalmente, pero en los grandes autores, más allá del lugar común, suele adquirir una forma específica. El desengaño graciano no es el angustioso, desesperado, de

⁵² Véase la entrada “descifrar” en el muy útil *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián*, coords. E. Cantarino y E. Blanco, Cátedra, Madrid, 2005.

⁵³ Véase KARL ALFRED BLÜHER, “«Mirar por dentro»: el análisis introspectivo del hombre en Gracián”, en *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988*, eds. S. Neumeister y D. Briesemeister, Colloquium Verlag, Berlin, 1991, pp. 203-217.

⁵⁴ “Hay zahoríes de entendimiento que miran por dentro de las cosas, no paran en la superficie vulgar, no se satisfacen de la exterioridad, ni se pagan de todo aquello que reluce; sírveles su criticquez de inteligente contraste para distinguir lo falso de lo verdadero” (19, p. 162).

⁵⁵ Véase al respecto ANTONIO QUIRÓS CASADO, “El tema del desengaño en el pensamiento barroco hispano”, en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, ed. A. Herrera Soriano, Universidad, Salamanca, 1988, pp. 567-595.

Quevedo (“«¡Ah de la vida!»... ¿Nadie me responde?”) ni el profundamente religioso de Calderón, que lo lleva a refugiarse en la fe (el famoso “acudamos a lo eterno” de *La vida es sueño*). Nada más alejado, por otra parte, de Gracián que la concepción ascética, aquella que implicaría una absoluta renuncia al mundo o la vida en sociedad. Por el contrario, en su obra el desencanto está estrechamente vinculado a la idea de acción: desencantarse es de hecho el requisito indispensable para comenzar a actuar con prudencia⁵⁶. Alejado, pues, del pesimismo que lleva a la desesperanza o la parálisis, el desencanto graciano es el detonante de la acción prudente, el punto de partida del buen vivir. Es necesario procurarlo cuanto antes y no esperar a que sea demasiado tarde: “Muere el hombre cuando había de comenzar a vivir, cuando más persona, cuando ya sabio y prudente, lleno de noticias y experiencias, sazonado y hecho, colmado de perfecciones, cuando era de más utilidad y autoridad a su casa y a su patria: así que nace bestia y muere muy persona” (III, 11, p. 763)⁵⁷.

El concepto de Gracián del hombre y del mundo no es, desde luego, optimista (el primero vive engañado y engañando, y ha puesto al segundo al revés⁵⁸, poblándolo de mentiras y simulaciones), pero sólo superficialmente podríamos calificarlo como verdaderamente pesimista, como lo advierte Emilio Lledó⁵⁹. En el fondo, Gracián conserva la fe humanista en el hombre, la convicción de que es posible mejorarlo por medio de la

⁵⁶ “*Varón desencantado*: cristiano sabio, cortesano filósofo... siempre el desencanto fue pasto de la prudencia, delicias de la entereza” (*Oráculo*, 100, p. 228).

⁵⁷ Sobre el tema de la muerte en *El Criticón*, véase ROBERT JAMMES y MARC VITSE, “La peur de la mort dans le *Criticón* de Gracián”, en *La peur de la mort en Espagne au Siècle d’Or. Littérature et iconographie*, ed. A. Redondo, Publications de la Sorbonne, Paris, 1993, pp. 113-121.

⁵⁸ Sobre esta típica imagen barroca, véase AUGUSTIN REDONDO, “Monde à l’envers et conscience de crise dans le *Criticón* de Baltasar Gracián”, en *L’image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVI^e siècle au milieu du XVII^e*, eds. J. Lafond et A. Redondo, J. Vrin, Paris, 1979, pp. 83-97.

⁵⁹ “No hay pesimismo en Gracián. *El Criticón* es una de las obras más afirmativas de la literatura española. Gracián no condena ni a la naturaleza, ni mucho menos, al hombre, sino aquella máscara desfigurada que ha ocupado, por varias razones tácitas en Gracián, el puesto del hombre, y aquella superficie opaca que impide ver el rostro, no deforme, del mundo” (“Lenguaje y mundo literario en *El Criticón* de Gracián”, en *Imágenes y palabras*, Taurus, Madrid, 1998, p. 325).

educación y de esta forma recomponer el mundo⁶⁰. Sólo que su confianza no es, no puede ser, la de los primeros humanistas, como ha señalado Aurora Egido:

El paso de los años transformó considerablemente los ideales humanísticos. La corriente escéptica... fue signo de los cambios habidos respecto a ello. Pero Gracián fue algo más que un escéptico al modo de Montaigne. Su visión desengañada daría un gran giro... con *El Criticón*, donde sus puntos de mira sobre el mundo son demolidores, aunque la fe en las artes liberales y el papel que la sabiduría tiene en la misma salvación del hombre no dejan de aparecer como el mejor rescoldo de la hoguera humanística, en la que con tanta fuerza ardiera la idea de inmortalidad⁶¹.

