

## La dignidad del hombre en Gianozzo Manetti: entre antiguos y modernos

Carlos Carrión González<sup>1</sup>

Recibido: 26 de marzo de 2020 / Aceptado: 16 de septiembre de 2022

**Resumen:** El presente artículo indaga los orígenes de una valoración positiva de toda la condición humana en el incipiente Renacimiento. Centrándonos en *De dignitate et excellentia hominis* de Gianozzo Mannetti situamos su pensamiento frente a la tradición, mostrando la radical originalidad de su enfoque, fuertemente influenciado por el aristotelismo. Con tal fin, examinamos dos tradiciones que dignifican la condición del hombre: una griega, que se ordena en torno al concepto de microcosmos, y otra latina, edificada sobre el término *dignitas*. Proponemos que abandonando la tradición griega, se conduce la tradición latina a un horizonte muy distinto, transformando el término clásico de *dignitas* de un término equívoco a uno análogo.

**Palabras clave:** Manetti; dignitas; vilitas; microcosmos; analogía.

### [en] Gianozzo Manetti's Human dignity concept: between ancients and moderns

**Abstract:** The present article enquires into the origin of a positive valuation of all mankind nature in the emerging Renaissance. We place the opposed-to-tradition Gianozzo Manetti's thought by focusing on *De dignitate et excellentia hominis* and showing the radical innovation of his approach, highly influenced by the aristotelianism. For that purpose, we show two traditions that dignify the man condition: the Greek one, which is organized around the microcosm concept and the Latin one, built upon the *dignitas* term. We suggest that by giving the Greek tradition up, the Latin is driven to a very different horizon. Therefore the wrong classic term of *dignitas* is transformed into an analogue one.

**Keywords:** Manetti; dignitas; vilitas; microcosmo; analogy.

**Sumario:** 1. El concepto de *dignitas* en la tradición. 2. Repudio del concepto de microcosmos. 3. El término *dignitas* en Manetti. 4. Analogía oculta. Conclusiones. Bibliografía.

**Como citar:** Carrión González, C. (2022). La dignidad del hombre en Gianozzo Manetti: entre antiguos y modernos, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 16, 1-11.

Gianozzo Mannetti publicó en 1452 *De dignitate et excellentia hominis*, obra que materializó un ambiente de ideas difusas que habían circulado por Florencia desde los primeros brotes del humanismo renacentista y que habían tratado en extenso la condición humana. Respecto a este tema destacan tres enfoques:

1. La reflexión en torno al hombre y sus fines.
2. Posibilidades del hombre de alcanzar la felicidad.
3. La miseria del hombre.

Del primer grupo destaca tempranamente *Secretum de contemptu mundi* de Petrarca, diálogo en el que el poeta escenificó sus ambiciones refrenadas por otro contertulio: san Agustín; del segundo, destacan obras como el *De felicitate* de Francesco Zabarella o *De felicitate et miseria dialogus* de Mafeo Vegio; más centrados en la miseria del género humano hay un abanico de obras, que van desde Giovanni Conversino da Ravenna (*De miseria humana conditionis*)

al ilustre y reconocido Poggio Bracciolini (*De miseria humanae conditionis*)<sup>2</sup>.

En toda aquella selva bibliográfica se situó el libro de Mannetti, obra que trata de modo sistemático los temas mencionados, y que con anterioridad se daban dispersos. En cuatro libros, *De dignitate et excellentia hominis* discurre por varios polos. El libro I se centra en la dignidad del cuerpo humano; el segundo, ilustra la dignidad del alma al recordarnos que es inmortal; el tercero, en el compuesto de cuerpo y alma; finalmente, el libro IV trata la resurrección de la carne y la felicidad ultraterrena.

El conjunto pretende una respuesta al tratado del cardenal Lotario (1161-1216) *De Miseria Humanae Conditionis* (s. XII). Dicho escrito ya avisaba en sus líneas que lo expuesto era una visión negativa, que podía examinarse al hombre desde un aspecto positivo, cosa que se intentaría posteriormente, en otro escrito, que nunca llevó a cabo. Manetti buscó ser un contrapeso a las palabras del que fue Papa bajo el

<sup>1</sup> E-mail: [carlosgonzalez1991x@gmail.com](mailto:carlosgonzalez1991x@gmail.com)  
ORCID: [0000-0002-6516-5741](https://orcid.org/0000-0002-6516-5741)

<sup>2</sup> Seguimos la división ternaria propuesta por Trinkaus (1965).

nombre de Inocencio III. Esta disparidad de criterio no era algo raro en la tradición cristiana, pues tenemos al mismo tiempo frases en la *Biblia* que dicen del hombre que es “apenas inferior a los ángeles” (VV. AA., 2020: 703), mientras que otras le relegan a una condición deplorable. Manetti escribe la contrapartida al cardenal Lotario, no por ánimo de disputa, sino con el de completar la tarea que quedó inconclusa por él, aunque él supiera que muchos no querrían verlo de esa manera. En su respuesta, el humanista empleó un término (*dignitas*) que aparece insistentemente en el libro y que no es explicado, ni ha sido explicado por los estudiosos, que han dejado a Manetti como referencia obligada. Sin embargo, se le ha desterrado bajo la etiqueta de predecesor de otros autores renacentistas, sin mayores méritos.

Proponemos en este artículo barruntar la significación que tiene en esta obra central del Renacimiento temprano el término *dignitas*, aproximándonos en un primer momento a los usos anteriores de la palabra y, después, indagando las razones de que Manetti empleara un término que posteriormente no define.

En esta línea consideramos fundamental emparentar al pensador florentino con Aristóteles, del que fue gran conocedor y traductor. Manetti encontraría en el alumno de Platón un arsenal argumentativo, y establece un hilo de Ariadna con el que comprende su metafísica, su lógica y su ética de una manera propia y singular. De estas fuentes se sirve el florentino a placer de los elementos que le son útiles, y transforma aquellos con los que discrepa, como es la doctrina del *Propium* en lo relativo al ser humano.

Con este enfoque aspiramos a una mejor comprensión de Manetti, que lo muestre como un pensador profundo, y no como un mero predecesor de Marsilio Ficino o Picco de la Mirandola. Por el contrario, veremos que Manetti es el primer gran teórico de la dignidad del hombre. Su exposición, completamente innovadora y, al mismo tiempo, nutrida por las grandes fuentes del pensamiento occidental, expresa de manera implícita una novedad: la destrucción de toda una tradición de pensamiento con ligazones esotéricas y astrológicas que define al hombre como microcosmos.

## 1. El concepto de *dignitas* en la tradición

El libro de Manetti gira, desde un aspecto formal, en torno a la controversia con el cardenal Lotario, pero materialmente no es el centro de gravedad del escrito,

pues esa parte nos centraría en el cuarto de los libros. Los temas que ocupan las tres partes precedentes acogen un racimo de cuestiones, como el progreso que se advierte en artes y saberes, o si la felicidad es posible en esta vida. El nexo de todos los temas abordados por el humanista se nos advierte en el título: *De dignitate et excellentia hominis*. Dos son las pistas que se extraen de él: 1) el tema real que engloba el racimo de cuestiones y 2) el uso de un pleonasma. La segunda pista es de especial importancia porque, indagando cuidadosamente el texto, observamos que el término *dignitas* a menudo se nos presenta envuelto en esta figura retórica. Las parejas favoritas con que se enlaza la *dignitas* son, o bien *praestantia*, o bien *excellentia*. No se encuentra en momento alguno definición precisa del término. Creemos que para poder barruntar el propósito de Manetti al centrar su obra en un concepto que no explica, deberíamos acudir a los orígenes y desarrollos de tal término.

