



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

El problema de la vida activa y la vida contemplativa en Petrarca y Bruni

Autor:

Perino, Alejo

Tutor:

Ciordia, Martín

2023

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Literatura.

Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Letras

El problema de la vida activa y la vida contemplativa en Petrarca y Bruni

Tesis presentada para optar al título de Doctor de la Universidad de Buenos Aires en el área Literatura

Alejo Perino

Director de tesis: Martín Ciordia

Buenos Aires, 2023

Agradecimientos

La escritura de esta tesis hubiera sido imposible sin la ayuda de Martín Ciordia. Su infinita paciencia, calidez humana y desproporcionada solidaridad a la hora de prestar ideas y libros me permitieron llevar a cabo este proyecto. Sus aportes, y los del resto de la cátedra de Literatura europea del Renacimiento, Nora Sforza, Mariana Sverlij, Paula Hoyos Hattori y Mariano Vilar fueron sumamente importantes. Por otro lado, no puedo dejar de mencionar a la Universidad de Buenos Aires, en la que cursé mis estudios de grado y posgrado de manera completamente gratuita. Agradezco infinitamente a mi familia, que soportó estoicamente mis inclinaciones egoistas hacia la literatura. En definitiva, el tema de esta tesis es ese.

Cuando dos textos, dos afirmaciones, dos ideas se oponen, esforzarse en conciliarlas más que en anular la una por medio de la otra; ver en ellas dos facetas diferentes, dos estados sucesivos del mismo hecho, una realidad convincente porque es compleja, humana porque es múltiple.

De alguna manera, toda vida narrada es ejemplar; se escribe para atacar o para defender un sistema del mundo, para definir un método que nos es propio. Y no es menos cierto que por la idealización o la destrucción deliberadas, por el detalle exagerado o prudentemente omitido, se descalifica toda biografía: el hombre así construido sustituye al hombre comprendido.

Marguerite Yourcenar, *Memorias de Adriano*

Índice

1. Introducción

- 1.1. La cuestión
- 1.2. Intelectuales en el Renacimiento: entre la vida activa y la vida contemplativa
- 1.3. El problema del sujeto
- 1.4. El ideal equilibrio entre *otium* y *negotium*
- 1.5. Jerarquización medieval: la vida contemplativa y la vida monástica
- 1.6. Estado de la cuestión:
 - 1.6.1. Sobre el humanismo
 - 1.6.2. Sobre el problema de la vida activa y la vida contemplativa en el Renacimiento
 - 1.6.3. Sobre la biografía y la autobiografía
 - 1.6.4. Sobre Petrarca
 - 1.6.5. Sobre Bruni
- 1.7. Marco teórico y metodología
- 1.8. Corpus y otras fuentes
 - 1.8.1. Textos de Francesco Petrarca
 - 1.8.2. Textos de Leonardo Bruni
 - 1.8.3. Otras fuentes citadas

2. Primera parte: De Petrarca a Bruni: panorama general

- 2.1. Petrarca y la idea de Edad Media
- 2.2. Transformaciones a principios del *Quattrocento*: el nacimiento del humanismo
- 2.3. Las críticas a Petrarca: la carta de Vergerio, la polémica Salutati-Bracciolini y los Diálogos a Pier Paolo Vergerio
- 2.4. Reelaboración de tópicos humanistas en las *Vite di Dante e del Petrarca*
- 2.5. Unidad del saber: el *De studiis et litteris*
- 2.6. Aspectos filosóficos: de Platón a Aristóteles
- 2.7. El nuevo programa educativo: vocación literaria y mandato paterno
- 2.8. Coluccio Salutati y la defensa de la vida activa
- 2.9. Tres aspectos de la defensa de la vida activa: anticlericalismo, defensa de las riquezas y elogio al matrimonio
- 2.10. El diálogo sobre los modos de vida: Pier Candido Decembrio, León Battista Alberti y Girolamo Aliotti