Gracián conoce demasiado bien el mundo y las limitaciones del hombre como para lanzarse a hacer despreocupadamente un panegírico lleno de entusiasmo y admiración. Cree que el ser humano puede superarse, que puede incluso convertirse en una especie de superhombre –el “héroe” graciano–, pero para lograrlo hace falta ahora mucho más de lo que se necesitaba antes. Es preciso redoblar el estudio, la atención, el ingenio, la prudencia, la sabiduría. A formar este “varón máximo”, cima de la *dignitas hominis*, se encamina toda su obra.

Miseria y dignitas hominis no son en *El Criticón*, suma del pensamiento graciano, meros accesorios retóricos, sino uno de los temas en los que se funda la obra y que el autor desarrolla a lo largo de sus tres partes. Al inicio nos encontramos a Critilo, naufrago, prorrumpiendo en las siguientes lamentaciones:

¡Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no habías de acabar! No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera: desde hoy te estimaría como a perdida. Madrastra se mostró la naturaleza con el hombre, pues lo que le quitó de conocimiento al nacer le restituye al morir: allí porque no se perciban los bienes que se reciben, y aquí porque se sientan los males que se conjuran... Todo cuanto inventó la industria humana ha sido perniciosamente fatal y en

⁶⁰ En el personaje del Cortesano, que muestra a Critilio y Andrenio la rueda del Tiempo, Gracián hace explícita su confianza de que no todo está perdido: “Buen remedio, ser prudente, abrir el ojo y dar ya en la cuenta. ¡Ea, alégrate!, que aún volverá la virtud a ser estimada, la sabiduría a estar muy válida, la verdad amada y todo lo bueno en su triunfo” (III, 10, p. 756).

⁶¹ *Op. cit.*, p. 75.

daño de sí misma: la pólvora es un horrible estrago de las vidas, instrumento de su mayor ruina, y una nave no es otro que un ataúd anticipado (I, 1, p. 66).

Ahí tenemos, de entrada, la *miseria hominis* clásica representada por algunos de sus *topoi* característicos: la naturaleza como madrastra y la industria del hombre vuelta contra sí mismo ejemplificada en los peligros de la navegación. No obstante, apenas un poco después, tras el rescate de Critilo por Andrenio, se asoma la *dignitas* a través del elogio del lenguaje: “Es el hablar efecto grande de la racionalidad, que quien no discurre no conversa. Habla, dixo el filósofo, para que te conozca... De suerte que es la noble conversación hija del discurso, madre del saber, desahogo del alma, comercio de los coraçones, vínculo de la amistad, pasto del contento y ocupación de personas” (I, 1, pp. 68-69). La razón, que eleva al hombre por encima de los animales, se refleja ante todo en el uso de la palabra.

A lo largo de toda la novela, Gracián irá contrapunteando hábilmente ambas nociones, pero lo importante, como hemos señalado, es que éstas no serán sólo parte de su entramado retórico, sino que la alegoría misma se irá desarrollando alrededor de ellas. No exento de caídas y retrocesos, el peregrinaje de Critilo y Andrenio es un peregrinaje en pos de la plena realización de la *dignitas hominis*. Para llegar a ella, sin embargo, habrán de conocer primero diversas facetas de la *miseria*. Ambas forman parte de esa visión más amplia del hombre y el mundo que hemos venido delineando, pero en la que es necesario ahondar para comprenderlas realmente.

La secularidad del mundo de Gracián (excepción hecha, por supuesto, de *El comulgatorio*) ha despertado siempre la atención de la crítica. Está claro que hay un trasfondo religioso detrás de toda la obra del jesuita que puede verse aquí y allá, y que no cabe dudar de la sinceridad de su fe. Sin embargo, pareciera que, una vez admitidas todas las verdades trascendentes de la religión, prescindiera de ellas y se ocupara casi exclusivamente de los asuntos humanos. Una de las claves para entender su postura se encuentra en una de las máximas más enigmáticas y discutidas del *Oráculo*. Me refiero, naturalmente, a la 251⁶²: “*Hanse*

⁶² Véase MANFRED HINZ, *I mezzi umani e i mezzi divini. Cinque commenti a Baltasar Gracián*, Bulzoni Editore, Roma, 2005, pp. 81-118, y GEORG EICKHOFF, “Die «regla de gran maestro» des *Oráculo manual* im Kontext biblischer und ignatianischer Tradition”, en *El mundo de Gracián...*, pp. 111-125.

de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos: regla de gran maestro, no hay que añadir comentario” (p. 286).