El término *dignitas* se da por primera vez en el mundo latino de la mano de Marco Tulio Cicerón, palabra que atribuye a individuos de alto rango, status y riqueza. El término, aunque se aplique a distinguidos hombres puede emplearse sobre grupos humanos e instituciones no humanas. Para el Arpinate, un discurso puede calificarse de digno, así como un templo o el universo entero. La equivocidad del término es indudable al ser predicado de sujetos y objetos distintos. Pero encontramos, además, que cuando lo emplea para humanos, no lo hace pensando en el género humano en su totalidad. La dignidad, en los hombres, es una condición adquirida, una conquista, no algo con lo que se haya nacido. Las mujeres, niños y esclavos están excluidos de esta condición en la mente del gran orador romano, que pensaba en el caballero bien provisto de riquezas, que disfruta del *otium* y no se mezcla en negocios o asuntos deshonestos<sup>3</sup>. Además, no se debe pasar por alto que la *dignitas* es algo transitorio, pues al ser una conquista del hombre, puede esfumarse o retornar, según los designios caprichosos de Fortuna. Cicerón es pieza importante en la historia posterior, pues tanto los padres de la Iglesia como los humanistas tendrán algunos de sus escritos siempre presentes<sup>4</sup>. No podemos olvidar que el *De Officiis* ciceroniano, un tratado sobre la compostura del caballero y el aristócrata romano, fue tempranamente adaptado para el clero por San Ambrosio<sup>5</sup>.

Gianozzo Manetti como humanista conoció la literatura antigua no menos que la patristica, e imbuido en esta literatura riega su libro con extensas citas del *Natura deorum*, acompañadas de cerca por las *Divi-*

<sup>3</sup> “Las profesiones para las que se requiere un saber mayor y que reportan una ganancia más que mediana, como la medicina, la arquitectura, la enseñanza de las artes liberales, son honestas para aquellos cuya condición social es concedido practicarlas. El comercio, si es pequeño, no ha de tenerse como vil, si es en gran escala (...) no es enteramente vituperable. Y también si, saciado o, mejor, satisfecho, el mercader de alta mar se retira al puerto, y del puerto al campo y emplea su dinero en comprar una hacienda, parece que hay que elogiarlo con justicia. De todas las cosas de las que se obtiene una ganancia, no hay nada mejor, ni más provechoso, ni que proporcione mayor gozo, ni más digno del hombre libre, que la agricultura” (Cicerón, 1989: 77).

<sup>4</sup> “Nel *Natura deorum*, nel *De legibus*, fonti care ai Padri e agli Umanisti, Cicerone esalta le dedalee opere umane, per cui le più terribili forze naturali vengono domate e piegate ai nostri bisogni” (Garin, 1938: 106).

<sup>5</sup> “Como su título lo indica, el tratado de Ambrosio, *De officiis clericorum*, era básicamente una reescritura de Cicerón, a cuyo modelo se ciñó en muchos aspectos” (Burke, 1998: 28). Es también interesante Nelson (1933).

na *institutiones* de Lactancio. Tanto Eugenio Garin como Frances Yates hicieron notar en el siglo pasado que las *Divina institutiones* de Lactancio resultaban especialmente favorables en la transmisión del hermetismo, y con él, una determinada concepción favorable del hombre. Nos dice Yates acerca de esto que:

En tres pasajes distintos de las *Institutiones*, Lactancio cita a Trimegisto junto a las Sibilas como testimonios del advenimiento de Cristo. Lactancio no hace referencia alguna en contra de Hermes Trimegisto, es presentado como el escritor más antiguo e iluminado autor de obras cuyo contenido es compatible con el cristianismo y que gracias a su mención del Hijo de Dios puede ser agrupado, junto con las Sibilas, entre los profetas paganos más importantes (Yates, 1986: 25).

Estas cosas son ciertas. Tan ciertas como que el hermetismo no empleó el término *dignitas* en sus textos. El hermetismo basó el valor humano, como casi toda la filosofía antigua, en el concepto de microcosmos, en la íntima certidumbre de que el cosmos es un conjunto ordenado del que el hombre es una reproducción, a pequeña escala, de dicho orden. Según esta observación, Eugenio Garin atribuyó acertadamente influencia de Lactancio sobre Manetti, porque sin duda la hubo, pero no en algo que Manetti no pensó, aceptó o reprodujo<sup>6</sup>. Porque es de notar que, aunque Manetti se guíe incontables veces por las opiniones de Lactancio, en su *De dignitate et excellentia hominis* no podemos observar que ligue, en ninguna frase o fragmento, la dignidad humana y el microcosmos. El concepto del hombre como pequeño mundo es desterrado del libro, y apenas se puede encontrar. En su lugar es reemplazado por la centralidad del concepto *dignitas*. Estamos ante dos formas distintas de atribuir al hombre valor: la griega y oriental, que incrusta el cosmos en la antropología, por un lado, y la latina, que tiene un desarrollo embrionario y no aporta cobertura para todo el género humano. En la misma patrística se percibió la microcosmía como un elemento extraño<sup>7</sup>, como nos hace notar Garin:

Al concetto di microcosmo come organica sintesi di elementi si oppone la parola della Genesi: ‘Poi Dio disse: facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza’, commentando la quale Gregorio di Nissa esclamerà: ‘dicono alcuni filosofi che l’uomo è come un microcosmo, che è composto degli stessi elementi di cui il tutto. Ma mentre con codesto splendido nome vogliono fare all’uomo una grande lode, non si accorgono che ne vantano quei pregi che ha comuni con la zanzara e col topo’. Alcuni secolo dopo Maimonide, ben noto agli Umanisti, riferendosi alle stesse parole bibliche, osserverà: ‘non credere che l’uomo si dica

microcosmo per codesta similarità di elementi. Codesto paragone infatti può estendersi ai signoli animali... e tuttavia non vidi mai alcuno chiamare microcosmo un asino o un cavallo” (Garin, 1938: 127-128).

Cuando Manetti retomó el antiguo concepto de *dignitas* para su gran obra, lo hizo en alusión, según su propia indicación en el prefacio de su escrito, al *De excellentia et praestantia* de Bartolomeo Fazio, presentado en 1450 al Papa Nicolás V. Este trabajo no menciona la *dignitas* en el título, pero tal palabra se esparce por todo el texto. A su vez, el arranque de la obra de Fazio se halla en la invitación que hizo Antonio da Barga a Fazio, cuando aquel le envió a este una pequeña obra (*De dignitate hominis et de excellentia humane vite*). Es muy probable que este escrito también lo conociera Manetti, pues Antonio da Barga fue prior de un convento olivetano en Florencia. Pero a diferencia de estos, Manetti sumergió el término *dignitas* en una aparente indefinición: el prior olivetano lo asoció al hombre por su inmortalidad y vida ultraterrena; Fazio, en cambio, con el paralelismo entre la trinidad y las tres facultades agustinianas (intelecto, voluntad y memoria). Manetti usará *dignitas* para varios campos semánticos (el cuerpo, para el alma, la inmortalidad, para el hombre como compuesto cuerpo-alma).

