



Conócete a ti mismo: una máxima délfica al servicio de la ética y la política desde el renacimiento

Know thyself: a Delphic maxim serving ethics and politics since the Renaissance

MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS
marco.coronel@uv.es

Universitat de València

Resum: La máxima délfica conócete a tí mismo ha permeado las teorías éticas y políticas desde la antigüedad. Esto es especialmente evidente en la Europa renacentista desde el siglo XV. Este trabajo, tras explicar sucintamente el significado del motto en el mundo clásico, analiza cómo se cristianiza en autores como Basilio Magno, Hugo de san Víctor o Bernardo de Claraval. Este proceso desemboca en una antropología sustentada en la idea de que conocerse a uno mismo implica saber situarse en las realidades presente y escatológica. Estos son los mimbres que utilizaron Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola o Marsilio Ficino para reivindicar la dignidad humana desde la noción de conciencia. Todos estos son los antecedentes que llevaron a Juan Luis Vives o Erasmo de Róterdam a afirmar que la sabiduría auténtica debía conjugar el conocimiento de uno mismo y el de Dios. Entonces, dándose un giro lingüístico al principio délfico, el conocerse a uno mismo se identificó con la propiedad en el uso del lenguaje, brotando de ello la ética y la política modernas.

Palabras clave: Ética y política renacentista, Juan Luis Vives, Erasmo de Róterdam, Humanismo, pensamiento cristiano

Abstract: The Delphic maxim “know thyself” has permeated ethical and political theories since antiquity. From the 15th century onwards, this is particularly evident in Renaissance Europe. This paper analyses the Christianisation of the maxim in authors such as Basil the Great, Hugh of St Victor, and Bernard of Clairvaux, after briefly explaining its meaning in the classical world. This process leads to an anthropology based on the idea that to know oneself is to know how to situate oneself in present and eschatological realities. These are the foundations used by Giannozzo Manetti, Giovanni Pico della Mirandola, and Marsilio Ficino to justify human dignity based on the notion of conscience. All these are the antecedents that led Juan Luis Vives or Erasmus of Rotterdam to affirm that authentic wisdom should combine knowledge of oneself and knowledge of God. Then, modern ethics and politics were born by giving a linguistic twist to the Delphic principle by identifying self-knowledge with correctness in the use of language.

Keywords: Renaissance Ethics and Politics, Juan Luis Vives, Erasmus of Rotterdam, Humanism, Christian Thought

DATA PRESENTACIÓ: 14/10/2023 ACCEPTACIÓ: 24/10/2023 · PUBLICACIÓ: 03/12/2023

1. Desde Delfos...

Según la tradición, a la entrada del templo de Apolo en Delfos podía leerse la máxima *gnôthi seautón* – conócete-a-ti-mismo.¹ El geógrafo Pausanias pasó lista a sus posibles autores (X, 24, 1),² mientras que Plutarco incidió en el enorme debate que había generado entre los filósofos antiguos (*E Delph.* 385 D), remontando los testimonios de su existencia mucho más atrás. Baste recordar la tragedia *Prometeo encadenado* de Esquilo, en la que el personaje Océano aconsejó a Prometeo *conocerse* a sí mismo y buscar nuevas vías para dirimir su enfrentamiento contra Zeus.³ A lo largo de todos esos siglos su sentido se mantuvo estable, interpretada sustancialmente a la manera de invitación al autoconocimiento como requisito para ubicarse en las circunstancias personales, sociales e históricas. Con esa significación la máxima llegó al renacimiento singularmente de la mano del Sócrates descrito por Platón y Jenofonte. El primero la transformó en la llamada característica de Apolo (*Charm.* 164 D), entendiendo que la tarea fundamental que toda persona debía emprender era precisamente auto-conocerse (*Phaed.* 229 E).⁴ En la misma línea Jenofonte presenta a Sócrates convenciendo a Eutidemo de la correlación existente entre conocerse a uno mismo y el conocimiento de cualquier otra cosa o realidad (*Mem.* IV, 2, 24).

La máxima, sin embargo, no se utilizó únicamente en contextos filosóficos. A modo de ejemplo, puede traerse a colación a Ovidio, que la empleó en un diálogo en el que Apolo recordaba al propio Amor que era «una máxima célebre en las zonas más diversas del mundo» (*Ar.* II, 500s),⁵ para, acto seguido, asegurar lo siguiente:

Solamente quien se conozca a sí mismo, amará sabiamente y adaptará sus necesidades a sus fuerzas. Quien recibió de la naturaleza un rostro hermoso, que lo muestre; quien tiene un buen color, que se duerma a menudo con el hombro al descubierto; quien atrae por su modo de hablar, que evite los silencios melancólicos; quien cante con arte, que cante; quien sepa beber, que beba. Pero que no declamen en medio de la conversación los charlatanes ni lea sus escritos el poeta demente (*Ar.* II, 502-509).

En consecuencia, conocerse a uno mismo también resultaba condición de necesidad en contextos lírico-amorosos, ya que era el único camino posible para ser conscientes de los encantos que aprovechar y de los lastres que ocultar.⁶

* Este trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación CIAICO/2021/262 financiado por la *Conselleria d'Educació, Universitats i Ocupació* de la *Generalitat Valenciana*.

1 Sobre el significado y uso de la máxima en Grecia: Crespo (2017) y Müller (2017).

2 Platón reportó una relación de autorías semejante en *Prot.* 343 A-B.

3 «γίγνωσκε σαυτὸν καὶ μεθάρμοσαι τρόπους / νέους». «Conócete a ti mismo y aprende nuevos caminos» (vv. 309s). Si no se dice lo contrario, todas las traducciones españolas de textos latinos o griegos son nuestras.

4 Insiste en la relevancia superior de conocerse a sí mismo en *Phil.* 48 C.

5 «est ubi diuersum fama celebrata per orbem / littera».

6 Ovidio prelude a Erich Fromm (2007).

Por tanto, sea cual sea el contexto, la máxima délfica se presenta como invitación a tomar conciencia plena de las fortalezas y debilidades propias para aprovechar unas y evitar otras. Trasladada esta cuestión al terreno ético, se diría que sólo quien se conoce a sí mismo puede aprovechar sus virtudes y controlar sus defectos. Ese conocimiento se convirtió en requisito previo para saber situarse en la constelación de funciones y deberes que constituían la sociedad humana. Por ello Platón aclaró que el conocimiento propio era imprescindible para discernir entre amigos y enemigos (*Alc. I* 124 B) y, por supuesto, para entrar en responsabilidades políticas (*Alc. I* 132 B-E).

En realidad, la máxima está presente en todos los aspectos y momentos de la vida, ya que conocerse y reconocer el valor de las cosas en su justa medida se presentaban como dos operaciones conexas e imbricadas (*Leg.* 11, 923 A-B). En definitiva, no conocerse era sinónimo en Platón de ignorarlo todo (*Alc. I* 128 E- 129 A), y de ahí que Juvenal pudiera escribir lo siguiente:

Del cielo descende el conócete-a-ti-mismo, que habría que cincelar y darle vueltas en el corazón
y en la memoria ya pretendas casarte o quieras incorporarte al sacrosanto senado (XI, 27-30).

En síntesis, la antigüedad transformó el *motto* délfico en principio ético y político, ya que se revelaba insoslayable para acceder a todo otro tipo de conocimiento y, en especial, a aquellos relacionados con las virtudes y los valores cívicos.

2. ... al Renacimiento

Teniendo presente lo dicho, resulta muy significativo que los dos fundamentos de la sabiduría para el humanista español J.L. Vives sean el conocimiento de uno mismo y el de Dios. Así lo aseveró al principio y al final de su *Introducción a la sabiduría*. Al principio escribió: «En consecuencia, en el camino de la sabiduría, el primer escalón es aquel alabadísimos entre los antiguos *conocerse a sí mismo*» (1782a: II,2);⁷ al final: «Este es el itinerario de la perfecta sabiduría: su primer escalón es conocerse a uno mismo; el último, conocer a Dios» (1782a: II,48).⁸

La imbricación de estos dos tipos de conocimiento remonta al acerbo judeocristiano. Baste recordar el *Libro de la sabiduría* (15,1-3),⁹ en el que, tras reconocerse la bondad, paciencia y misericordia divinas, se identifica la razón de ser de la existencia humana con el conocimiento de Dios. Esta equiparación fue asumida por autores medievales como Ricardo de San Víctor (Southern 1997: 27s), desde el que llegará al renacimiento para convertirse en eje vertebrador del pensamiento de un humanista como el mencionado Vives.

7 «Ergo in curriculo sapientiae, primus gradus est ille veteribus celebratissimus, *se ipsum nosse*».