El “gran maestro”, desde luego, es san Ignacio, en cuya obra está inspirado el aforismo⁶³. Éste no se encuentra tal cual en los escritos del padre de la Compañía, pero la idea básica aparece en una carta enviada a Francisco de Borja en septiembre de 1555 a propósito de alguno de los colegios de la orden:

Mirando a Dios N.S. en todas las cosas, como le place que yo haga, y teniendo por error confiar y esperar en medios algunos o industrias en sí solas; y también no teniendo por vía segura confiar el todo en Dios N.S., sin quererme ayudar de lo que me ha dado, por parecerme en el Señor nuestro que devo usar de todas dos partes, desseando en todas cosas su mayor alabança y gloria, y ninguna otra cosa; ordené que los principales de la casa se juntassen en uno para que más in Domino se viesse lo que se debría hazer cerca el collegio y scholares del...⁶⁴

El P. Ribadeneyra resalta esta actitud del santo en por lo menos dos ocasiones. Primero en la *Vida* y después en el *Tratado sobre el modo de gobernar*:

Quien le veía emprender cosas sobre sus fuerças juzgava que no se gobernava por prudencia humana, sino que estribava en sola la providencia divina; mas en ponerlas por obra y llevarlas adelante usava todos los medios posibles para acabarlas; pero esto hazía con tal recato, que la esperança de salir con ellas no la ponía en los medios humanos que tomava como instrumentos de la suave providencia de Dios nuestro Señor, sino en solo el mismo Dios, que es autor y obrador de todo lo bueno⁶⁵.

En las cosas del servicio de nuestro Señor que emprendía usava de todos los medios humanos para salir con ellas, con tanto cuydado y eficacia, como si dellos dependiera el buen suceso; y de tal mane-

⁶³ Véase IGNACIO ELIZALDE, “Baltasar Gracián e Ignacio de Loyola”, *Manresa*, 1980, núm. 52, 235-248, y FRANCISCO MALDONADO DE GUEVARA, *Lo fictivo y lo antifictivo en el pensamiento de san Ignacio de Loyola y otros estudios*, Universidad, Granada, 1954, pp. 1-60 (el primero retoma básicamente los puntos de vista del segundo).

⁶⁴ SANCTI IGNATII DE LOYOLA, *Epistolae et instructiones*, Typis Gabrielis López del Horno, Matriti, 1909, t. 9, p. 626.

⁶⁵ *Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis*, ed. C. de Dalmases, Monumenta Historica Soc. Iesu, Romae, 1965, t. 4, pp. 883 y 885.

ra confiava en Dios y estava pendiente de su divina providencia, como si todos los otros medios humanos que tomava no fueran de algún efeto⁶⁶.

Las citas nos permiten ver una posible línea de evolución del pensamiento ignaciano original al condensado aforismo de Gracián. Aunque la idea parece esencialmente la misma, hay un verdadero salto mortal entre ambos extremos.

En san Ignacio la intención es clara: no podemos esperar que el buen resultado de una acción dependa enteramente de los medios, sean los que sean (dentro de la esfera de lo humano, se entiende), que utilicemos para lograrlo; nuestra confianza debe estar siempre puesta en Dios. Sin embargo, tampoco podemos dejárselo todo a Él: debemos echar mano de los recursos que nos ha dado para llevar a buen término nuestros propósitos. Dios quiere que hagamos las dos cosas. Todo, por supuesto, *ad maiorem Dei gloriam*.

Significativamente, el primer texto de Ribadeneyra aparece en el capítulo dedicado a elogiar en san Ignacio la cualidad que se convertirá en una de las virtudes gracianas por excelencia: la prudencia. Se alaba su determinación y variedad de recursos para llevar a cabo empresas difíciles, pero se subraya que para él los medios humanos eran simples instrumentos de la Providencia divina y que ponía toda su esperanza en Dios. El segundo texto se acerca más a la máxima del *Oráculo*. A diferencia de los dos anteriores, menciona primero los medios humanos y utiliza la frase “como si”, que Gracián llevará un paso más allá. No obstante, se resalta el contexto de “las cosas del servicio de nuestro Señor” (amplio marco que en el pensamiento ignaciano abarca prácticamente todas las obras humanas) y vuelve a remarcarse su fe.

Gracián retoma entonces una idea original de san Ignacio, pero la utiliza, para empezar, en un libro eminentemente práctico destinado a saber cómo conducirse en el mundo (y “¿de qué sirve el saber si no es práctico? Y el saber vivir hoy es el verdadero saber”; 232, p. 280). La despoja de sus acentos religiosos (nada dice de mirar siempre a Dios, confiar en la Providencia o actuar a su servicio), invierte el orden original al colocar primero los medios humanos (enfatiéndolos) y al “como si” de Ribadeneyra agrega un “no” que, así sea hipotéticamente, pone por un momento en

⁶⁶ *Ibid.*, t. 3 (1960), p. 631.

duda la existencia de los medios divinos⁶⁷. De este modo, Gracián subvierte el precepto ignaciano. Aconseja a aquel que aspire a dominar el arte de la prudencia (al que también ha aconsejado vestir a veces la piel de la vulpeja o “no ser todo columbino”) que no se abandone a los medios divinos. Aún más: que procure alcanzar sus fines con los que el hombre tiene a su alcance como si aquellos no existieran. Ciertamente la otra parte de la máxima afirmará lo contrario, pero en este caso el orden de las proposiciones importa y la mayor parte del peso recae en la primera (la segunda, incluso, podría dar la impresión de ser una concesión necesaria). Gracián advierte la necesidad, en el complejo mundo en que vive, de acudir a todos los medios humanos posibles para llevar a cabo las cosas sin esperar, como quizá podría haber ocurrido en tiempos mejores, que Dios se encargue de todo.