## 2. Repudio del concepto de microcosmos

Pero ¿cómo es posible que un humanista familiarizado ampliamente con varias lenguas (el hebreo entre ellas) descuidara un concepto central (*dignitas*), empleándolo de modo impreciso? Y, lo más importante, ¿por qué lo acoge cuando tiene una amplísima literatura que revaloriza al hombre por ser un microcosmos abalada, además, por contemporáneos y antiguos filósofos? Las razones del rechazo al concepto de microcosmos se pueden agrupar en dos grupos: históricas y biográficas. Comencemos por las históricas.

El concepto de hombre como microcosmos se puede retrotraer, como mínimo, a Empédocles y Pitágoras. A partir de ahí se difundiría a varios campos del saber, como la medicina y la filosofía, confluyendo en muchas ocasiones. El antiguo escrito *Sobre los vientos, las aguas y las regiones* ponía en relación íntima la salud del cuerpo y del cosmos, prescribiendo que el médico debe conocer debida y adecuadamente el clima, las estaciones, las calidades del agua y aun la posición de los planetas. Ante tales requisitos se dice que “la astronomía puede contribuir esencialmente a la medicina, pues el cambio de las enfermedades del hombre se halla relacionado con el cambio del clima” (Jaeger, 2010: 788).

<sup>6</sup> “Chi legga le pagine eloquenti di Lattanzio comprenderà perchè Gianozzo Manetti tanto spesso si limiti a trascriverle doppiamente interessante riesce il raccostamento fra i due: pensatori, quando si ricordi che Lattanzio si ispirava largamente ai libri ermetici, su cui scientemente si modellarono poi la essaltazione di Ficino e di Pico” (Garin, 1938: 123).

<sup>7</sup> Es sintomático, sin duda, que el término microcosmos no aparezca en latín hasta Isidoro de Sevilla en los ss. VI-VII (Rico, 1986: 40).

Saltando en el tiempo, Platón en *Timeo* no hizo uso de términos como macrocosmos o microcosmos, pero se hallan presupuestos en su exposición, y en varios puntos, porque tanto para el cuerpo como para el alma se emplea el molde del cosmos<sup>8</sup>. Incluso en la anatomía se percibe la huella del gran cosmos:

Para imitar la figura del universo circular, ataron las dos revoluciones divinas a un cuerpo esférico, al que en la actualidad llamamos cabeza, el más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros” (*Timeo*, 44d).

Así como el alma del mundo se halla dividida en series distintas de intervalos armónicos (por un lado 1, 2, 4, 8; 1, 3, 9, 27, por otro; y otra que conjuga ambas series: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27) el alma se ordena similarmente (*Timeo* 35d y 43d).

El texto del *Timeo* es, probablemente, la mejor fuente para ver que el concepto de microcosmos deriva, de modo frecuente, en los oscuros campos del saber que representan la numerología y la astrología. Esto no se puede imputar al ánimo científico de Platón, a su ansia de verdad con el manejo de la matemática y la razón<sup>9</sup>, pero el texto, arrancado por el tiempo del magisterio platónico, no tardaría en cubrirse con un manto de esoterismo. Porfirio y Proclo insertaron en sus comentarios a la obra muchas cuestiones astrológicas (Wedel, 1920) y el juego numérico de sus líneas despertó la viva imaginación de medievales y renacentistas.

Junto al *Timeo*, el *Tetrabiblos* de Claudio Ptolomeo mostró al hombre como reproducción diminuta del orden celeste, pero más que ninguno de entre los antiguos, el libro de Ptolomeo lo hundió en las corrientes del cielo, en influencias benéficas o perniciosas, en búsqueda y acecho del movimiento planetario que predijese los cambios de la vida y la historia. Aquí se concatenan de modo perfecto la ciencia griega y el esoterismo oriental. El microcosmos y la astrología no son, aquí, dos conceptos que en un principio estén separados y posteriormente se ensamblen, sino que muestran una filiación genética, porque el hombre, como microcosmos, es una necesidad teórica preliminar de toda astrología. Quizá la mejor prueba para mostrar esto sea recordar ejemplos donde la astrología sea condenada mientras, sin embargo, el concepto de microcosmos se halle operativo. Tendremos algún indicio si, negada toda astrología, pero afirmada la postura microcósmica, perviven vestigios de astrología. Y más indicios tendremos si observamos que, negada la microcosmía, negado el paralelismo entre el cosmos y el hombre, no se da ningún género de astrología. Recurriremos para ello, aunque de modo muy breve, a cuatro figuras: Isidoro de Sevi-

lla, Agustín de Hipona, Marsilio Ficino y Picco della Mirandola.

Una figura temprana y de evidente relevancia es Isidoro de Sevilla, que emplea por vez primera en latín el término microcosmos en *Etimologías*, III, 23, 2 (Isidoro de Sevilla, 2004). Cuando el obispo hispalense lidia con la cuestión astrológica en III, 27 hace importantes distinciones, diferenciando dos saberes: uno que es auténtico saber y otro que resulta mera apariencia de saber. La ciencia que estudia el movimiento de los astros, sus posiciones y fenómenos similares se llama astronomía, y es ciencia en el pleno sentido de la palabra; en cambio, aquel saber que de los fenómenos astrales extrae supuestos conocimientos del futuro cercano, no es saber, porque “es supersticiosa”. Establecida tal distinción encontramos, sin embargo, que en *Etimologías* IV, 13, 4-5 la medicina se ha de ocupar de la astronomía porque el cuerpo humano experimenta alteraciones a causa del movimiento de los objetos celestes. Esto no es del todo descabellado salvo cuando encontramos que, dichos objetos, también anuncian hechos de la historia:

In the *De natura rerum*, Isidore ascribes to the moon an influence over fruits, over the brains of animals, and over oysters and sea-urchins. (...) The dog-star is said to be a cause of sickness. As for comets, Isidore accepts them without reserve as the prognosticators of revolution, war, and pestilences (Isidoro de Sevilla, 2004).

Si la influencia de los astros tiene influencia en el cuerpo, pero, sobre todo, nos avisa de eventos históricos, no estamos ante mera astronomía, pues de alguna manera queda algo de la antigua astrología, aunque se repudie las cartas astrológicas y otros estudios más sistemáticos. Con este proceder, simplemente se traslada el área de influencia del cosmos: no se predice nuestra biografía, pero sí resulta que observando los cielos se puede tener, ocasionalmente, conocimiento de eventos relevantes de los que todavía no se tiene constancia. Las reservas del eclesiástico hispalense (limando los contornos de la astrología para introducirla dentro de la astronomía) se deben a una resistencia psicológica dispuesta y fortalecida por su ortodoxia religiosa, pero otros autores cuya heterodoxia es manifiesta, muestran que, aceptado el concepto de microcosmos, la astrología tiene el campo allanado. Marsilio Ficino en el Renacimiento ofrece el mejor ejemplo en su *De vita*, libro que sin reservas nos habla sobre cómo manejar los influjos estelares para fortalecer la salud del melancólico. Ficino es más evidente que Isidoro, pues tiñendo su cristianismo con rasgos neoplatónicos aceptó la microcosmía y eso le permitió crear todo un esquema astrológico

<sup>8</sup> “El creador supremo se retiró entonces de su obra (42e) y las divinidades inferiores volvieron a sus tareas asignadas. Para hacer nuestros cuerpos usaron porciones de los cuatro elementos cósmicos, del mismo modo que, para nuestras almas, el Demiurgo había usado los restos de la materia del alma cósmica” (Guthrie, 1988: 324)

<sup>9</sup> No hemos de olvidar que todo cuando es dicho en *Timeo* se considera como ‘probable’ porque la materia, por su propia naturaleza, no es reducible a una explicación. Como se dice en 49e: “(...) lo que no permanece rehúye la aseveración del eso, y el esto y el para esto”.

y mágico: primeramente, en su obra cumbre, *Theologia platónica* (1482), mediante el alma (Hankins, 2005: 3-17) y, posteriormente, mediante el *spiritus* en el *De vita* (1489) (Walker, 2000).