8 «Hic est cursus absolutae sapientiae, cujus primus gradus est *nosse se*, postremus *nosse Deum*».

9 «Pero tú, Dios nuestro, eres bueno y fiel, eres paciente y todo lo gobiernas con misericordia. Aunque pequemos, somos tuyos y reconocemos tu poder, pero no pecaremos, sabiendo que te pertenecemos. Conocer a ti es justicia perfecta y reconocer tu poder es la raíz de la inmortalidad». Cito por la edición de la Conferencia Episcopal Española (2014).

Sin embargo, este proceso no se explica sólo desde la tradición judeocristiana, ya que contó también con el concurso de la herencia clásica, específicamente de la mano de Cicerón. El arpinate, sin cuestionar la máxima delfica, se pregunta dónde radicaba la identidad cognoscible humana. Matiza entonces que conocerse a uno mismo es conocer su alma. Desde entonces toda indagación gnoseológica y ética irán de la mano, ya que se entenderá que el conocimiento y la moral son las dos caras de una misma realidad. El alma se convertirá en la retorta que las combina, y de aquí que el orador romano, constatando la dificultad de definir el alma, asevere que

Sin duda, el precepto de Apolo que aconseja a cada uno conocerse a sí mismo tiene este sentido. En efecto, no creo que esto signifique que conozcamos nuestros miembros o estatura y figura. Nosotros no somos cuerpos ni yo, cuando digo estas cosas, me refiero a tu cuerpo. En consecuencia, cuando dice *conócete*, significa *conoce tu alma*, pues el cuerpo es una especie de vasija o una suerte de recipiente del alma. Cualquier cosa realizada por tu alma, tú mismo la haces (*Tusc.* I, 52).

Desde esta perspectiva, el alma se transforma en la esencia de la persona y en condición de posibilidad de la ética. Un alma que, para Vives, por tradición judeocristiana, es chispa divina acampada en el hombre, y de ahí la dualidad que impera en su obra entre el conocerse a uno mismo y el conocer a Dios. Por ello, en el prólogo dedicado al duque de Béjar en su obra *El alma y la vida*, afirma que es necesario examinarse a uno mismo para obrar correctamente (1782b: III, 298).¹⁰ Es más, siguiendo el texto anterior de Cicerón, concluye:

Por esta razón, el antiguo oráculo, famosísimo en toda la tierra, ordenaba que para el progreso en la sabiduría se diera un primer paso: *conocerse cada uno a sí mismo*; no precisamente los huesos, la carne, los nervios y la sangre –aunque también éstos se deban conocer–, sino que establecía poner la mirada sobre la naturaleza del alma, es decir, sus atributos, índole, facultades y emociones, y explorar, en la medida de lo posible, sus muy diversos y amplios cubiles y vericuetos (1782b: III, 298).¹¹

Véase cómo Vives considera también necesario estudiar el cuerpo, pero, en coherencia con Cicerón, identifica la persona con su alma. Conocerla se transforma en el primer paso para que Dios intervenga y colabore con el ser humano en la tarea de superar todas sus limitaciones. Así lo dice en *La concordia y discordia en el género humano* al animar a todo hombre a conocerse a sí mismo en la certeza de que ese era el camino para que pueda actuar la gracia divina. Reaparecen así los dos pilares aludidos anteriormente con los que se singulariza al ser humano como la única especie que se conoce a sí misma:

10 «Neque enim poterit animum gubernare, et semetipsum ad recte agendum habere in sua potestate, qui se non explorarit». Traducción: «Y, así pues, no podrá gobernar su espíritu y mantenerse en la posesión de sí mismo para obrar el bien quien no se haya examinado».

11 «Idcirco vetustum illud oraculum toto orbe celebratissimum, in progressu sapientiae primum poni gradum illum jubebat: *ut quisque sese nosset*; haud utique ossa et carnem, et nervos, et sanguinem, quanquam et haec quoque, sed animi naturam, qualitatem, ingenium, vires, affectiones praecipiebat inspicere, et tam varios et longos recessus, ambagesque, quantum fieri possit, explorari». La expresión «vetustum illud oraculum toto orbe celebratissimum» recuerda la empleada por Ovidio recogida en la nota 5 de este trabajo.

Regresemos a la naturaleza de los hombres, es decir, a nosotros mismos. Aquel Dios padre celestial, cuya bondad y benignidad experimentamos cotidianamente con innumerable favores y gracias, no fallará a nuestra debilidad con su protección y socorro. Él auxiliará a los que se esfuerzen y sostendrá y amparará con su mano extendida a los que se levanten, y lo que falta a la naturaleza lo suplirá su generosidad siempre dispuesta, de modo que el hombre desvalido y débil se transforme en cristiano, es decir, en un ser acabado y cabal en todas sus facetas. Por tanto, empiece ahora el hombre a ser hombre, es decir a conocerse, pues ni los demonios se conocen, porque no quieren, ni los animales, porque no pueden. Estos nacieron sin capacidad para un bien tan grande; aquellos la perdieron completamente en razón de su continua maldad, de suerte que se insensibilizaron para reconocer sus iniquidades (1784a: V, 338).¹²

En consecuencia, el ser humano se distingue por su capacidad de conocerse frente a las entidades angélicas, que no necesitan realizar esa indagación, y frente a los animales, que no tienen capacidad para llevarla a cabo. Esa precisión es esencial para comprender la importancia ética y política que adquiere la máxima délfica en el renacimiento, ya que implica defender que, sin autoconocimiento, resulta imposible ubicarse en el mundo y en la historia. En ese contexto reaparece la dialéctica que Vives suele establecer entre la soberbia y la humildad: la soberbia, como causa de la ceguera sobre uno mismo (1784a: V, 225);¹³ la humildad, como origen del conocimiento propio. Sin esa humildad que brota del autoconocimiento resultaría imposible llevar una vida virtuosa y contribuir a construir una sociedad auténticamente moral y cristiana (1784a: V, 338).¹⁴ En suma, conocerse a uno mismo implica en la filosofía de Vives saber ubicarse desde la humildad en la

12 «Redeamus ad hominum naturam, id est, ad nos ipsos, ille coelestis Pater Deus, cujus bonitatem, benignitatemque innumeris quotidie beneficiis ac muneribus experimur, imbecillitati nostrae non deerit propitius ac favens; ille conantes adjuvabit, et erigentes se porrecta manu sustinebit ac fulciet, quodque deficit naturae, supplebit illius paratissima benignitas, ut ex infirmo et debili homine christianus fiat, id est, numeris omnibus perfectus atque absolutus: incipiat jam ergo homo esse homo, id est, nosse se, nam neque daemones se norunt, quia nolunt, nec bestiae, quia non possunt; hae nunquam nactae fuerunt tanti boni facultatem, illi accumulacione et continuatione scelerum prorsus amiserunt, ut callum obduxerint intelligentiae delictorum».

13 «Superbia effecit ut optimi et videamur nobis, et aliis velimus videri; hinc nobis semper indulimus, et delicate habuimus, tamquam digni qui sic tractaremur». Traducción: «La soberbia nos condujo a considerarnos los mejores y a querer parecerlo a los demás, y de ahí que siempre fuéramos indulgentes con nosotros y nos tratásemos delicadamente pensando ser dignos de ser tratados de ese modo». Es más, según Vives, la soberbia fue la razón de la caída de los ángeles rebeldes. Dios habría creado al ser humano para ocupar las sillas que aquellos dejaron vacantes en el cielo (Coronel Ramos 2018; 2019)

14 «Radix, sicuti ostendi, et seminarium discordiae totius est superbia, quae tantis deliciis animum emollivit, ut nihil sit tam leve aut tenue perferre ut possit; tanta caligine mentes nostras obruit ac oppressit, ut nemo se noscat, nemo quis, ubi, cum quibus, quemadmodum vivat, quae sit rerum natura, quod precium, qui usus, inspiciat et contempletur: agnoscat se et sua homo, et tamquam fenestra ad meridiem spectante aperta, inferet se lumen, quod discussis tenebris clare omnia et dilucide monstrabit». Traducción: «Como he indicado, la raíz y la semilla de toda discordia es la soberbia, que reblandeció el alma con tantos deleites que no puede sufrir nada por nimio y ligero que sea. Enterró y cubrió nuestras inteligencias bajo una neblina tan densa de modo que nadie se conozca ni nadie se fije y pare atención en quién, dónde, con quiénes y de qué manera vive, ni tampoco en cuál es la realidad de las cosas, qué precio poseen y qué uso tienen. Conózcase el hombre a sí mismo y a sus cosas, y entonces, como por una ventana dispuesta hacia el mediodía, se llenará de una luz que permitirá verlo todo clara y diáfana una vez disipada la oscuridad».

realidad histórica y social, mientras que conocer a Dios otorga al individuo una perspectiva colectiva basada en los valores cívicos cristianos.