3. Segunda parte: El problema de la vida activa y la vida contemplativa

- 3.1. Vida activa y vida contemplativa en Petrarca
 - 3.1.1. Petrarca y la vida activa
 - 3.1.2. El *De otio religioso* y el antiaristotelismo
 - 3.1.3. El *De vita solitaria*: las tendencias naturales y la teoría de los grados de la virtud
 - 3.1.4. *Otium* y *negotium* en la biografía: el libro II del *De vita solitaria* y los *Rerum memorandarum libri*
 - 3.1.4.1. Valerio Máximo y los *Rerum memorandarum libri*
 - 3.1.4.2. El *De vita solitaria* II
 - 3.1.4.3. El equilibrio entre *otium* y *negotium* en los *Rerum Memorandarum libri*
 - 3.1.4.4. El elogio a Roberto de Anjou
 - 3.1.4.5. Los *Rerum memorandarum libri* en la producción del autor
 - 3.1.5. Francesco y Gerardo

3.1.6. El *Secretum* y la autobiografía

3.2. Vida activa y vida contemplativa en Bruni

3.2.1. La *Laudatio florentine urbis*: republicanismo y humanismo cívico

3.2.2. Los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*

3.2.2.1. El diálogo

3.2.2.2. La invectiva

3.2.2.3 El elogio

3.2.2.4. La recuperación de un género y la aplicación de un método

3.2.3. Primeras menciones del problema de la vida activa y la vida contemplativa

3.2.4. El *Isagogicon moralis disciplinae*

3.2.5. La defensa de las riquezas en la carta a Tommaso Cambiatiore

3.2.6. La polémica con Lauro Quirini

3.2.7. El problema de la biografía: Cicerón y Aristóteles

3.2.8. El equilibrio entre vida activa y vida contemplativa en las *Vite di Dante e del Petrarca*

3.2.9. El problema de la autobiografía: los *Commentaria*

3.2.10. La traducción y el *De interpretatione recta*

4. Conclusiones

5. Anexos

5.1. Carta de Bruni a Lauro Quirino (Ep. IX, 2)

5.2. Carta de Bruni a Tommaso Cambiatiore (Ep. V, 2)

5.3. Carta de Salutati a Pellegrino Zambecari (Ep. IX, 16)

5.4. Carta de Pier Paolo Vergerio – Respuesta de Cicerón a Petrarca

5.5. Diálogo de Pier Candido Decembrio *De vitae ignorantia*

6. Bibliografía

1. Introducción

1.1. La cuestión

Las expresiones "vida activa" y "vida contemplativa" designan dos modos de vida, que hoy podríamos rebautizar, a riesgo de simplificar, "la vida del político" y "la vida del intelectual". En ocasiones se ha planteado un acercamiento, o una complementariedad entre ambas, y en otras ocasiones se ha postulado una ruptura. Los que sostienen el acuerdo plantean que el estudio es necesario para ser un buen gobernante y que el sabio no puede desentenderse de la sociedad en la que vive y debe preocuparse del gobierno de los otros. En la presente tesis se analizarán los modos en que dos autores del Renacimiento, Francesco Petrarca y Leonardo Bruni, pensaron esa relación.

La vida teórica, tal como fue pensada por los primeros filósofos, establece una relación ambigua con la vida política. Es cierto que la filosofía, como cuidado de sí, se proponía como una preparación para el gobierno de los otros. Las perspectivas que tienden a ver la filosofía antigua como modos de vida, y no solamente como doctrinas teóricas, suelen remarcar su carácter eminentemente político (Hadot, 1998). Es decir que para los antiguos el estudio debía ser acompañado por determinadas prácticas tendientes a formar el carácter propio y que funcionaban también como preparación para la vida política. En palabras de Foucault: "No se puede gobernar a los otros, no se los puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo" (Foucault, 2001, p. 51). En la *República* de Platón esa relación es explícita, en la medida en que se propone un modelo de gobernante aplicado a la filosofía. A través de la alegoría de la caverna, Sócrates muestra cómo puede hacer el hombre para llegar al máximo conocimiento, el del Bien. Pero con la salida de la caverna no termina su camino, pues debe regresar a liberar a sus compañeros. Como afirma Santa Cruz (2017, p. 124) hay allí un problema: la posibilidad de conciliar la despreocupación por lo mundano propia del filósofo con las preocupaciones mundanas que acarrea el poder. Sócrates propone obligarlos a ejercer la autoridad, aunque también se plantea que al ser ya hombres justos no estarían obligados, sino que lo harían voluntariamente. En todo caso, como afirma más adelante la autora:

Hay [...] dos concepciones del filósofo, una práctica y una contemplativa. El conocimiento del filósofo no es sólo teórico – aunque tal conocimiento es superior y en él pasará la mayor parte de su tiempo- , sino que es

también práctico; pero no puede adquirir esa práctica de golpe, sino que, para completar su educación más alta, tiene antes que ejercitarse y convivir con actividades de índole práctica (p. 136)

En esa misma línea, tanto Platón como Aristóteles condenan al filósofo que no se compromete con un tipo de conocimiento útil, y dan los ejemplos de Tales y Anaxágoras (*Teeteto*, 174 AB; *EN*, VI, 7, 1141b) que pudieron conocer cosas extraordinarias, pero inútiles para el bien común.

Pero por otro lado, Sócrates también representa la figura ridícula de quien pierde por completo el realismo de la vida. Como dice Hadot (1998, p. 48) Sócrates no está en el mundo ni fuera del mundo. Es, por eso mismo, inclasificable, atópico. De allí que algunos análisis señalen, como lo hacía Santa Cruz, ese carácter doble de la filosofía. Blumenberg (2009) analiza el relato que Sócrates cuenta en el *Teeteto*, según el cual Tales de Mileto cayó en un pozo por observar las estrellas y fue humillado por una muchacha tracia que se rió de él. Según el autor, Platón relaciona el relato con los inicios de la filosofía porque quiere dar cuenta de que esa risa prefigura la condena a muerte de Sócrates. Para el autor, la fábula pone en escena la confrontación trágica entre teoría y mundo de la vida. Esa confrontación, que es mucho más clara en la famosa anécdota sobre Diógenes y Alejandro, tiene su continuidad en la escuela de los cínicos. Ya desde los comienzos de la filosofía puede observarse esa ambigüedad, o en todo caso, concepciones muy diferentes de la relación entre teoría y política.

La síntesis de vida activa y vida contemplativa se representa idealmente en la figura del rey filósofo, que puede combinar ambas tendencias. En cambio, suelen ser desestimadas las figuras del gobernante que desprecia las letras y la del sabio que se aparta de la vida comunitaria. Sin embargo, esta última vía adquiere una connotación positiva cuando se toma a la filosofía como un camino personal virtuoso frente a una sociedad que se considera corrupta, ya porque está dominada por el vicio, ya porque está gobernada por un tirano. Es por eso que esa síntesis se convierte en un ideal muy difícil de conseguir.

Esa escisión entre teoría y praxis tiene su continuidad en la filosofía moderna. En ese sentido vale la pena recordar la famosísima tesis XI sobre Feuerbach: “Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo” (Marx, 2015, p. 109) Grüner (2006) señala que para Marx “la transformación del mundo es la condición de una interpretación correcta y objetiva, y a su vez la interpretación es ya una transformación de la realidad” (p. 108) Lo que ocurre es que el pensamiento hegemónico ha ocultado esa unidad profunda y ha separado esos momentos para legitimar el universo teórico de la pura interpretación como patrimonio del amo y el universo práctico como patrimonio del esclavo. De esa manera interpretan Adorno y Horkheimer (1997) el mito de Ulises y las sirenas, en el que el amo Ulises puede interpretar pero no actuar, y los esclavos marineros pueden actuar pero no interpretar. No es nuestra intención agotar la cuestión en estas breves palabras, sino señalar la continuidad de una preocupación que forma parte del quehacer intelectual y que al mismo tiempo define sus prácticas. La pregunta sobre la *praxis* del sabio está

asociada también a la utilidad del conocimiento al que se dedica. Si se dedica a la pura contemplación produce un tipo de conocimiento que solo es útil para sí mismo. De esa tendencia del sabio a estudiar solo aquello que sacia su curiosidad surge el debate sobre la necesidad de una finalidad práctica y ostensible del conocimiento.