Un contraejemplo a Ficino podría ser Aurelio Agustín, que también fue un cristiano que abonó su religiosidad con enseñanzas platónicas y neoplatónicas, pero repudió la astrología, y es de destacar que jamás mencionó favorablemente el término microcosmos. Ataca, en *De civitate dei* VIII, 23-24, uno de los núcleos que más hizo por difundir el concepto de microcosmos: el hermetismo. Sin aceptar ese núcleo temático no es de extrañar las numerosas condenas que dedica a la astrología, pues el concepto que sirve como base a esta no es aceptado por él. Cuando avanza en el camino de la verdad cristiana deshecha la “curiosidad sacrílega” que había practicado en su juventud, según las *Confesiones* III, 3, 5<sup>10</sup>. Además, su definición de hombre se aleja considerablemente de la microcosmía y nos dice que “Sin duda, la naturaleza íntegra del hombre comprende espíritu, alma y cuerpo”<sup>11</sup>. El concepto microcosmos no sólo tiende a centrarse en el alma, sino que se acerca demasiado a la divinización de la naturaleza (cosmos) y del hombre (microcosmos). Eso es algo que el santo de Hipona repudió, ya fuera en el hermetismo o en cualquier otra tentativa, como el maniqueísmo, que también divinizaba parcialmente todo el cosmos, incluyendo al hombre<sup>12</sup>.

Muy posterior en el tiempo, y con planteamientos muy distintos, se halla Picco della Mirandola, que en su famosa *Oratio* se desmarca de la idea del microcosmos<sup>13</sup>. Posteriormente atacó decididamente, en contra de las ambigüedades ficinianas, cualquier especie de astrología en *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

Bástenos estos cuatro casos para afirmar, con cierta plausibilidad, la tesis de que la microcosmía da alas a la astrología, mientras que negar la microcosmía conduce a posturas que cortan de raíz cualquier planteamiento astrológico. Tres de ellos son neoplatónicos, lo que creemos da mayor fuerza a la comparación, ya que el neoplatonismo siempre tendió a jugar en el terreno de la microcosmía. Dos de ellos, Agustín de Hipona y Picco della Mirandola, optaron por desmarcarse de ese camino, uno enraizándose en la *Biblia*, el otro con un proyecto más heterodoxo que tuvo en miras la *Cábala*. Isidoro de Sevilla escapa al neoplatonismo, pero muestra tempranamente que acercarse a la microcosmía acerca a consideraciones, no iguales, pero sí afines, con respecto a la astrología.

Por último, Ficino, el gran neoplatónico del Renacimiento, es muestra palmaria de hasta dónde se puede extender lo astrológico una vez afirmado que el hombre es microcosmos.

Ahora bien, y aquí es donde podemos considerar las razones biográficas, las razones que condujeron a Gianozzo Manetti a descartar planteamientos microcósmicos en su obra no se funda sólo en la tendencia viciosa que se extrae de ciertos autores que, aceptando unos presupuestos, se ven empantanados con unas conclusiones que les resultan más o menos molestas, sino en un carácter ortodoxo que se nutre, principalmente, de fuentes muy alejadas al esoterismo con el que la tradición platónica ha mantenido contacto a lo largo de su historia. Como dijo su contemporáneo y biógrafo Vespasiano da Bisticci:

Usava dire, avere tre libri a mente, per lungo abito: l'uno era l'*Epistole* di Santo Pagolo, l'altro era Agostino, *De civitate Dei*, e de'gentili l'*Etica* d'Aristotele (Bisticci, 1859: 444).

Que su carácter fue ortodoxo y lejano a toda disputa se ve reforzado cuando observamos que se apartó de cualquier conflicto (llegando al punto abandonar Florencia por el resto de su vida para evitar confrontaciones<sup>14</sup>), que siempre dejó la última palabra a teólogos, y que todas sus obras guardan una intención edificante, pues todas tuvieron una utilidad pedagógica (sus *vitae*), moral (traducciones de las éticas de Aristóteles) o apologética (*Psalterium* o *Contra Iudaeos et gentes*). Recordemos que Manetti acometió la atrevida empresa de traducir la *Biblia* considerando el griego y la lengua hebrea. Tal propósito fue impulsada por el Papa Nicolás V, pero una vez fallecido (1455) Manetti continuó la tarea, sin llegar a publicarla nunca. Muy probablemente guardó su versión por cautela, contando con las duras críticas que se le harían, como fue el caso, posteriormente, de Erasmo al publicar su versión del *Nuevo Testamento* en 1516.

Todas estas razones nos llevan a pensar que Manetti aparta el concepto de microcosmía deliberadamente de su obra, y que lo hace porque su carácter y pensamiento son contrarios a planteamientos heterodoxos. La microcosmía, de una u otra manera, recae en fórmulas peligrosas para la ortodoxia católica. Como remedio a toda una enorme literatura microcósmica, recoge el término *dignitas* de los antiguos romanos, refinado por sus contemporáneos (Antonio da Barga y Bartolomeo Fazio), y decide instrumen-

<sup>10</sup> Más explícitas resultan sus palabras en *Confesiones* IV, 3, 4: “Así pues, no cesaba de consultar a aquellos impostores llamados matemáticos, porque no usaban en sus adivinaciones casi ningún sacrificio ni dirigían conjuro alguno a ningún espíritu, lo que también, sin embargo, condena y rechaza con razón la piedad cristiana y verdadera” (Agustín, 1974).

<sup>11</sup> *De anima et eius orig.* 4, 3.

<sup>12</sup> “El materialismo y la doctrina maniquea de la constitución del mundo le llevaban a otra conclusión: si el Dios del Bien o cuerpo luminoso e inmenso está mezclado con el Dios del Mal o Tinieblas, en toda cosa debe haber un fragmento de Luz o de Dios. En consecuencia, también los hombres, además de tinieblas, tienen una pequeña parte del cuerpo luminoso” (Sciaccia, 1955: 34-35).

<sup>13</sup> “Pico begins with a praise of man. But he rejects as unsatisfactory the traditional view that man owes his distinction to his place in the center of things or to his character as a microcosm” (VV. AA., 1971: 218).

<sup>14</sup> Sobre esto hablaremos de modo más extenso en el apartado IV.

talizarlo para abrir un nuevo camino en su búsqueda de una comprensión positiva del hombre con la que rebatir el *De Miseria Humanae Conditionis* de Inocencio III. Por estos motivos, cuando el humanista florentino trata de las cuestiones celestes en *De dignitate* (libro II, 43) no hace la tradicional división entre los astrónomos y “matemáticos” (como se llamaba antiguamente a los astrólogos), sino que simplemente habla de astronomía, pasando justo después a relatar las glorias conseguidas por la teología.