El traslado del conocimiento de uno mismo a los ámbitos ético y político contó también con la intermediación de Aristóteles y de Pablo de Tarso. En efecto, es sabido que el estagirita había definido la historia como teoría sobre las relaciones mantenidas por los miembros de una sociedad (Rus Rufino 2007: 180).¹⁵ Esto se haría visible en todos sus estratos, desde el individual o personal hasta el comunitario o cívico. Entonces surge la comparación de la *pólis* con un cuerpo en el que cada órgano cumple una función concreta.¹⁶ Aparece así una suerte de equilibrio jerárquico que vincula la casa, la aldea y la polis (*Pol.* 1252 A-1253 A). Este argumento puede explicar la configuración general del pensamiento vivesiano, centrado en construir la concordia social desde la familia a la sociedad en general. Así, obras como *De institutione feminae Christianae* y *De officio mariti* se centran en la esfera familiar; *De subventione pauperum*, en la ciudadana; o *De concordia et discordia in humano genere*, en la social y política. Semejante significación tiene su monumental *De disciplinis*, con el que pone de manifiesto que la construcción de la concordia exige la reparación de todas las artes. No en vano la racionalidad humana se hace presente en la lengua y en las artes (*Pol.* 1253 A).¹⁷

Estos postulados aristotélicos dejaron su huella en Agustín de Hipona, para el que la familia constituía el núcleo básico de la sociedad (*Civ.* 19, 16). Para explicar este trasvase hay que recurrir al Nuevo Testamento, en el que se enfatiza que la sociedad cristiana primitiva se caracterizaba por tenerlo todo en común (Hch. 4, 32-36). Ese compartir los bienes denominado *homónia* se sustenta en la comunión existente entre todos los miembros de una iglesia –o *koínonía*– descrita paulinamente como cuerpo de Cristo (1Cor. 12, 12-27). Con esos aportes un humanista como Vives conjugó el conocimiento de uno mismo con el de Dios,¹⁸ en la idea de que la auténtica fe se manifestaba en la concordia social.¹⁹ Puede decirse que la lógica del conocerse a uno mismo transforma la ética vivesiana en la capacidad de vivir desde la humildad, mientras transforma la política en la habilidad de anteponer el bien común a cualquier otra consideración. No se pierda de vista que ese conocimiento propio remitía al alma, tenida por la auténtica esencia humana.²⁰ Ese alma inmortal es la que unifica, como antes se dijo siguiendo a Cicerón, la gnoseología y la ética.

15 La bibliografía al respecto es oceánica: Allan (1965), Bodéüs (1983), Calabi (1984), Trott (2013), Riesbeck (2016), Brill (2020).

16 De hecho, para Aristóteles es lo mismo ser esclavo que bárbaro y considera que los griegos deben mandar sobre los bárbaros por poseer una estructura social superior y natural (*Pol.* 1252 A-B).

17 Sobre la razón *lingüística* de la creación de identidades tanto en Vives como en el renacimiento: Coronel Ramos (2021).

18 Véase también 2Pe. 1, 4.

19 Véase 1Jn. 1, 6.

20 San Agustín sigue a Cicerón identificando igualmente la esencia humana con el alma: *De Trinitate*, X,9,12.

Son varias las autoridades en las que los humanistas del renacimiento encontraron esta síntesis de cultura clásica y cristiana perfectamente trabada, entre ellas destacan Basilio de Cesárea –o Magno– y Pedro Abelardo. El primero vertebró su sermón tercero sobre la máxima délfica que nos ocupa,²¹ partiendo de un pasaje veterotestamentario sobre la remisión de deudas prescrita para cada siete años. Ese jubileo garantizaría un estado de igualdad y bienestar social, y de ahí que se advierta a los acreedores reticentes a la condonación de deudas de que esa actitud podría despertar la ira de Dios por ser contraria a su mandato (Deut. 15,1-23).²² Rufino, el traductor al latín de este sermón, recoge esta advertencia diciendo «Préstate atención, no sea que las palabras ocultas en tu corazón se trasformen en injusticia» (Marti 2012: 1).²³ El sintagma *préstate atención –attende tibi–*²⁴ equipara el conocimiento de uno mismo y el temor de Dios en el mismo sentido que Vives vinculó el conocimiento personal y el de Dios, ya que el conocerse a uno mismo se justifica como apertura a reconocer la magnificencia divina.²⁵ En realidad, sólo con ambos conocimientos el ser humano sería capaz de discernir entre el bien y el mal o entre lo adecuado y lo inadecuado: «En consecuencia, *préstate atención* para que puedas discernir lo dañino de lo útil» (Marti 2012: 75, 77).²⁶

No se pase por alto que prestarse atención significa específicamente atender al alma, tal y como había dicho el arpinate, haciéndose luego usual en la literatura cristiana (Marti 2012: 23).²⁷ Desde ese momento, el precepto del autoconocimiento se materializa en el análisis de las intenciones personales y en la asunción de la plena conciencia en el ámbito de las responsabilidades familiares y sociales que cada uno deba afrontar. Por ello el padre capadocio, en coherencia con Aristóteles, recuerda que el fundamento de la sociabilidad humana es el lenguaje, interpretado como un don de Dios para posibilitar la concordia. De hecho, la coherencia entre lo dicho y lo hecho o entre lo pensado y lo manifestado sólo se podía construir gracias al lenguaje (Marti 2012: 1).²⁸ Dios será

21 Manejamos la edición de Marti (2012).

22 La advertencia ocupa el versículo 9: «Guárdate de decir en tu corazón esta palabra mezquina: “Se acerca el año séptimo, año de la remisión”, mirando así con malos ojos a tu hermano pobre y no dándole nada, pues él gritará al Señor contra ti y tú incurrirás en delito».

23 «Attende tibi, ne forte fiat in corde tuo sermo occultus iniquitas».

24 En griego, «πρόσεχε σεαυτῷ». Literalmente *dirígete hacia ti mismo*.

25 Vives parece inspirarse en este texto.

26 El mismo pensamiento en Marti (2012: 15): «attende ergo tibi, ut possis discernere ab utilibus noxia».

27 «Sed attende tibi, id est animae tuae. hanc excole, huic omnibus curis omnibusque studiis consule, ita ut omnem maculam, quae in ea forte nequitiae vitiis obrepsit, abluas et expurges intentione meliorum». Traducción: «Pero *atiéndete a ti mismo*, significa que atiendas a tu alma. Hónrala, cuidala con toda atención y con todo denuedo, de manera que la purifiques de cualquier suciedad que pueda haberla sorprendido por la negligencia moral –los vicios de la maldad– y la enmiendes esforzándote por alcanzar lo mejor».

28 «Sermonis usum deus nobis, qui nos creavit, indulsit, pro eo ut cordis occulta consilia invicem nobis verbi ministerio panderemus et pro communi in alterutrum affectione naturae unusquisque nostrum proximo suo velut ex archanis

el garante de esa congruencia y, en consecuencia, el que sabrá corresponder a cada uno por sus actos (1Cor. 4, 5). En definitiva, el lenguaje es considerado el mediador entre el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de Dios o, si se quiere, entre la honestidad personal y la sinceridad ante una divinidad a la que nada se oculta. Por todo ello, el autoconocimiento hace al ser humano responsable de todos sus actos en todos los ámbitos de su vida: en la personal, con la atención a su alma; en la familiar, con el cumplimiento de deberes éticos; y en la social, con la asunción del rol que le corresponda en pro del bien común.

De ahí nace lo que se podría denominar ética del autoconocimiento, que tendría otro de sus máximos exponentes en la *Ethica* de Pedro Abelardo. Esta obra también fue intitulada *Scito te ipsum*,²⁹ entrando a formar parte de lo que se ha dado en llamar *socratismo cristiano* (Sweenwy 2016) junto con otras personalidades como Hugo de San Víctor o Bernardo de Claraval.³⁰ No es este lugar para discutir la pertinencia de tal etiqueta (Jakubecki 2022); baste indicar que, a partir de los siglos XI y XII, se observa una alta recurrencia del principio délfico en obras monásticas. En muchos casos la máxima cumple la función de apelación a tener presente las limitaciones y debilidades humanas para así poder encarar la tarea de seguir los principios morales cristianos. El resultado más fructífero de ese proceso provendría de reconocerse minúsculo ante Dios y dependiente completo de su providencia.