Ese es un aspecto del asunto. El problema expresa una reflexión sobre el rol de los intelectuales y la función social del conocimiento, a la vez que plantea una escisión entre dos aspectos fundamentales de la vida humana: la relación con el otro y la búsqueda de conocimiento. Pero desde otro enfoque, el tema adquiere un carácter individual, en donde la pregunta sería ¿cuál es el modo de vida que conduce a la felicidad? A partir de esa pregunta, el foco no estará puesto en la dicotomía activo-contemplativo, sino en el concepto de *vida*. Es evidente que en las expresiones vida activa y vida contemplativa, *vida* no hace alusión a la vida biológica, sino a un hábito o práctica que es fruto de la elección del sujeto.¹ Ahora, esa decisión ¿se toma una sola vez y es para siempre? ¿Hay una unidad de la vida? Según una posición muy difundida, a menudo atribuida a los estoicos, es necesario que haya constancia en esa decisión, y por eso mismo, deben evitarse las distracciones. Solo de esa manera se consigue la felicidad. Si ello es así, esa decisión es la más importante de nuestras vidas y debe ser tomada luego de una seria reflexión. Sin embargo, no es posible comprenderse a sí mismo como una totalidad. La tradición intelectual que consideraremos en esta tesis, es decir el humanismo del Renacimiento, valoraba la variedad por sobre la uniformidad. Cualquier tratado de educación de la época destaca las posibilidades de una formación amplia, desde lo físico y alimenticio, hasta los grandes temas de filosofía.² De allí deriva esa representación conocida del hombre del Renacimiento como un habilidoso en diversos campos. De allí también que Nollac (1965) considere como un rasgo moderno que Petrarca haya sido aficionado a la jardinería.

Ahora, en la medida en que ese ideal comienza a imponerse, la pregunta por los modos de vida pierde sentido, ya que la mejor forma de vida será la que convenga a la personalidad y el carácter de cada uno. Y más aún cuando las mayores virtudes que se destacan desde el *Momo* de Alberti hasta *El Cortesano* de Castiglione son la capacidad de adaptación y la posibilidad de disimular los propios sentimientos. Más todavía cuando el crecimiento de las ciudades y las aún incipientes formas de movilidad social conviertan en obsoleta una vieja división en dos formas de vida, cuando la realidad empiece a ofrecer múltiples modos de transitar por este mundo. Y más todavía cuando las diferentes ramas del protestantismo consideren poco relevantes las acciones y el modo de vida elegido por el hombre en este mundo para obtener la gracia de Dios.³ Es decir que podemos afirmar sin temor que el

1 Sobre el concepto de “vida”, Ricoeur (1996) plantea: “El término “vida” designa a todo el hombre por oposición a las prácticas fragmentadas. Así, Aristóteles- ¡otra vez él!- preguntaba si hay un ergon- una función-, una tarea para el hombre en cuanto tal, como hay una tarea para el músico, para el médico, para el arquitecto... Tomado como término singular, la palabra “vida” recibe la dimensión apreciativa, valoradora, del ergon que califica al hombre en cuanto tal. Este ergon es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular” (p. 183).

2 Algunos de esos tratados son el *De ingenuis moribus* de Vergerio, el *De studiis et litteris* de Bruni, el *De liberorum educatione* de Piccolomini, y el *De ordine docendi et studendi* de Guarino.

3 Según Max Weber (2001) la Reforma protestante impulsó el desarrollo del capitalismo. Por un lado, Weber considera que Lutero propone un nuevo concepto de profesión, como cumplimiento de un deber elevado, complementado con

debate entre vida activa y vida contemplativa no concuerda con la imagen que tenemos del Renacimiento. Tomemos brevemente un ejemplo. En *Love's Labour's Lost* de Shakespeare el rey de Navarra les propone a tres nobles de su séquito seguir una vida de estudio por tres años, que incluye comer una vez por día, dormir tres horas por la noche y no tener ningún trato con mujeres. Por supuesto el proyecto sale mal y la gracia está en que desde el principio no quedan claros los motivos de tal sacrificio. Para dedicarse al estudio no hace falta suspender completamente cualquier otro aspecto de la vida. Además de ser una parodia de la vida monástica, es un cuestionamiento a la aplicación de normas sin tener en cuenta la naturaleza ni el contexto.