### 3. El término *dignitas* en Manetti

En una nueva edición del *De dignitate et excellentia hominis* se han dicho cosas muy pertinentes acerca del término que nos ocupa (Manetti, 2019), como que no hay definición del concepto en la obra:

Since he (Manetti) gives no definition or description of *dignitas*, he cannot make an argument like the following, where D stands for dignity, and X, Y and Z are features of D:

P<sup>o</sup> → X, Y and Z belong to D;  
 p1 → whatever has X, Y, and Z has D;  
 p2 → humans have X, Y and Z;  
 c → therefore, humans have D.

Brian P. Copenhaver, en esta nueva traducción, apunta que Manetti afirma la conclusión (C) y P2, que ocasionalmente menciona P1, pero nunca se da P0<sup>15</sup>. De ello resultaría indefinición del término y una flagrante vaguedad en los términos manejados y en la argumentación. Pero creemos que, quizá, de este modo, hacemos pasear el discurso de Manetti por nuestros hábitos mentales. Al no encajar con ellos, nos parece que el filósofo florentino cojea en su exposición. Nos gustaría intentar acercarnos a su pensamiento de una forma más comprensiva, y lo haremos proponiendo una fuerte influencia de Aristóteles en Gianozzo Manetti, hecho que no escandalizará a nadie que observe la trayectoria del florentino. Como traductor, vertió a lengua latina las tres éticas del Estagirita; como persona intrigada por la verdad, demostró un gran conocimiento del discípulo de Platón. En la misma obra que tratamos, *De dignitate*, se percibe una presencia constante de Aristóteles, tanto metodológica (discurriendo de los *endoxas* a las verdades), como conceptual.

En el libro III se observa un intento de definir qué es el hombre. Aquí hallamos influencia del Estagirita, especialmente sobre las relaciones entre un término y sus predicados. Según *Tópicos* 101b37 (Aristóteles,

1982c) las relaciones posibles son cuatro: la definición, el *propium*, el género y el accidente. Por la temática del libro III Manetti descarta, silenciosamente, tratar los dos últimos. Si su obra trata de lo que es específico del hombre no tiene sentido que hable de un género, que es aplicable a entes distintos, y en tal caso no se centra en el hombre<sup>16</sup>, ni tampoco tendría sentido hablar del accidente, cuya inestabilidad ontológica impide la determinación de cualquier ente. Observamos, en cambio, que el libro comienza abordando la definición de lo que el hombre es, que en tradición aristotélica es ‘lo que va a ser esa cosa’ (τὸ τί ἦν εἶναι<sup>17</sup>). Dejándose bien claro que el hombre es un animal racional creado *ex nihilo* por Dios, pues Gianozzo dice que Aristóteles fue el más cercano a la verdad entre los antiguos y solo le faltó la Revelación para dar con la definición perfecta, el florentino continúa examinando, después, el *propium* del hombre. Contra Aristóteles (2018: 673a4-10) y la tradición escolástica sostiene en III, 46 que no es la risa el *propium* del hombre, sino la acción y el entendimiento:

Pertanto, affermeremo giustamente che l’azione e l’intelligenza sono il compito caratteristico del solo uomo, e riteniamo che tale mandato è *a tal punto esclusivo* che l’intelligenza e l’azione si adattano alla natura humana più del ridere (cosa che i filosofi antichi e moderni, per spiegarlo con le loro parole, hanno l’abitudine di chiamare ‘propriamente propio’). Infatti, benché non abbiamo dubbi che sia il ridere sia l’intelligenza e l’azione rientrano in ugual misura nelle facoltà di tutti gli uomini, tuttavia sappiamo che questi senza il riso possono gestire ed eseguire correttamente e onestamente le loro mansioni pur restando tali, mentre senza l’intelletto non potrebbero farlo e smetterebbero di essere uomini, il cui único compito siamo convinti che sia appunto quello di comprendete (Manetti, 2018: 232-233).

Baste esto para mostrar la influencia del estagirita en Manetti, y bástenos esto, también, para sospechar que conocía bien el florentino los tres grandes grupos que explican el uso de un término, aisladamente, no en un enunciado. Un término, en sí mismo, puede ser unívoco, equívoco o análogo. El Estagirita ya entendió algunos términos como análogos, siendo el concepto capital de la metafísica, el ser, uno de ellos:

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud –de lo uno porque se conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo

<sup>15</sup> “Hence, since he provides no conceptual clarity about D –a thematic concept for this book- he can make no argument that requires a clear concept of D. If *dignitas*, *excellencia* and *praestantia* can all be said of humans, what value does *dignitas* add? Manetti has nothing to say” (Manetti, 2019: XXXII-XXXIII).

<sup>16</sup> Podemos decir que “El hombre es un animal”. Pero también podemos decir eso de una rana o un azor, por lo que hablar del género no es determinar lo que es una cosa.

<sup>17</sup> Algunas observaciones sobre el modo de entender y traducir esta expresión se pueden encontrar en García Marqués (2017).

otro porque esta se da en ello— y ‘médico’ se dice en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades médicas son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio (...) (Aristóteles, 1982b: IV 2, 1003a 33-b 7).

Cuando Aristóteles dice ‘y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas’ podemos pensar en el concepto de *dignitas* que emplea Manetti. En ninguna parte del *De dignitate et excellentia hominis* encontraremos una afirmación explícita de que tal término es análogo, pero en ninguna parte, tampoco, encontraremos que se emplee dicho término de modo unívoco o equívoco. Sí encontraremos, en cambio, el término esparcido cuando se trata el cuerpo y sus partes (primer libro), el alma y sus facultades (libro segundo), y el hombre comprendido como un compuesto unido perfectamente (libro tercero). Ello nos hace deducir que el concepto se emplea atendiendo a diversos aspectos, ‘pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia’, como diría el Estagirita. La naturaleza con la que guardan relación es claramente el hombre, y lo que conseguiría Manetti de este modo, transformando la *dignitas* en un término análogo, es extender su revalorización del hombre a toda su naturaleza. Sus predecesores, Antonio da Barga y Bartolomeo Fazio, fueron timoratos respecto a esta cuestión, pues cuando hablaban de *dignitas* el primero lo hacía considerando la inmortalidad del alma, y el segundo la grandeza de las potencias del alma (intelecto, voluntad y memoria). Realmente, estas posturas no son en ningún punto innovadoras pues remiten al hombre como *imago Dei* gracias a su alma. Esta interpretación se puede remontar a Gregorio de Nisa en *De hominis opificio*<sup>18</sup> aunque seguramente Antonio da Barga y Fazio estarían inspirados por el *De trinitate* de San Agustín, al que amoldan convenientemente en su exposición.

La revalorización de sus predecesores se ciñe, primordialmente, aunque no de modo exclusivo, al alma. Manetti, con su nuevo proceder alcanza toda la realidad del hombre, y de esta manera, se acerca a la antropología de Tomás de Aquino, para quien el hombre no se puede entender sin el cuerpo<sup>19</sup>. El cristianismo cercano al platonismo se centra en el alma,

pero el cristianismo aristotelizado comprende los diversos aspectos de la realidad humana<sup>20</sup>.