En coherencia con ello, Pedro Abelardo hace al hombre responsable único de la comisión de los pecados y, por tanto, del alejamiento subsiguiente de Dios. En cierto modo, subyace en este debate el tema eviterno del mal que tan difícil resultó de resolver por parte del cristianismo volcado en describir a un Dios inmensamente bueno que nada tenía que ver con la injerencia del mal en el corazón humano. La voluntad como potencia humana sería el origen de esas intenciones que derivan en la comisión del pecado y en la prevalencia del mal. En esas circunstancias, el conocimiento de uno mismo se revelaba como paso necesario para situarse ante Dios y sobre todo ante la responsabilidad personal (Bertola 1988; Doña Dafonte 2011).³¹ Estos postulados están íntimamente relacionados con la literatura sobre la miseria humana que tanta difusión tuvo desde finales del siglo XII, sobre todo a partir de la obra de Lotario di Segni, el papa Inocencio III,

quibusdam domiciliis consilii secreta depromeret. si enim nuda tantummodo atque intacta anima viveremus, ex ipsis tantum mentis motibus atque intentionibus cogitationum ad alterutrum nosceremur». Traducción: «El Dios que nos creó nos otorgó el uso de las palabras para que delante de él nos revelemos mutuamente los consejos ocultos del corazón con la ayuda de la palabra, y para que, gracias al común afecto natural de unos por otros, cada uno de nosotros saque los secretos de su corazón ante su prójimo como de una despensa escondida. Pues si viviéramos únicamente con un alma desnuda y patente, entonces nos conoceríamos mutuamente únicamente a través de acciones mentales y de las intenciones del pensamiento».

29 Manejamos la edición de Ilgner (2001). Hay varias traducciones españolas, entre ellas, Abelardo (1994).

30 Para una exposición de la relevancia del concepto desde la antigüedad a la edad media: Courcelles (1974). Esta obra está constituida por tres volúmenes. Para la cuestión tratada es especialmente importante el tercero.

31 Estos postulados aparecen definidos ya en Agustín de Hipona, para el que la perfección humana únicamente se alcanza asumiendo la debilidad humana (*De Trinitate*, IV, *prol.*, 1 y IV,1,1).

titulada *De miseria humane conditionis*.³² Pero, para llegar hasta el renacimiento, hará falta la aparición de un pensamiento que transforme el reconocimiento de la debilidad humana en algo positivo, es decir, en motor de la historia y de la concordia (Southern 1997: I, 22-25).

3. La dignidad humana

El conocimiento de uno mismo sería el único camino hacia el reconocimiento de la dignidad personal. Este pensamiento se hizo visible en Europa ya desde el siglo XII a través de la ponderación de la racionalidad humana. Toda esta tradición resulta evidente en *La verdad de la fe cristiana* de Vives cuando el español contrapuso diversos pasajes bíblicos a la descripción de la miseria humana recogida en Job 14,1.³³ Frente a ese retrato, él dirá que el ser humano «es sin duda algo dignísimo con quien Dios se ha dignado hablar, conversar, entregarle la ley y firmar con él un pacto y una alianza» (Vives 1790: VIII, 256).³⁴ Este será el fundamento esencial del pensamiento ético y político de autores como Erasmo de Róterdam o el citado Vives.³⁵ Ambos enseñaban a vivir desde la finitud humana. Asumirla significaba sofocar toda emergencia de soberbia que acabaría por arruinar cualquier intento de profundizar en la verdad personal y de construir el bien común.³⁶ Entre los antecedentes de este ideario de dignidad destacan Giannozzo Manetti (2018)³⁷ y Giovanni Pico della Mirandola (2022).

32 Manejamos la edición de 1955 preparada por Michele Maccarrone.

33 Véase igualmente Eccle 11,9; Ps 8, 4s.

34 «Res es profecto excellentissima, cum qua Deus dignatur loqui, versari, legem ei ferre, pactum, et foedus cum eo ferire».

35 Las críticas usuales contra la vida en la corte hunden sus raíces en que esos lugares se presentan como propicios para impedir el conocimiento de uno mismo. *Vid.* Schreiner - Wenzel (2012), editores del *De miseriis curialium* (1444) escrito por Enea Silvio Piccolomini y del *Aula Dialogus* (1518) de Ulrich von Hutten. De la obra de Piccolomini existe una traducción española del siglo XVI editada por Algaba (2018). Tal vez la obra más importante de este género en el siglo XVI sea *Alabanza de aldea y menosprecio de corte* de fray Antonio de Guevara (1984). Sobre el tema áulico y Guevara véase Márquez Villanueva (1999).

36 Este es el origen de toda la literatura sobre el bien morir de la baja edad media y el renacimiento. El propio Basilio Magno aludió a esta cuestión: «nonne in perexiguis ossibus angustae vasculo urnae conclusis omnis eorum memoria continetur? denique intueri et inspicere eorum sepulchra, si potueris discernere, quis ibi servus quisve sit dominus, quis pauper quisve sit dives. discerne ibi, si potes, plebeium a rege, virum fortem ab imbecilli, decorum ab informi. si ergo horum omnium memor fueris, nulla tibi oriatur elationis occasio, sed semper memor eris tui, si praecepti memor *attenderis tibi*» (Marti 2012; 57 y 59). Traducción: «¿Acaso todos sus recuerdos no están contenidos en huesos minúsculos guardados en pequeñas urnas? Así que observa y examina sus sepulcros a ver si puedes distinguir quién de allí es el siervo o quién el señor, quién el pobre o quién el rico. Distingue allí, si puedes al súbdito del rey, al hombre fuerte del débil, al guapo del feo. En consecuencia, sin tuvieras presente todo esto, nunca te surgiría la tentación de la soberbia; al contrario, te tendrás presente siempre a ti mismo, si haces memoria de la regla del *atenderte a ti mismos*».

37 Junto a la obra de Manetti, en el volumen se publica en traducción inglesa dos tratados esenciales tenidos por antecedentes de los debates reivindicativos de la dignidad humana: el *De dignitate hominis et de excellentia humane vita* de Antonio da Barga y el *De humanae vitae foelicitate liber* de Bartolomeo Fazio.

El primero reivindica al hombre en su dualidad cuerpo/alma y en una excelencia surgida del hecho de estar constituido como reflejo del universo y como ser escogido por Dios para pastorear la creación. El ser humano queda definido como microcosmos o *parvus mundus* (Manetti 2018: xxii, 57), de manera que el conocimiento de sí redundaba en el conocimiento de todo. Este es el inicio de la alabanza de la inteligencia y razón humanas en el mismo sentido que lo hará Vives en *La verdad de la fe cristiana*. La razón última de esa excelencia es la semejanza humana con Dios,³⁸ que obliga al hombre a conocer y regir el destino de todas las restantes criaturas (Manetti 2018: 67). De este modo, volvemos a encontrar la equiparación del conocimiento de uno mismo con la capacidad de escoger lo auténticamente importante (Manetti 2018: 143), es decir, las cualidades necesarias para relacionarse con el resto de la creación y para orientarse hacia Dios. En realidad, el doble principio del conocimiento en Vives hunde sus raíces en postulados como el de Manetti, que afirmó que Dios creó todo para el hombre y al hombre para él mismo (Manetti 2018: 145). Este es el matiz que transforma el *conócete-a-ti-mismo* renacentista en un concepto ético y político, ya que hace posible que todo ser humano se sitúe con respecto al mundo y, a través de Dios, con respecto a la historia y la escatología (Manetti 2018: 173).

Semejantes son los pensamientos de la *philosophia nova* de G. Pico della Mirandola tal y como son presentados en la famosa *oratio* que escribió como prólogo a sus *900 tesis*. Este prólogo, desde la edición de J. Emser de 1504, empezó a publicarse como una obra independiente con el título de *Oratio de dignitate hominis*. Las *tesis*, aparecidas por vez primera en 1486, pretendían sistematizar las coincidencias filosóficas y religiosas existentes entre diversas civilizaciones. La idea inspiradora era que el conocimiento de la verdad constituía una preparación del regreso a Dios (Sudduth 2008: 63, 66). Obsérvese como ambos pensamientos también concuerdan con el doble pilar del conocimiento en Vives, ya que el conocimiento de la dignidad humana era previo al encuentro con lo divino. De ahí brotaba la excelencia humana, ya que el hombre aparecía como la única criatura dotada de racionalidad para percibir el yo y comprender la causalidad objetiva de las cosas.