Dicha actitud, según J.A. Maravall, procede en última instancia del carácter autónomo de la moral en el autor del *Criticón*:

Gracián construye la moral en el plano de la mundanidad, sobre la mera experiencia del humano, avanzando hasta el límite en que éste quede situado y dispuesto para la religión. De ahí que Gracián suprima toda referencia a la religión, para dejar en sus simples límites la experiencia de la moral... Dedicando a la confianza en los medios divinos una de sus obras, *El comulgatorio*, escribe todas las demás para explicarnos el autónomo desenvolvimiento de la conducta humana en la esfera netamente diferenciada de la existencia terrenal⁶⁸.

El mundo de Gracián, en suma, y en especial el del *Criticón*, es básicamente este mundo, el mundo conflictivo y problemático de los hombres. Aquí, fundamentalmente, es donde habrá de resolverse la cuestión vital de su miseria y su dignidad.

El tema, siguiendo la larga tradición que hemos repasado, surge de la necesidad de autoconocimiento. Andrenio, que representa al hombre en estado natural, cuenta a Critilo las angustias que experimentaba al respecto mientras vivía encerrado en la caverna con los animales:

⁶⁷ No creo posible adjudicar esto a “descuido” o mero “afán de concisión”, como sugirió MALDONADO DE GUEVARA (véase *op. cit.*, pp. 48-49); estoy de acuerdo, en cambio, en que el aforismo tal como está ciertamente resultaba “peligroso” (p. 53).

⁶⁸ “Antropología y política en el pensamiento de Gracián”, *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1975, pp. 212 y 214.

Yo –dixo– ni sé quién soy, ni quién me ha dado el ser, ni para qué me lo dio: ¡qué de vezes, y sin voces, me lo pregunté a mí mismo, tan necio como curioso!... ¿Qué es esto, decía, soy o no soy? Pero, pues vivo, pues conozco y advierto, ser tengo. Mas, si soy, ¿quién soy yo?, ¿quién me ha dado este ser y para qué me lo ha dado? (I, 1, pp. 70 y 71).

La duda ontológica del ser o no ser en Gracián (a diferencia de su contemporáneo Descartes, que acudía a la operación abstracta del pensar) se resuelve, primero, mediante la constatación concreta de la vida y, después, de la facultad de conocer: vivo y conozco, luego existo. Resuelta la cuestión del ser, el problema se personaliza (soy, en efecto, pero quién soy) y repite las preguntas que sólo podrán ser contestadas desde la esfera de la religión: quién y para qué me dio el ser.

El resto del discurso inicial de Andrenio, mediante la comparación con los animales, comienza a apuntar los rasgos de la *miseria/dignitas hominis*, pero en términos que podrían haber sido compartidos por cualquier pagano:

¿Soy bruto como éstos? Pero no, que observo entre ellos y entre mí palpables diferencias: ellos están vestidos de pieles; yo desabrigado, menos favorecido de quien nos dio el ser. También experimento en mí todo el cuerpo muy de otra suerte proporcionado que en ellos: yo río y yo lloro, cuando ellos aúllan; yo camino derecho, levantando el rostro hacia lo alto, cuando ellos se mueven torcidos y inclinados hacia el suelo (I, 1, p. 71).

A partir de su salida de la cueva, al contemplar las maravillas que constituyen el “gran teatro del universo”, va reconociendo la existencia de un Creador, “tan manifiesto en sus criaturas y tan escondido en sí” (I, 3, p. 94). En esta certeza es reafirmado por Critilo, que a cada paso del asombrado discurso de Andrenio subraya la providencia y sabiduría de quien así dispuso todo. Sin embargo, este Dios oculto no es distintamente el Dios del cristianismo. Ni una palabra se dice aquí, por ejemplo, sobre la salvación o la Santísima Trinidad.

La *dignitas hominis* en Gracián, no obstante, tiene como base un presupuesto cristiano: todo ha sido hecho para el hombre y él es una suerte de lugarteniente de la creación. El narrador, al referir la repartición del mundo al principio de la crisis segunda, cita las palabras del supremo Artífice:

Mirad, advertid, sabed que al hombre lo he formado yo con mis manos para criado mío y señor vuestro, y, como rey que es, pretende señorearlo todo. Pero entiende, ¡oh hombre! (aquí hablando con él), que esto ha de ser con la mente, no con el vientre; como persona, no como bestia. Señor has de ser de todas las cosas criadas, pero no esclavo de ellas; que te sigan, no te arrastren. Todo lo has de ocupar con el conocimiento tuyo y reconocimiento mío; esto es, reconociendo en todas las maravillas criadas las perfecciones divinas y passando de las criaturas al Criador (p. 75).