Que se evite hablar del hombre en términos de microcosmos no es una casualidad, sino que expresa la voluntad de hallar una alternativa evitando aspectos sospechosos que no le motivaban estima alguna, como la astrología o conceptos como el alma del mundo (condenado en el Concilio de Sens en 1141). La alternativa que Manetti encuentra es la definición adecuada del hombre atendiendo a la razón y las *Es-crituras*. Los términos analógicos le fueron conocidos por la lectura de Aristóteles en escritos claves como la *Metafísica* y las éticas<sup>21</sup>. La consecuencia inevitable de transformar la *dignitas*, empleado de modo equívoco por los antiguos (recordemos a Cicerón), repercute en un cambio semántico considerable, porque la *dignitas* ya no es una contingencia que se puede tener o no en función del rango que alcance un hombre, sino que es inseparable de las realidades que se comprimen en el hombre (lo corpóreo, lo intelectual, la *imago Dei*, etc).

Un indicio de que *dignitas* es un término análogo, no equívoco como en la tradición latina que lega Cicerón, nos lo aporta el hecho de que, cuando se habla en *De dignitate* de realidades no humanas, no se les aplica tal término y, cuando se trata de grupos humanos, tampoco. El término solamente se emplea para designar a todo el género humano. En el libro II, pasajes 38-48, Manetti trata las potencias del alma (intelecto, voluntad y memoria). Desarrollando una exposición del intelecto hace catálogo de los grandes logros en las artes. Para pinturas, edificaciones u objetos no emplea *dignitas*. Suele valerse de expresiones como *admirabilibus aedificiis* o *celeberrimus* (Manetti, 2018: 38). Para grupos humanos concretos emplea otras, pero tampoco *dignitas*: para pintores y escultores *optimus et excellentissimis* (Manetti, 2018: 39); para historiadores, oradores y iuristas *nobilitatos* (Manetti, 2018: 43); de los teólogos señala su *subtili ingenio* (Manetti, 2018: 44). Con esto podemos observar que ni las obras de un hombre ni un grupo de hombres en concreto son calificadas con *dignitas*, aunque sí con *praestantia* o *excellencia*, de lo que se concluye que estos dos términos, que siempre acompañan a *dignitas*, son términos equívocos. Con estos datos se descarta que el término que nos ocupa sea equívoco y también, por el desarrollo de la obra, que sea unívoco, porque siendo la *dignitas* algo predicado de distintos aspectos de una misma realidad, no se puede dar una definición sencilla y corta (univocidad), ni muchas y distintas (equivocidad).

Así, y retomando las palabras de Copenhaver con las que empezamos esta sección, deberíamos fijar la

<sup>18</sup> “Para Gregorio la dignidad humana no descansa en ser semejanza del cosmos, sino en ser imagen que participa de las cualidades espirituales del Creador: ‘La grandeza del hombre no consiste en llevar en sí la semejanza con el universo creado, sino en ser a imagen de la naturaleza de Aquel que lo ha hecho’” (García Cuadrado, 2016: 11-33).

<sup>19</sup> “En verdad, el hombre natural, es decir, real, no existe sino en estas carnes y en estos huesos (...)” (Aquino, 1979: 378).

<sup>20</sup> Una perfecta síntesis sobre estos enfoques se puede encontrar en Gilson (2009: 177-195).

<sup>21</sup> Concretamente podemos señalar la *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1096 a18-b31 donde se debate si el bien es un término unívoco (como sostendrían los platónicos), equívoco, o análogo: “Entonces, ¿en qué manera son estas cosas llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son llamadas homónimas por azar. ¿Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía?” (Aristóteles, 1982a).

atención en la proposición que daría base al argumento que afirma la dignidad del hombre (P0), en la que se entiende que X, Y, Z serían rasgos que definirían la *dignitas* (D). Proponiendo que D es un término análogo X, Y, Z cambiarían según el contexto, porque la *dignitas* se dice de muchas maneras, como el ser o el bien<sup>22</sup>. En cada uno de estos cambios no hay un número prescriptivo de los rasgos: puede ser uno o varios, no necesariamente tres (X, Y, Z). Nos centraremos principalmente en dos ejemplos: la dignidad con respecto al cuerpo y la dignidad con respecto al alma, aunque la obra ofrezca más aspectos de los que se predica D.

1) La *dignitas* del cuerpo (D1) se deduce de dos aspectos que serían, por un lado, que la carne en sí misma no es mala (X), como indica el dogma de la resurrección de la carne (tema abundantemente tratado en el libro IV del *De dignitate*), y la eficiencia de todo el cuerpo, a nivel fisiológico y biológico (Y) (Manetti, 2018: 39).

2) La *dignitas* del alma (D2) destaca por dos rasgos: que es incorpórea, y por tanto indivisible e incorruptible (H), y que está hecha a imagen y semejanza de Dios, siendo la razón su fruto, que madura en la inteligencia, la memoria y la voluntad (J).

En estos dos casos, *dignitas* se dicen de modo distinto, porque se habla de cosas distintas, de una entidad corpórea y otra incorpórea, pero ambas remiten a una misma realidad: el hombre. Además, D1 y D2 guardan cierta analogía, porque para lo que es hecho el alma, también lo es el cuerpo, aunque de manera distinta: ambas se orientan hacia Dios:

Ma ‘dal momento che il corpo, che è caduco, ha posizione eretta’, è verosimile, anzi è conveniente e certo che la ‘stessa anima, che è eterna, debba essere ancora più retta, dato che la configurazione e la posizione fisica non indicano nient’altro se non che la mente dell’uomo si rivolge là dove guarda il volto, e l’animo deve essere tanto retto quanto il corpo, in maniera tale da imitarre ciò su cui è chiamato a esercitare il controllo. Per l’uomo infatti sembra sufficiente comprendere l’esistenza di Dio e delle sue opere divine; ‘e la parte più importante di questo proceso di comprensione consiste nel considerarlo come padre comune del genere umano e creatore delle meraviglie del mondo (Manetti, 2018: 51).

En este pasaje, en el que se cobijan fragmentos de Lactancio (Lactancio, 1990: II, 1, 18 y II, 5, 3), podemos ver una correspondencia: así como el cuerpo es erecto para ver los cielos (sede de lo sempiterno), el alma es más erecta con respecto a la Verdad (que es lo verdaderamente eterno). Dicho de otra manera:

“Y: D1=J: D2”

En jerga aristotélica son “por analogía las que guardan entre sí la misma proporción que guardan

entre sí otras dos” (Aristóteles, 1982b: V, 6, 1016 b, 34-35), es decir, A:B=C:D. Creemos que con este caso se puede hablar de modo plausible sobre la influencia de Aristóteles en Manetti, y en cómo este último sabe aprovecharse de las doctrinas del Estagirita, torciéndolas para sus propios fines, de igual manera que hizo con la doctrina del *propium*. La cuestión y las variedades con que Manetti adopta la analogía no podemos agotarlas aquí, pero baste estos ejemplos como base sobre las que explorar ulteriores desarrollos. Nos resta decir por qué razones el humanista no afirma de modo más claro sus modos de proceder.

#### 4. Analogía oculta

Uno de los mayores reparos que se puedan presentar a nuestra propuesta es por qué razón no hay ninguna evidencia textual que afirme, de modo tajante, que el término *dignitas* se emplee como término análogo. Las razones que podemos presentar son de dos órdenes: la primera atendería al diseño de la obra, mientras que las otras responderían a razones histórico-biográficas.