Hay que matizar, sin embargo, que dicha excelencia no era un hecho dado, sino que se lograba desde la libertad que singularizaba al propio hombre dentro de todo lo creado. En este sentido, esa libertad se definía como apertura a transformarse en lo que quisiera, ya que carecía de esencia fija e inmutable (Sudduth 2008: 70s). Así, Pico della Mirandola trasciende la metafísica medieval construida sobre ontologías cerradas y jerarquizadas. La nueva perspectiva que él propone obliga a todo ser humano a conocerse para que pueda elegir de forma adecuada y certera. Por ello resultaba tan relevante conciliar los principales sistemas de pensamiento, porque, a su juicio, todos tenían su parte de verdad al haber nacido del natural instinto humano de buscar la verdad. Una verdad que se ponía de manifiesto en que en la escena del mundo y de la vida –*in hac quasi mundana scena*– el mayor milagro existente era el hombre (Pico della Mirandola 2022: 80).

38 *Theoicidés* es el término griego usado por Manetti para aludir a esta semejanza (2018: 85).

En consecuencia, si Dios lo creó sin definirlo o limitarlo (Pico della Mirandola 2022: 82), la vida humana se convierte en una constante búsqueda por construir una identidad que acerque al ser humano a la fuente creadora (Uršič 2020: 60). De ahí proviene que se le denomine *camaleón*, *Proteo* o, en la tradición cabalística, *Metatrón*, el nombre del ángel en el que se habría transformado Enoch (Pico della Mirandola 2022: 85s). Esta debilidad es al mismo tiempo la principal fortaleza de un ser conformado como espejo de todo lo que existe o, como decía Marsilio Ficino, como *copula mundi* (*Theol. Plat.* 3.2).³⁹ La mejor imagen para expresar esta realidad es la *escalera* de Jacob (Gn. 28,11-19) que comunicaba al ser humano con Dios (Pico della Mirandola 2022: 94s).⁴⁰ Ahí radica el auténtico punto de inflexión que supone la antropología humanística al interpretar al hombre como ser moral y fiel del mundo más que como sujeto metafísico. No extrañe, pues, que la moral sea el tema esencial en los humanistas ni tampoco que su acercamiento a ella se realice desde una re-actualización de los saberes, transformados en *studia humanitatis*. Ya lo esencial no es el debate sobre los grandes conceptos morales, sino sobre el uso de la moral por parte de un ser que debe auto-construirse para encontrar su camino hacia la amistad con Dios.

Esa noción de lo humano encuentra su mejor explicación desde lo filológico. Igual que Cristo es el *verbo*, los hombres son *palabra* y, desde ella, historia. La palabra es lo que les permite cumplir con su función de pastorear la creación y, con ella, conocer a un Dios revelado en la palabra encarnada y en la palabra de la escritura. Este hecho explica que los humanistas construyan una analogía entre adquirir la conciencia de uno mismo y conocer la realidad a través del lenguaje. Para poderlo hacer contaban con notables antecedentes, entre los que destaca Guillermo de Ockham y Lorenzo Valla. El primero, en sus obras iniciales, dio preeminencia precisamente a las palabras frente a los pensamientos enfrentándose así a la tradición aristotélica (Lenz 2009: 87).⁴¹ El segundo, para confrontar la metafísica aristotélica y la escolástica introdujo argumentos lingüísticos, amén de conclusiones derivadas del sentido común y de la propia observación de las cosas (Nauta 2009). De hecho, lo que interesa a Valla es demostrar que el acercamiento escolástico a la realidad es puramente abstracto y teórico y, al tiempo, defender que sólo con las palabras y con la comprensión de lo que pasa en la vida real se puede acceder al sentido real de las cosas (Nauta 2009: 149s). Así se llega al renacimiento, donde el conocerse a uno mismo se transforma en basamento de todo conocimiento que, por la propia naturaleza humana, debe expresarse en palabras diáfanas.

39 La libertad es la condición de necesidad de este alto cometido, y de ahí que Francesco Petrarca dijera que la libertad posibilitaba la verdad (Struever 1992: 4). Algunos consideran estos autores antecedentes de J.P. Sartre.

40 Lo explica a través del dicho de Zoroastro que aludía a las almas cayendo en los cuerpos y perdiendo sus alas. Su destino sería volar de nuevo hacia Dios (Pico della Mirandola 2022: 105).

41 Este pensamiento del Ockham joven jugó un gran papel a pesar de sus cambios de parecer de madurez (Lenz 2009: 91s).

4. La ética del autoconocimiento

Todas las fuentes mencionadas son veneros que alimentan en el renacimiento el postulado de que el autoconocimiento es el origen de toda actividad ética y política y la única garantía para poder construir una sociedad de auténticos cristianos. Por ello, según Erasmo, no hay mayor daño que el que uno mismo se infringe (Solana Pujalte - Carande 2020: I, 278),⁴² ya que tiene en sus manos la posibilidad de realizar lo mejor y lo peor. En este sentido el conocimiento de sí inspira una correcta valoración de las posibilidades personales y, además, abre la puerta al don de la confianza en Dios (Solana Pujalte - Carande 2020: I, 285). Estas aseveraciones conducen a la reivindicación del ser humano como compuesto de alma y cuerpo, siendo el cuerpo más un compañero del alma que un mero sepulcro, domicilio o instrumento (Solana Pujalte - Carande 2020: I, 278). Reaparecen así los dos elementos nucleares de la sabiduría humanística: el conocimiento de uno mismo, que se manifiesta en la mencionada capacidad de elegir lo sano y razonable, y el conocimiento de Dios, que se hace presente en la confianza completa que se le tributa. Erasmo descubre ambos rasgos en la figura de Sócrates, al que se atribuye la sabiduría de haber elegido lo que convenía atendiendo a su conciencia y al respeto de la ciudad y las leyes. No extraña que le llame *san Sócrates* porque el sosiego con que afrontó la muerte indicaría su excelencia en las dos vertientes de la sabiduría. El caso contrario sería el de muchos cristianos que mueren desesperados sin conocerse y sin conocer el valor de la vida y sin aceptar la veracidad de las promesas divinas (Solana Pujalte - Carande 2020: I, 286).⁴³

Todo ello justifica que, según el sentir de Erasmo, lo peor en el ser humano fuera la mala conciencia (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 923), porque era la responsable de que se rompiera «la amistad entre Dios y el hombre» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 959).⁴⁴ Esa amistad constituía el objeto último del autoconocimiento, y de ahí que la haga imposible quien vive como un animal irracional (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 962s) y sin tener presente que «en cualquier estado de vida hay lugar para la perfección evangélica» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 923), es decir, para la perfección moral a través de la imitación de Cristo. Véase el modo en que constantemente se van entrelazando como pilares de la sabiduría el conocerse y el conocer a Dios, pero ahora trasladado a ese ámbito puramente moral que obliga a conocer los bienes de verdad, para poder disfrutarlos,⁴⁵ y con ellos asumir que la felicidad auténtica sólo puede provenir de Dios (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 972).⁴⁶

42 El mismo pensamiento en *Adagio* 2534 (2011).

43 También se alude a Sócrates como modelo en el coloquio *El convite sobrio* (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 843).

44 Por ello insiste: «Es realmente rico aquel que tiene a Dios de su parte» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 968).

45 «Nadie vive realmente a gusto, salvo el que vive honradamente, esto es, el que disfruta de los bienes auténticos» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 963).

46 Redunda en lo mismo en otros lugares: «Dondequiera que hay una mente pura, allí está Dios; dondequiera que está

Pero no se pierda de vista que, como se ha dicho anteriormente, la racionalidad humana se describe en el renacimiento por su esencia sermocinal, que determina que el conocimiento propio vaya unido al conocimiento exacto del sentido de las palabras. Erasmo, en el coloquio *Las palabras y las cosas*, lo aclara diáfananamente cuando censura que haya quien se denomine rey, obispo, magistrado, filósofo u hombre desconociendo la *literalidad* de esos conceptos. En este sentido, el colmo lo representaría llamarse *hombre* sin atender a los requerimientos que implica el adjetivo *racional* (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 722s). En cualquier caso:

Es de hecho más horrendo ser un tirano que tener el nombre de tirano; y si un mal obispo es, siguiendo al pie de la letra el evangelio, un ladrón y un bandido, no tanto debemos detestar estos nombres, como la cosa misma (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 724).

En síntesis, aunque lo sustancial sean las cosas, las palabras pueden actuar como trampas que pervierten el sentido de esas cosas convirtiendo las realidades en cosas bien distintas a lo que en puridad deberían de ser. Por ello, en el coloquio *La nobleza fingida* se censura a los que fingen ser *nobles* siguiendo una definición falsa de la nobleza. Así, igual que el autor del *Lazarillo de Tormes* censuraba a aquel escudero del *tratado tercero* que vivía en la indigencia, pero simulaba ser un gran señor y caminaba aparentando estar ahíto de comida, Erasmo trata ahora de la ostentación de aquellos nobles que «del bolsillo abultado con monedas de cobre, saca dos de oro apartadas de allí» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 799).