Algo similar puede decirse de Montaigne. Su ensayo "De la soledad" abre con un rechazo de la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa: "Prescindamos de la muy prolija comparación de la vida solitaria con la activa" (Montaigne, 1984, p. 177).⁴ En efecto, el resto del ensayo no se propone avanzar en una u otra dirección, sino postular que la elección debe adecuarse al carácter de cada uno. Y en el caso del propio Montaigne la elección implica conservar los placeres del cuerpo y disfrutar de los libros placenteros y fáciles, siempre que esa afición no le quite salud y alegría. No comparte la opinión de Plinio el joven, que aconsejaba rechazar por completo los trabajos manuales, ni la de Cicerón, que buscaba alcanzar la vida inmortal a través de sus escritos. En cambio rescata a Epicuro y Séneca, que aconsejaban un retiro interno. Es evidente que Montaigne se aparta de las opciones rígidas.

Se podría decir que para la época de Shakespeare y Montaigne el debate está terminado, no porque se haya decidido para un lado o para el otro, sino porque entra en crisis el mismo concepto de "modo de vida", como un firme y constante camino sin desvíos. Como afirma José Luis Romero:

Se trata también del hombre que hace su propia aventura en el seno de la sociedad, el que inventa sus relaciones con sus semejantes, el que crea un nuevo sistema moral, como lo es sustraerse a las formas tradicionales de normatividad y crear una nueva, cuyo testimonio más significativo es la astucia (Romero, 1999, p. 94).

Sin embargo, en el período que trabajamos, los inicios del Renacimiento, esa concepción del sujeto no es tan clara. Los primeros humanistas del Renacimiento heredaron de la Edad Media un vocabulario específico para hablar del tema. Heredaron también un modelo biográfico, la hagiografía, que apuntaba a la imitación de modelos, y en la que cada episodio de una vida se comprendía como parte de un relato lineal y coherente. Es por esa centralidad del concepto de "vida" que no será posible comprender la dicotomía activo-contemplativo sin abordar también el modo en que nuestros autores entendieron su propia vida y la de los demás, es decir a partir de un análisis de sus textos biográficos y autobiográficos.

un cuestionamiento a la vida monástica. La concepción de *sola fide*, es decir la idea de que solo la fe es necesaria para obtener la gracia de Dios, y no las acciones, acuerda con la postura de que "todas las profesiones lícitas valen realmente lo mismo ante Dios" (p. 93)

⁴ Laissons à part cette longue comparaison de la vie solitaire à l'active (Montaigne, 1965, p. 344).

Esta tesis se compone de dos partes. En la primera parte se ofrecerá un panorama general sobre Petrarca y Bruní, así como de otros autores de la época. En la segunda parte nos enfocaremos más detenidamente en la cuestión de la vida contemplativa y la vida activa en la obra de Petrarca y Bruní.

Por último, presentamos un Anexo con cinco traducciones originales: dos de Bruní, una de Salutati, una de Vergerio, y una última de Decembrio.

1.2. Intelectuales en el Renacimiento: entre la vida activa y la vida contemplativa

Como veremos, la cuestión adquiere un tono particular durante el Renacimiento, sobre todo cuando surge un nuevo modelo de sabio: el humanista ¿Por qué representa un problema importante para ellos? Fundamentalmente porque la actividad del intelectual laico no podía incorporarse completamente ni a la vida activa ni a la vida contemplativa. Como heredero de la retórica clásica, el humanista estaba estrechamente ligado a la vida activa, y en particular al estudio del derecho. Al mismo tiempo, la actividad intelectual, el estudio, el *otium*, se encontraba más cerca de la vida contemplativa. Pero este último concepto había incorporado connotaciones religiosas muy fuertes durante la Edad Media. Es por eso que dentro de las opciones disponibles, el humanista se enfrentaba a un problema que impactaba directamente en su forma de vida. La pregunta sobre cómo ganarse la vida dedicándose a las letras clásicas está muy presente. Muchos de ellos eran hijos de notarios y abogados en una época en que el ascenso social no era moneda corriente. En ese sentido, Petrarca marcó un camino, ya que partiendo de orígenes no tan ilustres llegó a ser uno de los hombres más conocidos de Europa. En cambio, Boccaccio, su contemporáneo y amigo, vivió grandes penurias para conseguir un patrón (Blanco, 2005, pp. 120-122). Esa era una de las formas más comunes para poder dedicarse a los estudios. Las otras dos eran actividades relacionadas con las habilidades retóricas: el cargo de secretario apostólico y el de canciller de las comunas. Esos cargos tenían importantes ventajas: por un lado, dejaban algún tiempo libre para el estudio, y por el otro, permitían conservar la condición de laico. Las universidades todavía no eran un espacio propicio para los humanistas, por un rechazo mutuo. Para las universidades, el estudio de la gramática y la poesía era simplemente propedéutico para las grandes carreras de teología, medicina y derecho. Por su parte, los humanistas rechazaban el latín escolástico y proponían un retorno a las raíces clásicas.⁵ Mucho se ha escrito sobre esas disputas sobre las que volveré más adelante.