Atendiendo a lo primero, hemos de observar que *De dignitate et excellentia hominis* está concebido con el proceder propio de un humanista. Los humanistas, a la hora de escribir sus obras, manifestaron predilección por el diálogo, pero, cuando abordaban otros formatos, lo hacían rehuyendo un acercamiento técnico a las cuestiones planteadas. Era nota distintiva del humanista no escribir como los escolásticos, ni tampoco acercarse al nivel técnico con el que discutían sus cuestiones. El estilo y una cierta sencillez eran apreciadas y privilegiadas. De alguna manera, Manetti no era una excepción a esto, y en *De dignitate* guarda un cuidado estilo, así como un acercamiento que rehúye lo excesivamente abstruso. Esto solo nos puede llevar a la certeza de que ahondar en estas cuestiones (la *dignitas* como término análogo) acercaría el libro de Manetti a un tratamiento más serio de lo que normalmente se pretendía en un texto humanístico, rompiendo la unidad estilística.

Pero, además, una versión de *De dignitate* preocupada por cuestiones filosóficas y teológicas contaría con críticas. Recordemos que Manetti llevó a cabo una traducción del *Nuevo testamento* basándose en textos griegos, y del *Antiguo testamento* a partir de textos hebreos, y que sin haberlos publicado ya ganó muchos enemigos. El recelo de algunos eclesiásticos estaba debidamente fijado en Gianozzo Manetti porque, a pesar de su ortodoxia, no era un eclesiástico, y como seglar tenía un límite a lo que poder decir en lo relativo a ciencias divinas. Muchos percibían en él un intruso. Los roces con eclesiásticos se pueden encontrar ya en edad temprana. Sabemos que estando en Florencia, todavía joven, aprendió griego con Ambrogio Traversari, que solía enseñar la lengua de Pla-

<sup>22</sup> “El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser” *Ética eudemia*: I, 2, 1217 b, 23.

tón y Aristóteles mediante una versión griega de los *Salmos*. El humanista Francisco Filelfo compuso una sátira, presumiblemente escrita entre 1433-1439, que tuvo como objeto al camaldulense Traversari. Dicha sátira fue dedicada a Manetti, hecho que es visto por algunos estudiosos como prueba de unas relaciones difíciles entre el profesor y el alumno (Botley, 2004: 64-65). *De dignitate* es un texto que tiene muchas citas con asuntos teológicos, y se puede notar que pasa con rapidez por muchos temas y términos, sin detenerse, y delegando la última palabra en los teólogos, o diciendo apoyarse sobre ellos. Como ejemplo de términos sobre los que no discurre tenemos la expresión *ex traduce*. En II, 13 tenemos una buena muestra de las intenciones de Manetti de mostrarse en todo punto sujeto a las interpretaciones correctas de teólogos:

Mosè quindi, che non era un maestro di sapienza umana né di filosofia pagana, ma piuttosto un fedele testimone e difensore delle opere di Dio, su ispirazione dello spirito divino osò iniziari il suo *Pentateuco*: ‘In principio Dio creò il cielo e la terra’ e tutte le restante cose sino alla piena e completa creazione di tutti gli animali. Poi, andando avanti, disse: ‘Facciamo l’uomo a nostra immagine e somiglianza’, parole che, secondo la precisa e univoca spiegazione di tutti i teologi, si riferirebbero solo all’anima e non al corpo. Infatti, ‘Cos’è Dio, che ha parlato così? È carne o spirito? Certamente non carne, ma spirito, al quale la carne non può essere simile, perchè Egli è incorpóreo invisibile; la carne invece può essere afferrata e vista (Manetti, 2018: II, 13).

Este tipo de actitud denota una voluntad de no llamar la atención y se repite en muchos puntos de la obra con otros asuntos. Pero no sólo los teólogos y eclesiásticos podían sentir su terreno invadido ante una obra que se enfrenta a la palabra de un Papa (aunque Inocencio III fuese cardenal cuando escribió el *De Miseria Humanae Conditionis*). Abordar la analogía, o ahondar en el término *dignitas*, obligaría, sin dudar, a tratar aspectos más técnicos de los que son precisos en la obra. Manetti estaría comprometido, por ejemplo, a discurrir sobre si la analogía es *simpli-citer diversa* o *secundum quid eadem*, o si la analogía es extrínseca o intrínseca. Los escolásticos, ante una obra más consistente, y que propusiese el concepto de *dignitas* como análogo, podrían hacer indagaciones, apuntes y críticas, provocando polémicas que Manetti quería evitar.

Por último, pero no menos importante, el *De dignitate* podría ser un blanco para muchos humanistas, cuyas rivalidades eran frecuentes. En Florencia, Manetti fue tentado por dos humanistas de primer orden: Poggio Bracciolini y Lorenzo Valla. Ambos intentaron atraerlo a una disputa relativa a las traducciones más adecuadas sobre ciertos pasajes de la *Biblia*:

One of its most obvious manifestations is the Exchange of invectives between Poggio Bracciolini and

Valla in the early years of the 1450s. In these invectives, both writers attempt to claim Manetti’s support for their own positions. This seems to have been done without his consent, but it can hardly have been done without his knowledge. Poggio has produced the first of his *Orationes in Laurentium Vallam* in February 1452, just a few weeks before Manetti arrived in the city for the coronation of the emperor Frederick. In this invective, Poggio writes that he has recently read Valla’s *Elegantiae*. He sees Valla’s rejections of the *Vulgate* translation in the context of his presumptuous rejection of many Latin usages of the ancients. (...) Valla’s response, the *Antidotum primum*, was published in July 1452. At the beginning of his first book, Valla puts a speech advising Poggio against attacking Valla into Manetti’s mouth. In this speech, Manetti implores Poggio to hold off ‘pro nostra amicitia’. Valla himself then goes on to take up Poggio’s complaints individually. (...) Valla may have used Manetti as a mouth piece simply because he was a fellow-countryman of Poggio, because there was some political tension between the two Florentines, and because he was sympathetic to Valla’s philological principles. (...) But if Manetti was known to be engaged in a translation of the *New Testament* at the Pope’s request, then Valla’s use of Manetti would have had an additional point. It seems to have been a tactic which Poggio particularly resented (Botley, 2004: 90-91).

Esta disputa parece que le acarrió a Manetti la enemistad de Poggio. Tras la muerte de Carlo Marsuppini en 1453, Poggio Bracciolini alcanzó la cancillería florentina. La reacción de Manetti fue inmediata, y a finales de ese mismo año se trasladó a Roma. Como ese mismo año había sido designado embajador del Papa, Nicolás V, su traslado no generó ninguna sospecha, pero es de notar que Gianozzo no volvería a fijar su residencia en Florencia, disfrutando sus últimos años de vida en Nápoles. Y también es de notar que Poggio, en 1455, publicó *De miseria humanae conditionis*, en un claro guiño al Papa Inocencio III, aquel al que Manetti intenta refutar en su *De dignitate*.

A la luz de estas razones, no es de extrañar que Manetti quiera evitar cualquier posible malentendido o disputa. Filósofos, teólogos y humanistas podrían sentirse tentados a iniciar una disputa filológica, teológica y filosófica. Como persona discreta, Gianozzo escoge conducirse con sigilo.