Esta posición del hombre, a cuyo servicio están todos los seres, pero él, a su vez, al de Dios, es ratificada por las palabras de Artemia tras escuchar a Andrenio reconocer que, de todas las cosas que vio, ninguna lo admiró más que él mismo, el hombre: “él es la criatura más noble de cuantas vemos, monarca en este gran palacio del mundo, con posesión de la tierra y con expectativa del cielo, criado de Dios, por Dios y para Dios” (I, 9, p. 189). Los fundamentos religiosos de la *dignitas hominis* graciana no admiten duda, pero lo que llama la atención en *El Criticón* es la ausencia de los argumentos cristianos tradicionales: la imagen y semejanza, la gracia, la encarnación o la resurrección. Una vez asentada la base ultraterrena, la *dignitas hominis* habrá de construirse en este mundo y alrededor de uno de los conceptos clave del universo de Gracián que aparece ya en el párrafo recién citado. Me refiero, claro, al de persona⁶⁹. Su historia nos remontaría hasta el término teatral griego *πρόσωπον*, utilizado para designar la máscara que usaban los actores, pero fue principalmente en *Sobre la Trinidad* de san Agustín, a propósito del problema de tres personas y una sola sustancia y a partir de una base aristotélica, que el concepto moderno de persona comenzó a desarrollarse⁷⁰. Posteriormente, Boecio daría una definición

⁶⁹ Sobre este aspecto central del pensamiento graciano, véase ELENA CANTARINO y EMILIO BLANCO, *op. cit.*, s.v. “persona”; PEDRO CEREZO GALÁN, “*Homo duplex*: el mixto y sus dobles”, en *El mundo de Gracián...*, pp. 401-442; FELICE GAMBIN, “Saber y supervivencia. Anotaciones sobre el concepto de Persona en Baltasar Gracián”, en *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, ed. A. Heredia Soriano, Universidad, Salamanca, 1990, pp. 369-380; HELMUT JANSEN, *op. cit.*, pp. 10-18; BENITO PELEGRÍN, “Del concepto de héroe al de persona. Recorrido graciano del *Héroe* al *Criticón*”, en *El mundo de Gracián...*, pp. 53-94, y FRANCISCO J. SÁNCHEZ, “Cultura y persona en Gracián”, *RLit*, 61 (1999), 365-389.

⁷⁰ Véase A.C. LLOYD, “On Augustine’s concept of a person”, en *Augustine. A collection of critical essays*, ed. R.A. Markus, Anchor Books, New York, 1972, pp. 191-205.

que gozaría de amplia fortuna en la Edad Media. La persona es una “sustancia individual de naturaleza racional”⁷¹. Ésta sería retomada por santo Tomás en la *Suma teológica* y adquiriría así aún mayor autoridad. En el siglo XVIII, la primera acepción del *Diccionario de Autoridades* remite básicamente a esta idea (“individuo de la naturaleza intelectual u de la naturaleza humana”), pero consigna también el significado más propiamente graciano: “Se toma por hombre de prendas, capacidad, disposición y prudencia”.

Éste aparece apuntado ya en *El político*: “La capacidad constituye personas; la incapacidad, monstruos; aquélla, un César que funda la monarquía; ésta, un Galieno que la pierde; aquélla alienta un Ciro a las gloriosas fatigas; ésta, un Darío al ocio y al descanso” (p. 70). La persona, aquí todavía identificada con la figura superlativa del héroe (más adelante se apartará un poco de ella, disminuyendo sus pretensiones), se opone al monstruo, extremo de la bestialidad, o sea, lo inhumano e irracional. El mismo sentido es puesto de relieve en *El discreto* a propósito del genio y el ingenio: “Toda ventaja en el entender lo es en el ser; y en cualquier exceso de discurso no va menos que el ser más o menos persona” (I, p. 101). Pues este “ser persona”, en cuyo fondo late la conquista de la *humanitas* que pregonaban los humanistas, no es algo dado, claro está, sino un proceso: “Sin duda que esto mismo sucede en los hombres, que no de repente se hallan hechos. Vanse cada día perfeccionando, al paso que en lo natural en lo moral, hasta llegar al deseado complemento de la sindéresis, a la sazón del gusto y a la perfección de una consumada virilidad” (17, pp. 153-154). En otras palabras, no se nace persona: se llega a serlo⁷².

En el *Oráculo*, la quintaesencia graciana, el concepto cobrará aún mayor importancia, como queda de manifiesto desde el primer aforismo (“Todo está ya en su punto, y el ser persona en el mayor”, p. 193). Ahora bien, en el arduo proceso de convertirse en persona intervienen varios factores. Antes que nada, la adquisición del saber: “Nace bárbaro el hombre; redímese de bestia cultivándose. Hace personas la cultura, y más cuanto

⁷¹ “Naturae rationabilis indiuidua substantia” (*Contra Eutychem et Nestorium*, t. 3: *The theological tractates/The consolation of philosophy*, with an English trs. by H.F. Stewart and E.K. Rand, Harvard University Press-William Heinemann, Cambridge-London, 1968).