En resumen, el autoconocimiento implica la sabiduría de situarse correctamente en relación con los demás y con Dios y simultáneamente la honestidad de no trampear con las palabras. A todo ello Vives le dio el nombre de *justicia*, considerada una suerte de «nudo de unión de la sociedad humana» con la que se sostienen la virtudes éticas y políticas (Vives 1784a: V, 126s). La *justicia*, en realidad, se concebía como el fruto maduro de una sociedad conformada por personas conscientes de sí mismas y sabedoras de que la cohesión social y la concordia sólo surge de la equidad:

Lo primero de todo es que así como la paz, el amor y la concordia nos mantienen dentro de nuestra naturaleza humana, la discordia y la disputa no nos permiten ser hombres y nos fuerzan a degenerar desde la excelencia de nuestro origen y de nuestra condición, y nos abaratan no tanto a la categoría de animales sino que nos transforman a la de aquellos espíritus malhechores y sacrílegos llamados *diablos* por la gente (Vives 1784a: V, 194).

A esa naturaleza humana de la que habla Vives sólo se puede acceder desde la introspección personal, y de ahí que le escriba a Erasmo el primero de octubre de 1528 desde Brujas para advertirle de que la gloria del aplauso es lábil y correosa. Cuando eso sucede, el ser humano se encuentra vacío si pretende mirar a su interior —*ad te reversus nihil invenis*. Frente a ello, el valenciano no tiene más

Dios, allí está el paraíso, allí está el cielo, allí está la felicidad; donde está la felicidad, allí está el gozo verdadero y la pura alegría» (Solana Pujalte - Carande 2020: II, 969).

objetivo que contribuir al bien común pasando por la vida como un peregrino que se encamina al encuentro con Dios (Vives 1788: VII, 192).⁴⁷ En ese tránsito, el autoconocimiento hace posible que todo hombre se reconozca estrictamente en lo que es, empezando por considerarse deudor de todos los otros seres humanos, y de ahí que toda propiedad deba disfrutarla como un préstamo que se le entrega para favorecer la concordia y el bien común (Vives 1783; IV. 111-113). A la capacidad para situarse en ese plano de igualdad con todos sus semejantes, Vives la denomina *humildad*. Esta virtud nacería tanto de mirar a la tierra como al cielo: a la tierra, como hogar común de todos; y al cielo, como destino o aspiración también de todos. De hecho, apostilla que, al observar la tierra desde arriba, se descubre que «es lo más humilde de todo, mientras que los cielos siempre son excelsos, eminentes, sublimes» (Vives 1784b: V, 139).

Idéntica observación debemos a Sancho Panza cuando ascendió a los cielos a lomos de Clavileño:

Después que bajé del cielo, y después que desde su alta cumbre miré la tierra y la vi tan pequeña, se templó en parte en mí la gana que tenía tan grande de ser gobernador, porque ¿qué grandeza es mandar en un grano de mostaza, o qué dignidad o imperio el gobernar a media docena de hombres tamaños como avellanas, que a mi parecer no había más en toda la tierra? Si vuestra señoría fuese servido de darme una tantica parte del cielo, aunque no fuese más de media legua, la tomaría de mejor gana que la mayor ínsula del mundo (Cervantes 2015: 865).

Con estas palabras Sancho demuestra haber experimentado la pequeñez de la tierra y del poder humanos. Ese es el comienzo del autoconocimiento que sitúa el poder terrenal en su auténtica dimensión. Podría decirse que, el que se conoce, se aleja de toda tentación de soberbia cuestionando la grandeza del mayor de los imperios humanos. En ese mismo pensamiento incidirá don Quijote al darle dos consejos que coinciden exactamente con los que Vives ofrece al principio de su *Introducción a la sabiduría*:

Primeramente, ¡oh hijo!, has de temer a Dios, porque en el temerle esta la sabiduría y siendo sabio no podrás errar en nada. Lo segundo, has de poner los ojos en quien eres, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse. Del conocerte saldrá el no hincharte como la rana que quiso igualarse con el buey, que si esto haces, vendrá a ser feos pies de la rueda de tu locura la consideración de haber guardado puercos en tu tierra (Cervantes 2015: 868).

47 «Así pues, no ignoro lo pernicioso que es esa gloria, que no atiende a los méritos, lo banal que es y lo carente de toda solidez a la que acogerte, de manera es imposible gozar de ella más que cuando, empujado fuera de ti, vives rodeado de aplausos y de gritos, escuchando lo ajeno y viendo lo que no es, pues, al regresar a ti, te encuentras vacío . (...) Por último, se debe pensar que somos peregrinos o, mejor aún, que avanzamos para llegar a nuestro objetivo, alcanzado pronto el foro para encontrar al juez, por muchos que sean los rodeos que pretendamos dar (...) Por esta razón te pido, maestro, que en lo sucesivo no vuelvas a escribirme sobre el renombre y la gloria, pues te juro que con estos términos me siento mucho menos deslumbrado de lo que podrías creer. Atribuyo la máxima importancia al bienestar público; a él contribuiré con mejor voluntad en lo que pueda, considerando felices a los que cooperaron en su consecución».

Véase que la única diferencia entre Vives y don Quijote es el orden de los dos conocimientos. No puede ser de otro modo porque lo que pretende Cervantes es incidir en que la adquisición de ese conocimiento propio proviene de la gracia y de la providencia.⁴⁸ En este sentido, es la apertura a lo divino lo que sitúa al hombre en la perspectiva correcta para evaluar toda la historia y la realidad. Uno de los primeros frutos de ese proceso se visibilizaría en la capacidad para dimensionarse frente a los demás. De ahí brotaría el anhelo de suprimir las barreras que separan a los seres humanos por mor de la distinción entre lo propio y lo ajeno:

El filósofo Platón decía que las naciones serían felices si se suprimieran de la vida humana estas dos palabras: *mío y tuyo*. ¿Cuántas tragedias nos acarrearán? Y ¿con qué griterío se pronuncian frases como *te he dado lo mío; me sustrajo lo mío; no toques lo mío; no he rozado lo tuyo; ten lo tuyo; queda contento con lo tuyo*? Como si algún hombre dispusiera ciertamente de algo que pudiera llamar con razón suyo. Incluso la virtud misma la ha recibido de Dios, de quien recibimos todo, a unos en razón de los otros (Vives 1783: IV, 450s).

Así se va imponiendo desde el renacimiento el sentido ético y político de conocerse a uno mismo. Adquirirlo enseñaba a situarse en la sociedad desde la totalidad de los seres y desde la mirada divina más allá de cualquier individualismo.⁴⁹ Se postulaba que conocerse a uno mismo servía de punto de partida para mirarse como miembro de un cuerpo social y como partícipe de una comunidad escatológica. Hablando con Agustín de Hipona podría concluirse que, en el renacimiento, el *gnôthi seautôn* délfico se transformó en dintel de las dos ciudades: en la terrenal, para construir la concordia; en la celestial, para gozar de la visión gozosa de Dios. Así se conforma uno de los principios básicos de la teoría ética y política renacentista. Fray Antonio de Guevara lo expresó con contundencia:

El oráculo de Apolo dixo a los embajadores del pueblo romano que si querían que estuviese el pueblo bien regido que se conociese cada uno a sí mismo. Grave, por cierto, es esta sentencia y muy digna de encomendar a la memoria; porque si cada uno conociese lo que es y para cuánto es, reglarían sus deseos y tendrían la rienda a los apetitos (Guevara 1997: 146).

Consiguientemente, el conocimiento propio se transforma en concepto ético y político cuando se revelaba insoslayable para comprender lo que cada uno *es y para cuánto es*, es decir, para ser consciente del cometido que cada persona cumple en la constelación social de la que forma parte.⁵⁰

48 «Todo esto digo, ¡oh Sancho!, para que no atribuyas a tus merecimientos la merced recibida, sino que des gracias al cielo, que dispone suavemente las cosas, y después las darás a la grandeza que en sí encierra la profesión de la caballería andante» (Cervantes 2015: 867).

49 «Así pues, que nadie ignore que no dispone de su cuerpo, alma, vida o fortuna para su uso y disfrute exclusivos, sino que no los ha recibido de Dios con ningún otro fin que como administrador de todos esos bienes». Y poco después añade que todo el que derrocha es un ladrón (Vives 1783: IV, 453).