## Conclusiones

En este artículo hemos querido mostrar no solamente que Manetti tuvo una fuerte influencia de Aristóteles, sino que esa influencia fue amoldada a un propósito: dar respuesta a las concepciones negativas sobre el hombre. En esta encrucijada, el humanista tuvo la perspicacia de formular la primera gran exposición que revaloriza al hombre en todas sus facetas, y con

una consistencia conceptual considerable. Generalmente, tal empresa se había concedido a otros renacentistas, pero no a Manetti, al que o bien se ignora o bien se dice que no fue sistemático en su modo de razonar. Así, encontramos palabras como las siguientes:

When Pico, and Ficino before him, worked out a philosophical theory of the dignity of man in the universe, they were merely giving a more systematic and speculative development to a vague idea that had dominated the thought and aspirations of their humanist predecessors for several generations (VV. AA, 1971: 221).

Respaldados por todo lo dicho, proponemos que con justicia se puede decir que Manetti habló sobre la dignidad del hombre, no de modo vago, sino de un modo acorde con unos criterios muy concretos, que

hemos propuesto, explicado y ejemplificado. Su teoría le permitió conjugar toda la literatura que apreciaba: la literatura pagana (Cicerón), los padres de la Iglesia (Lactancio, Ambrosio, Agustín, etc), y la de sus contemporáneos (Antonio da Barga y Bartolomeo Fazio). El resultado es una concepción que está en condiciones, por primera vez en la historia, de rivalizar con la comprensión del hombre como microcosmos, y que está convenientemente vacunada de planteamientos heterodoxos. Porque la microcosmía no sólo conduce a la heterodoxia, sino que no enaltece, realmente, al hombre: si los astros pueden determinar o influenciar su vida e historia, ¿qué valor tiene un esclavo de las estrellas? La mente filosófica de Gianozzo advirtió este gran escollo a la grandeza del hombre, y tuvo la habilidad de elaborar una nueva perspectiva, que prontamente sería olvidada por las tendencias esotéricas del Renacimiento, con figuras claves como Ficino, Cornelio Agrippa o Giordano Bruno.

## Bibliografía

- Aristóteles (1982a): *Ética*, [Traducción de Julio Pallí Bonet]. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982b): *Metafísica*, [Traducción de Tomás Calvo Martínez]. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1982c): *Tratados de lógica*, [Traducción de Miguel Candel Sanmartín]. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2018): *Obra biológica: De partibus animalium, De motu animalium, De incessu animalium*, [Traducción de Rosana Bartolomé]. Oviedo: KRK ediciones.
- Agustín (1974): *Confesiones*, [Traducción de Ángel Custodio Vega]. Madrid: BAC.
- Agustín (1988): *Obras completas XVI*, [Traducción de Victorino Capánaga]. Madrid: BAC.
- Aquino, Tomás (1979): *Comentario al libro del Alma*. Buenos Aires: Fundación Arché.
- Bisticci, Vespasiano da (1859): *Vite di uomi illustri del secolo XV*. Firenze: Barbèra, Bianchi e comp.
- Botley, Paul (2004): *Latin translation in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge.
- Burke, P. (1998): *Los avatares del cortesano*. Barcelona: Gedisa.
- Cicerón. M. T. (1989): *Sobre los deberes*, [Traducción de José Guillén Cabañero]. Madrid: Tecnos.
- Copenhaver, Brian P. (2019): *Magic and the Dignity of Man: Picco della Mirandola ans his Oration in Modern Memory*. Cambridge: Massachussets, and London: Harvard University Press.
- De Sevilla, Isidoro (2004): *Etimologías*, [Traducción José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero]. Madrid: BAC.
- García Cuadrado, J. A. (2016): *La idea unitaria de hombre en el De hominis opificio de Gregorio de Nisa*, Scripta Vol. 9, n. 1, pp. 11-33.
- García Marqués, A. (2017): “Tò tí ên Eínai, tò tí esti, tò ón: su sentido y traducción”. *Convivium*, 29-30, pp. 49-77.
- Garin, E. (1938): “La dignitas hominis e la letteratura patristica”. *Rinascimento*, 4, pp. 102-146.
- Garin, E. (1979): *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*. Firenze: Sansoni.
- Garin, E. (1981): *El zodiaco de la vida*, [Traducción Antonio Prometeo Moya]. Barcelona: Península.
- Gentile, G. (1916): *Il concetto dell'uomo nel rinascimento*. *Giornale storico della letteratura italiana*, 67, pp. 17-75.
- Gilson, E. (2009): *El espíritu de la filosofía medieval*. Madrid: Rialp.
- Guthrie, W. K. C. (1988): *Historia de la filosofía griega V*, [Traducción de Alberto Medina González]. Madrid: Gredos.
- Hankins, James (1991): *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: J. E. Brill.
- Hankins, James (2003): “Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul. En La magia nell'Europa moderna: Tra antica sapienza e filosofía naturale, ed. Fabrizio Meroi and Elisabetta Scapparone”. I, 35-52. *Atti del convegno* (Istituto nazionale di studi sul rinascimento) 23. Florence: Leo S. Olschki.
- Hankins, James (2005): “Marsilio Ficino on Reminiscencia and the transmigration of souls”. *Rinascimento*, 45, pp. 3-17.
- Jaeger, Werner (2010): *Paideia*, [Traducción Joaquín Xirau]. México: FCE.
- Kristeller, Paul Oskar (1964): *The Philosophy of Marsilio Ficino*. New York: Columbia University Press.
- Kristeller, Paul Oskar (1992): *Medieval aspects of Renaissance learning: three essays* [Traducción de Edward P. Mahoney]. New York: Columbia University Press.
- Lactancio (1990): *Divinas instituciones* [Traducción de E. Sánchez Salor]. Madrid: Gredos.
- Manetti, G. (2018): *Dignità ed eccellenza dell'uomo* [Traducción de Giuseppe Marcellino]. Firenze: Bompiani.
- Manetti, G. (2018): *On human worth and excellence* [Traducción de Brian P. Copenhaver]. London: Harvard University Press.

- Mirandola, Picco (1984): *De la dignidad del hombre* [Traducción de Luis Martínez Gómez]. Madrid: Editora Nacional.
- Nelson, N. E. (1933): *Cicero's "De officiis" in Christian thought*. Michigan: The University of Michigan Press.
- Platón (1982): *Diálogos VI* [Traducción de M<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi]. Madrid: Gredos.
- Sciacca, M. F. (1955): *San Agustín*, [Traducción Ulpiano Álvarez Díez, Barcelona: Luis Miracles.
- Reale, Giovanni (2011): *Guía de lectura de la 'Metafísica' de Aristóteles* [Traducción de J. M. López de Castro]. Barcelona: Herder.
- Rossi, P. (1965): *Los filósofos y las máquinas* [Traducción de José Manuel García de la Mora]. Barcelona: Labor.
- Rico, F. (1986): *El pequeño mundo del hombre*, Madrid: Alianza.
- Trinkaus, Charles (1965): *Adversity's Noblement*, New York: Octagon books.
- Trinkaus, Charles (1983): *The scope of Renaissance humanism*. Michigan: The University of Michigan Press.
- VV. AA. (2020): *Sagrada Biblia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VV. AA. (1971): *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The university of Chicago Press.
- Walker, D. P. (2000): *Spiritual and demonic magic: from Ficino to Campanella*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Wedel, Theodor O. (1920): *The medieval attitude toward astrology*. London: Oxford University Press.
- Yates, A. (1986): *Giordano Bruno y la tradición hermética* [Traducción Domènec Bergadà]. Barcelona: Ariel.