⁷² Resuena aquí la convicción erasmista (y humanista, en general): “homines non nascuntur sed finguntur” (*De pueris*).

mayor” (87, p. 224). Gracián recomendará más adelante (p. 229) pasar la primera parte de la vida dialogando con los muertos, como recordamos al inicio que lo hizo Critilo cuando no tuvo más remedio, procurándose la compañía de los mejores autores, en particular los clásicos griegos y romanos que constituían el corazón de los *studia humanitatis*. Sin embargo, una vida dedicada exclusivamente a la lectura no basta para formar una persona. Hace falta el diálogo con los vivos, la vida activa, el trato con los otros hombres y, en particular, con los mejores: “*Atajo para ser persona*: saberse ladear. Es muy eficaz el trato; comunícanse las costumbres y los gustos, pégase el genio y aun el ingenio, sin sentir” (108, p. 232). La persona integral, el “varón consumado” de Gracián, será pues una mezcla de letras y trato, saber adquirido en la soledad del estudio y experiencia humana en la sociedad con nuestros semejantes.

En la trama alegórico-novelesca del *Criticón* veremos más detenidamente este proceso de hacerse personas encarnado en sus protagonistas. Critilo y Andrenio representan dos facetas del hombre: el primero, al que, tras un arduo aprendizaje de equivocaciones y desengaños, ha logrado convertirse en persona, sin que esto quiera decir que esté exento de errores o flaquezas (el ser persona no es algo que se conquiste una vez y para siempre, sino que implica un esfuerzo permanente, un estado continuo de alerta); el segundo, al hombre en estado natural aún por hacerse.

Apenas entrados al mundo, al toparse con el ejército de niños, Critilo advierte la dificultad de ser persona y, en respuesta al tópico pliniano de la *miseria hominis*, la complejidad de la condición humana en comparación con la de los animales: “Todo es estrechos el hombre... Ahí verás lo que cuesta el ser persona. Los brutos luego lo saben ser, luego corren, luego saltan; pero al hombre cuéستale mucho porque es mucho” (I, 5, pp. 115-116). Si el hombre no se desarrolla rápidamente es porque encierra en sí mismo mayores posibilidades, un mayor potencial.

En el desarrollo de la persona en la primera parte del *Criticón* resulta fundamental la crisis octava, “Las maravillas de Artemia”, dedicada a lo que el arte, en su sentido más amplio, puede obrar sobre la naturaleza, mejorándola. Allí podemos observar la fe humanista de Gracián en la educación y la cultura: “De los brutos hacía hombres de razón; y había quien aseguraba haber visto entrar en su casa un estólido jumento y dentro de cuatro días salir hecho persona” (p. 172). Es allí donde Andre-

nio comienza su escala ascendente, pues, en virtud de sus consejos, “viose muy persona en poco tiempo y muy instruido para adelante” (p. 187).

En todo hombre late la posibilidad de ser persona, pero está claro que no todos están a la altura de cumplirla. Por eso en el mundo abundan las “personetas” o “personillas”, caricaturas de personas, hombres a medio hacer, cuando no monstruos o seres más cercanos a las fieras. Típicamente, Gracián opone también el concepto de persona al de gentes, como ocurre en la crisis titulada “Plaça del populacho y corral del vulgo”: “Entraron ya en la plaça mayor del universo, pero nada capaz, llena de gentes, pero sin persona” (II, 5, p. 381). Frente a la vulgaridad de la masa, el jesuita destaca la excelencia de la persona individual.

Dicha excelencia está compuesta por una serie de prendas. Entre las principales habría que mencionar el juicio, el gusto, la agudeza, el ingenio, la discreción y la prudencia, pero dejemos que sea el propio autor, por boca de la Atención, quien trace el retrato del hombre en quien se dan cita:

Tenga ya gusto y voto, no siempre viva del ageno... Tenga, pues, juicio propio... guste de tratar con hombres, que no todos los que lo parecen lo son; razone más que hable... Sea hombre de museo, aunque ciña espada, y tenga delecto con los libros... Muestre ser persona en todo, en sus dichos y en sus hechos, procediendo con gravedad apacible, hablando con madurez tratable, obrando con entereza cortés, viviendo con atención en todo y preciándose de tener más buena testa que talle (II, 1, p. 307).