50 «El más antiguo y el más famoso entre los famosos adagios o proverbios es aquel que dixo el oráculo de Apolo a los oradores Romanos, es a saber, Noscete ipsum y Ne quid nimis, y es como si dixera: Todo el bien de la república está, en que cada uno conozca a sí mismo, y que nadie se muestre en lo que hiziere estremado, porque la presunción

Si así fuera, se podrían evitar incluso las guerras,⁵¹ surgidas siempre de la soberbia de querer tener más que los semejantes.⁵² En este mismo sentido hay que interpretar el diálogo XX de Vives dirigido al futuro Felipe II –*Princeps puer* (Vives 2005: 318-331). En él el valenciano confrontaba al joven príncipe con sus auténticas futuras obligaciones frente a los que lo animaban simplemente a divertirse (Vives 2005: 319). Así, cuando Felipe no quiere jugar sin conocer previamente las reglas del juego, se le espeta:

y quieres seriamente hacerte cargo y reinar sobre tantos y tan variados reinos, sin conocer las condiciones de los pueblos, de las leyes, de la administración; en suma, sin ninguna experiencia, educado únicamente en las ridículas tonterías que este Morobulo destila gota a gota en tu ánimo (Vives 2005: 323).

Semejante es la enseñanza que recibe cuando se niega a montar a caballo:

¿Y tu crees, Felipe, que existe un león igual de fiero o un caballo de los que da coces y es terco que obedezca menos a los frenos que las naciones y asambleas de los hombres, en las que se reúnen y congregan toda clase de vicios, delitos, crímenes y fechorías, porque se han agitado, encendido e inflamado las pasiones del alma? ¿No te atreves a acercarte a un caballo y pretendes gobernar y dirigir un pueblo, que es más difícil que cualquier caballo? (Vives 2005: 323).

Finalmente, se reitera esta misma enseñanza cuando Felipe no quiere gobernar una barca por ser novato

Y te aventuras en aquel mar, aguas, olas y tempestades de los pueblos sin conocimiento ni experiencia? Y cuenta el mito de Faetón y habla de Isócrates diciendo que la realeza y el sacerdocio es lo más importante de la ciudad (Vives 2005: 323).

acarrea peligro y todo extremo trae trabajo. Palabras más breves, y sentencias más compendiosas que fueron éstas, ni se podría dezir, ni aun en libros leer, porque hablando la verdad, si cada uno considerase para quán poco es, a nadie juzgaría por malo, y si nadie no quisiese tomar todas las cosas tan por el cabo, no se harían tantos yerros en el mundo» (Guevara 2004: II, 795).

51 «Preguntado lo séptimo: ¿cuál es la cosa más dificultosa de conocer? Respondió: ‘Conocer el hombre a sí mismo porque no habría contienda en el mundo si el hombre se conociese a sí mesmo» (Guevara 1994: 279).

52 «Ocúpense los hijos de vanidad muchos años en las academias, y allí deprendan rethórica, exercítense en philosophía, lean a Platón, oyan a Aristóteles, deprendan de coro a Homero, estudien en Cicerón, escudriñen a Tolomeo, ocúpense en Xenophón, escuchen a Tito Livio, no olviden a Aulo Gelio y sepan a Ovidio; que yo digo y afirmo que no podemos dezir que sabe poco el hombre que sabe conocer a sí mismo. Dezía (y dezía bien) Eschines el philósopho que no es la menor sino la mayor parte de philosophía conocer el hombre para qué es su persona; porque si el hombre considerasse profundamente qué cosa es hombre, más cosas hallaría dentro de sí mismo que le combidassen a humillarse que no que le incitassen a ensobervecerse. Si lo miramos sin pasión y si lo examinamos con razón, yo no sé qué ay en el hombre. ¡O!, mísera y frágil naturaleza humana, la qual tomada por sí vale poco y comparada a otra cosa vale menos; porque el hombre vee en los animales muchas cosas de que les aver embidia y los animales veen en el hombre muchas más de que le tener manzilla» (Guevara 1994: 856).

Por tanto, no hay forma de educar a un gobernante si este no conoce exactamente las obligaciones del cargo mirándolas en el espejo de su propia personalidad. Es decir, en el mismo sentido que Guevara, el futuro rey Prudente debe aprender quién es y qué función cumplirá en el cuerpo social para poder asumir sus responsabilidades con suficiencia y honestidad. Desde esta perspectiva, el principal cometido de la pedagogía renacentista quedó centrado precisamente en el conocimiento propio. En coherencia con todo ello Vives escribió lo siguiente sobre la educación: «Yo he experimentado que esta fuente tiene el poder de sacar de un animal un hombre, del que estaba perdido y era malo un hombre de provecho, del hombre un ángel» (Vives 2005: 393). Este pensamiento justificará su insistencia en evitar la jactancia, en trabajar con denuedo, en escuchar con humildad o en procurarse buenas compañías (Vives 2005: 400s). De todo ello se concluye que el conocimiento de uno mismo a través de la formación constituye la condición de posibilidad de la maduración personal y de la concordia cívica.

En suma, lo que se ha dado en llamar *universalismo político* de Vives (Fernández Santamaría 1977: 49) podría explicarse como resultado de la convergencia de tres factores: (1) una antropología basada en el conocimiento propio, (2) una ética sustentada por una concepción moral de la religión y (3) una teoría política vertebrada por la búsqueda del bien común y la concordia. De ahí nace igualmente la vinculación entre lo ético y lo racional que convertía la vida personal en una constante elección y la vida social en una apelación al equilibrio. Esa armonía exige supeditar el interés a la moral e implica una noción de justicia basada en lo honesto y en lo útil. Ese fue, por poner un ejemplo claro, el propósito que vertebra las medidas que Vives propone en *De subventione pauperum* para atajar la mendicidad y la pobreza en Brujas. Así pues, el amor mutuo y la conciencia que todos necesitan de todos, como había defendido Cicerón (Hammer 2014: 46-48), garantizaron en el renacimiento la posibilidad de cualquier avance moral. La justicia y las leyes podían distribuir los esfuerzos y avalar todo tipo de acuerdos, pero, por delante de todo ello, se situaba la exigencia del *gnôthi seautón*, sin el cual los seres humanos se transformaban en contrincantes y oponentes. Esa conciencia personal y esa concordia social sólo podían ser fruto de haber alcanzado un conocimiento cabal de uno mismo y de sus responsabilidades para con la comunidad.

Marco A. Coronel Ramos. Conócete a ti mismo: una máxima délfica al servicio de la ética y la política desde el renacimiento

Bibliografía

- Agustín de Hipona (2019a) “La ciudad de Dios I”, en *Obras Completas XVI. Escritos apologeticos III*. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniana Española. Traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero. Introducción y notas de V. Capanaga, Madrid, BAC.
- Agustín de Hipona (2019b) “La ciudad de Dios II”, en *Obras Completas XVII. Escritos apologeticos III*. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniana Española. Traducción de S. Santamarta del Río y M. Fuertes Lanero. Introducción y notas de V. Capanaga, Madrid, BAC.
- Agustín de Hipona (2006) “La Trinidad”, en *Obras Completas XVII. Escritos apologeticos III*. Edición bilingüe promovida por la Federación Agustiniana Española. Traducción, introducción y notas de L. Arias, Madrid, BAC.
- Algaba, N. (ed.) (2018) *Enea Silvio Piccolomini (Pío II). Tratado de la miseria de los cortesanos. Traducción de D. López de Cortegana. Edición crítica con introducción y notas*, New York, Idea.
- Allan, D. J. (1965) “Individual and State in the *Ethics* and *Politics*”, en *La politique d’Aristote*. Genève: Entretiens de la Fondation Hardt, vol. XI, pp. 55-85.
- Aristóteles (2017) *Política*. Edición bilingüe y traducción de J. Marías y M. Araújo. Introducción y notas por J. Marías. Edición revisada por J. Abellán, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Bertola, E. (1988) “La dottrina morale di Pietro Abelardo”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 55, pp. 53-71.
- Bodéüs, R. (1983) *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d’Aristote*, Liège, Presses Universitaires de Liège.
- Brill, S. (2020) *Aristotle on the Concept of Shared Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Calabi, F. (1984) *La città dell’oikos. La politica di Aristotele*, Lucca, Maria Facini Pazzi.
- Cervantes, M. de (2015) *Don Quijote de la Mancha*. Edición de F. Rico, conmemorativa del IV Centenario de Cervantes, Madrid, RAE/ASALE.
- Cicerón (2013) *Tusculanae Disputationes*. Ed. M. Pohlenz, Berlin, De Gruyter.
- Coronel Ramos, M. A. (2021) “La construcción de identidades desde la Europa del Renacimiento”, *Euphrosyne*, 49, pp. 135-152.
- Coronel Ramos, M. A. (2019) “Las maravillas de la angelología medieval a principios de la modernidad: hacia una antropología nueva”, en Courcelles, D. de (ed.) *La raison du merveilleux à la fin du Moyen Âge et dans la première modernité. Textes et images*, Paris, Garnier, pp. 245-273.
- Coronel Ramos, M. A. (2018) “The People Who Occupied the Fallen Angels’ Chairs in Heaven: A Reiterated Idea in the Fifteenth Century, the Valencian Golden Age”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 95 (7), pp. 717-734.