Este complejo ser persona, piedra angular de la *dignitas hominis* graciana, se desenvuelve necesariamente en el plano de la libertad. Sin ella, la noción misma de la dignidad humana carecería de sentido. Porque el hombre es libre, porque tiene la capacidad de escoger entre lo bueno y lo malo, entre desarrollar su potencialidad de persona o igualarse con las bestias, por eso resulta posible hablar de su dignidad o su miseria. La libertad, fuente de sus virtudes, también lo es de sus defectos: “Ninguna de las cosas criadas yerra su fin, sino el hombre; él sólo desatina, ocasionándole este achaque la misma nobleza de su albedrío” (I, 9, p. 188).

Estrechamente relacionada con la idea de libertad se encuentra la de la ocasión⁷³, otro de los pilares de la visión graciana del

⁷³ Véase el *Diccionario de conceptos de Baltasar Gracián, s.v.*, “ocasión”.

mundo. La libertad, de hecho, se ejerce frente a la ocasión, el momento oportuno del actuar. Ya lo prescribía el *Oráculo*:

Vivir a la ocasión. El gobernar, el discurrir, todo ha de ser al caso. Querer cuando se puede, que la sazón y el tiempo a nadie aguardan... Hay algunos tan paradójicamente impertinentes, que pretenden que todas las circunstancias del acierto se ajusten a su manía y no al contrario. Mas el sabio sabe que el norte de la prudencia consiste en portarse a la ocasión (288, pp. 299-300).

J.A. Maravall mostró la importancia de esta idea en la mentalidad barroca, en general, y en Gracián, en particular⁷⁴. El hombre es libre, pero ejerce esa libertad en un juego permanente de ocasión y elección. Cuando la primera se presente, el hombre prudente sabrá tomarla mediante un acto decidido de la voluntad. El entramado que forman el libre albedrío, la prudencia y el sentido de la oportunidad es indispensable en la constitución de la persona y, por lo tanto, de la *dignitas hominis*.

Aunque esta última acaba por prevalecer en la visión gracia-na del hombre, la *miseria hominis*, como apuntábamos, está presente a lo largo de toda la obra. Hemos visto cómo es de hecho ella, en su versión clásica, la que abre la novela. Sin embargo, como en el caso de la *dignitas*, en Gracián la *miseria hominis* tiene ante todo un punto de partida cristiano. En la crisis 13 de la primera parte, "La feria del mundo", el narrador refiere apenas velado el mito bíblico del pecado original. Desobedecido el mandato divino, los vicios se precipitaron en el mundo. No obstante, el jesuita no insistirá demasiado en el origen de los males, en el pecado o la caída, y se concentrará más bien en cómo se presentan éstos a lo largo de la vida del hombre en el mundo.

Privada de las virtudes que hacen del hombre persona, la vida no es sino una sucesión de desgracias, como queda claro en la crisis "La fuente de los Engaños", donde Critilo y Andrenio asisten a una representación alegórica de la vida humana en la que el protagonista, un extranjero, es burlado por una serie de personajes. Andrenio, que no comprende el significado de la obra, ríe, y Critilo lo amonesta:

Sabe, pues, que aquel desdichado extranjero es el hombre de todos, y todos somos él. Entra en este teatro de tragedias llorando; comiencanle a cantar y encantar con falsedades; desnudo llega y

⁷⁴ Véase *La cultura del Barroco*, pp. 387-389 y art. cit., pp. 227-228.

desnudo sale, que nada saca después de haber servido a tan ruines amos... el mundo le engaña, la vida le miente, la fortuna le burla, la salud le falta, la edad se passa, el mal le da prisa, el bien se le ausenta, los años huyen, los contentos no llegan, el tiempo vuela, la vida se acaba, la muerte le coge, la sepultura le traga, la tierra le cubre, la pudrición le deshaze, el olvido le aniquila: y el que ayer fue hombre, hoy es polvo, y mañana nada (I, 7, pp. 169-170).

Este repaso de la vida miserable del hombre –de “la cuna a la sepultura”, como diría Quevedo– nos remite a la tradición penitencial de la *miseria hominis*, según ha señalado María José Vega⁷⁵. Sin embargo, Gracián se aparta de ella en el hecho de que no saca las conclusiones que normalmente seguían a este recurso; no llama al arrepentimiento de los pecados, a la renuncia de mundo o a abrazar una vida ascética. El desengaño graciano, como hemos visto, es de naturaleza muy distinta.

Con su colección de monstruos y engendros (acertadamente comparada, ya por el propio Gracián, con las criaturas que podemos encontrar en la obra del Bosco)⁷⁶, *El Criticón* constituye un repertorio de las formas que la degradación humana puede adoptar: “el león de un poderoso, con quien no hay poderse averiguar, el tigre de un matador, el lobo de un ricaço, la vulpeja de un fingido, la víbora de una ramera, toda bestia y todo bruto han ocupado las ciudades” (I, 6, p. 131); “hombres de burla, todo mentira y embeleco” (I, 7, p. 158); “hombrecillos maliciosos y bulliciosos” (I, 9, p. 203); “horribles monstruos... hombres sin humanidad, personas sin substancia” (I, 11, pp. 225-226); hombres-sombra (II, 12, p. 506); “fantasmas, hombres vacíos de substancia y rebutidos de impertinencia” (III, 3, p. 588); “abreviaturas de hombre y cifra de personillas” (III, 4, p. 620)...

Todos ellos van a parar a la casi metafísica cueva de la Nada (III, 8), suerte de infierno graciano, el lugar donde terminan todos aquellos que, en vez de elegir el arduo camino de ser personas, de la virtud y el heroísmo, escogieron el de la molicie, los placeres y el vicio. El castigo en el mundo de Gracián no consiste en un tormento eterno, sino, siempre en la esfera de lo terre-

⁷⁵ Véase “La tradición de *miseria hominis*...”, p. 273.

⁷⁶ Sobre la presencia del pintor holandés en la literatura española de los Siglos de Oro, particularmente barroca, véase HELMUT HEINDENREICH, “Hieronymus Bosch in some literary contexts”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1970, núm. 33, 171-199.

nal, en el olvido que resulta de no haber hecho nada meritorio, el no ser, último y definitivo estadio de la *miseria hominis*.

El reverso de la cueva de la Nada lo constituye la isla de la Inmortalidad, el sitio más alto al que pueden aspirar los hombres. Pero la inmortalidad graciana, como era de esperarse, poco tiene que ver con la inmortalidad religiosa que muchos discursos de la *dignitas hominis* que hemos revisado enarbolan como uno de sus máximos argumentos. No se habla aquí de los bienaventurados o la reunión con Dios, de los ángeles o los santos. La inmortalidad de Gracián es ante todo la inmortalidad terrenal que procura la fama. Y ésta se consigue mediante hazañas y hechos heroicos. A ellos exhorta al hombre el propio Hacedor:

¡Eh, acaba ya de reconocer tu dicha y de estimar tus ventajas! Advierte que está en tu mano el vivir eternamente. Procura tú ser famoso obrando hazañosamente, trabaja por ser insigne, ya en las armas, ya en las letras, en el gobierno, y lo que es sobre todo, sé eminente en la virtud, sé heroico y serás eterno, vive a la fama y serás inmortal. No hagas caso, no, de esa material vida en que los brutos te exceden; estima sí, la de la honra y de la fama. Y entiende esta verdad, que los insignes hombres nunca mueren (III, 12, p. 794).

Curiosa divinidad graciana, aparentemente más preocupada por el valor secular de la fama que por las cualidades específicamente cristianas que conducen a la eternidad. La virtud exaltada aquí, como observó Maravall⁷⁷, parece asemejarse más a la *virtus* del héroe profano que a la piadosa virtud del cristianismo. Por otra parte, la verdadera vida no es, desde luego, aquélla, corpórea y vulgar, que nos equipara con las bestias, pero nada se dice tampoco de la que, tras la muerte, nos promete la religión al lado de Dios. La única vida eterna aquí es la que el mérito de nuestras obras pueda procurarnos en la memoria de los hombres.

La inmortalidad graciana, pese al entusiasmo y al aparato con que nos es presentada, no deja de tener algo de melancólico. No es ésta la inmortalidad con la que soñaban un Ficino o un Pérez de Oliva. De hecho, lo que para el jesuita constituye la cima de la *dignitas hominis*, la vida inmortal de la fama, era objeto de desprecio para el maestro Oliva en comparación con la

⁷⁷ Véase art. cit., p. 209.

gloria de la resurrección y la verdadera vida eterna⁷⁸. Coherente hasta el final con la división que ha trazado entre la esfera de lo humano y lo religioso, el autor se detiene frente a lo que escapa a la primera. No es casual que, en la cuidadosamente planeada arquitectura de la obra, la tercera parte sólo tenga doce crisis, en lugar de las trece de las otras dos, y que termine justo antes de entrar a la mansión de la Eternidad.

En Gracián, a fin de cuentas, la *dignitas hominis*, que comienza a adquirirse mediante el proceso de ser persona y que culmina, en los mejores casos, con la conquista de la inmortalidad de la fama, acaba triunfando sobre la *miseria hominis*, pero esto no es algo que deba ocurrir necesariamente. De hecho, son mayores las posibilidades de sucumbir a la segunda. La *dignitas* no es un don otorgado una vez y para siempre ni puede darse por sentada: es, más que nunca, una conquista individual y el resultado de un esfuerzo consciente. La aspiración humanista de la *dignitas hominis* pervive en Gracián, uno de sus últimos grandes exponentes, pero en él los argumentos religiosos se han atenuado y han sido sustituidos por otros de orden secular, mostrándose más cauta y menos optimista.

PABLO SOL MORA
Tecnológico de Monterrey

⁷⁸ “Éste es el fin al hombre constituido: no la fama ni otra vanidad alguna” (*Diálogo de la dignidad del hombre. Razonamientos. Ejercicios*, ed. M.L. Cerrón Puga, Cátedra, Madrid, 1995, p. 165).