Marco A. Coronel Ramos. Conócete a ti mismo: una máxima delfica al servicio de la ética y la política desde el renacimiento

- Courcelles, P. (1974) «*Connais-toi toi-même*», de Socrate à saint Bernard, Turnhout, Brepols, 3 vol.
- Crespo, M. I. (2017) “El hombre y el dios. Heráclito, Apolo y el conocimiento de sí”, en Magnavacca, S. / Cruz, M. I. / Soares, L. (eds.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 23-50.
- Doña Dafonte, C. (2011) “*Scite te ipsum*. La responsabilidad individual y los penitenciales del siglo XII”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 18, pp. 69-80.
- Enenkel, K. A. E. (2008) *Die Erfindung des Menschen. Die Autobiographik des frühneuzeitlichen Humanismus von Petrarca bis Lipsius*, Berlin/New York, Walter de Gruyter.
- Erasmus Roterodamo, D. (2011) *Les adages. Français-Latin*. Sous la direction de J.-C. Saladin, Paris, Belles Lettres, 5 vol.
- Fernández Santamaría, J. A. (1977) *The State, War, and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ficino, M. (2011) *Teologia platonica*. Testo latino a fronte. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di E. Vitale, Milano, Bompiani.
- Fromm, E. (2007) *El arte de amar*. Epílogo de R. Funk. Traducción española de N. Rosenblatt, Barcelona, Paidós.
- Guevara, A. de (2004) *Epístolas familiares*. Edición de E. Blanco, Madrid, Biblioteca Castro/Turner.
- Guevara, A. de (1997) *Menosprecio de corte y alabanza de aldea; Arte de marear*. Edición de A. Rallo, Madrid, Cátedra.
- Guevara, A. de (1994) *Obras Completas II: Relox de principes*. Edición de E. Blanco, Madrid, Biblioteca Castro/Turner.
- Hammer, D. (2014) *Roman Political Thought from Cicero to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ilgner, R. M. (ed.) (2001) Petrus Abaelardus. *Scito te ipsum*, Turnhout, Brepols.
- Jakubecki, N. (2022) “El *Scito te ipsum* de Pedro Abelardo frente al socratismo cristiano”, *Daimon*. <https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/4921> (consultado 01/08/2022).
- Juvenal (1992) *Persius and Juvenal Saturae*. Ed. W.V. Clausen, Oxford, Clarendon Press.
- Lenz, M. (2009) “Why Is Thought Linguistic? Ockham’s Two Conceptions of the Intellect”, en Perler, D. (ed.) *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology, 1250-1650*, Leiden/Boston, Brill, pp. 80-93.
- Manetti, G. (2018) *On Human Worth and Excellence*. Edición y traducción de B.P. Copenhaver, Harvard Mass., Harvard University Press.
- Marti, H. (ed.) (2012) *Nosce te ipsum ... animam tuam ... Deum Predigt 3 des Basilius Caesariensis in der Übersetzung des Rufinus*. Kritische Ausgabe des lateinischen Textes mit Einleitung, griechischer Fassung und deutscher Übersetzung, Berlin/Boston, Walter de Gruyter.

Marco A. Coronel Ramos. Conócete a ti mismo: una máxima délfica al servicio de la ética y la política desde el renacimiento

- Márquez Villanueva, F. (1999) *Menosprecio de corte y alabanza de aldea (Valladolid, 1539) y el tema áulico en la obra de Fray Antonio de Guevara*, Santander, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cantabria.
- Müller, G. (2017) “Porfirio y Estobeo. Sobre el cónocete a ti mismo”, en Magnavacca, S. / Cruz, M. I. / Soares, L. (eds.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 257-274.
- Nauta, L. (2009) “From an Outsider’s Point of View: Lorenzo Valla on the Soul”, en Perler, D. (ed.) *Transformations of the Soul: Aristotelian Psychology, 1250-1650*, Leiden/Boston, Brill, pp.146-169.
- Ovidio (1994²) *Amores, Medicamina Faciei Femineae, Ars Amatoria, Remedia Amoris*. Ed. E.J. Kenney, Oxford, Clarendon Press.
- Pico della Mirandola, G. (2022) *Oration*. Edición latina y traducción inglesa de B.P. Copenhaver, Harvard, Harvard University Press, pp. 80-139.
- Platón (1995) *Opera I: Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Ed. E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D. B. Robinson, J.C.G. Strachan, Oxford, Clarendon Press.
- Platón (1963a) *Opera II: Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I-II, Hippias, Amatores*. Ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press.
- Platón (1963b) *Opera III: Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior et Minus, Io, Menexenus*. Ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press.
- Platón (1963c) *Opera V: Minos, Leges, Epistulae, Definitiones, Spuria*. Ed. J. Burnet, Oxford, Clarendon Press.
- Plutarco (2017) *Tutti i moralia*. Prima traduzione italiana completa. Testo greco a fronte. Coordinamento di E. Lelli e G. Pisani, Milano, Bompiani
- Riesbeck, D. J. (2016) *Aristotle on Political Community*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rus Rufino, S. (2007) “Política e historia en Aristóteles”, *Historia y Política*, 17, pp. 175-204.
- Sagrada biblia*. Versión oficial de la Conferencia Episcopal Española (2014), Madrid, BAC.
- Schreiner, K. / Wenzel, E. (eds) (2012) *Hofkritik im Licht humanistischer Lebens- und Bildungsideale. Enea Silvio Piccolomini ‘De miseriis curialium’ (1444), ‘Über das Elend der Hofleute’ und Ulrichi de Hutten Equitis Germani ‘Aula Dialogus’ (1518), ‘Aula, eines deutschen Ritters Dialog über den Hof’*, Leiden/Boston, Brill.
- Segni, L. di (Inocencio III) (1955) *De miseria humane conditionis*. Edición e introducción de M. Maccarrone, Lucani, Thesauri Mundi.
- Solana Pujalte, J. / Carande, R. (eds.) (2020) *Erasmus de Róterdam: Coloquios*. Primera traducción completa de R. Carande, J. Grau Jiménez, J. Ledo, M. Madrid Castro, M. Rodríguez-Pantoja Márquez, F. Socas y J. Solana Pujalte, Zaragoza, Pórtico, 2 vol.

Marco A. Coronel Ramos. Conócete a ti mismo: una máxima délfica al servicio de la ética y la política desde el renacimiento

- Southern, R. W. (1997) *Scholastic Humanism and the Unification of Europe. I: Foundations*, Oxford, Blackwell.
- Struever, N. S. (1992) *Theory as Practice. Ethical Inquiry in the Renaissance*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- Sudduth, M. (2008) “Pico della Mirandola’s Philosophy of Religion”, en Dougherty, M.V. (ed.) *Giovanni Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 61-80.
- Sweenwy, E. (2016) “Abelard’s Christian Socratism”, en Bequette, J.P. (ed.) *A Companion to Medieval Christian Humanism. Essays on Principal Thinkers*, Leiden/Boston, Brill, pp. 101-121.
- Trott, A. M. (2013) *Aristotle on the Nature of Community*, New York, Cambridge University Press.
- Uršič, M. (2020) “Pico della Mirandola on the Dignity of Man and Some Contemporary Echoes of His Philosophy”, *Clotbo*, 2 (2), pp. 59-72
- Vives, J. L. (2005) *Los diálogos (Linguae Latinae exercitatio)*. Estudio introductorio, edición crítica y comentario de M.P. García Ruiz, Pamplona, EUNSA.
- Vives, J. L. (1782a) “Introductio ad sapientiam”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. II.
- Vives, J. L. (1782b) “De anima et vita”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*. Valentiae, Valentiae, Monfort, vol. III.
- Vives, J. L. (1783) “De subventionem pauperum sive de humanis necessitatibus”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. IV.
- Vives, J. L. (1784a) “De concordia et discordia in humano genere”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. V.
- Vives, J. L. (1784b) “In somnium Scipionis vigilia”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. V.
- Vives, J. L. (1788) “Epistolica”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. VII.
- Vives, J. L. (1790) “De veritate fidei Christianae”, en *Opera Omnia, distributa et ordinata a Gregorio Majansio*, Valentiae, Monfort, vol. VIII.