⁵ Las universidades comienzan a contratar humanistas alrededor de 1425. Giovanni Aurispa empezó a enseñar griego en Bolonia en 1424-25. En los siguientes años, la misma universidad incorporó a Gasparino Barzizza y Francesco Filelfo. En 1430 Beccadelli comienza a enseñar retórica en la Universidad de Pavía y luego es reemplazado por Lorenzo Valla. Filelfo también enseñó retórica y poesía en la Universidad de Florencia, donde se sumó Carlo Marsuppini en 1431 y, en 1438-39, George de Trebizonda, pero solo a partir de mitad de siglo los humanistas comenzaron a obtener puestos importantes en Florencia, Bolonia, Roma y Ferrara (Grendler, 2002, pp. 209-214)

Podemos entender entonces por qué se propone una suerte de síntesis entre vida activa y vida contemplativa. Los humanistas necesitaban de la vida activa para sobrevivir, pero a la vez lo hacían a través de un trabajo intelectual. Necesitaban también ofrecer una ideología a sus protectores para que estos pudieran justificar su propio modo de vida, dedicado a la búsqueda y conservación del poder. De allí que la defensa de la vida activa estuviera siempre ligada a otras defensas, por ejemplo de las riquezas o del matrimonio.⁶

Sin embargo, en el período que trabajaremos, es decir aproximadamente el siglo que va desde la coronación de Petrarca en 1341 a la muerte de Bruni en 1444, no hay ningún texto importante dedicado al tema en el seno del incipiente humanismo. Pero sí hay muchas afirmaciones aisladas y algunos diálogos. El primero de ellos es probablemente el *Dragmaologia de elegibili vite genere* de Giovanni Conversini da Ravenna de 1404. A ese género pertenece el *De vitae ignorantia* de Decembrio, del que presentamos una traducción en Anexo. Mencionaremos también el *De optimo vitae genere*, escrito en 1439 por Girolamo Aliotti, clérigo discípulo de Traversari. Este texto consiste en una discusión entre un laico (que es excluido del debate por encontrarse alcoholizado), un sacerdote secular, un fraile y un monje. Si bien la conclusión final es que la vida monástica es la óptima, la propia experiencia narrada por el personaje que representa al autor es demostración de un conflicto irresoluble:

Suspiraba por haber dejado los estudios de filosofía, que por aquel tiempo mi coetáneo ardientemente llevaba a cabo.⁷ Acudía a mi memoria el dulce apetito por los libros, innato en cada uno de los hombres e introducido por la naturaleza, así como la descuidada camaradería con familiares y amigos.⁸

El placer vinculado a los estudios de filosofía y a la vida social no era compatible con la vida de un monje. La cita es significativa porque revela uno de los ejes más importantes de esta investigación: la discusión sobre la vida religiosa, en particular la vida monástica y su oposición con la vida civil. Ese es uno de los ejes principales del debate: la vida activa es la vida del laico, mientras que la vida contemplativa es la vida religiosa. Raramente los humanistas utilizaban la expresión *vita contemplativa* para referirse al estudio de los clásicos. Para ello reservaban el término más clásico de *otium*. Es decir que, como veremos, cuando Salutati, Bruni, Vergerio o Valla realizaban una defensa de la vida activa, defendían la vida elegida por banqueros, comerciantes, abogados, príncipes, e incluso obispos y

6 Francisco Rico (2002) describe con justeza la finalidad práctica del pensamiento de los humanistas: “Por definición, el escolasticismo era un paradigma científico que ni toleraba aficionados ni se prestaba a entrar en la vida diaria. El gran reproche que le hacía ya Petrarca era ser estéril, quedarse en datos y especulaciones sin consecuencias prácticas, mientras a él le importaba que el saber cristalizara “in actum”. La escolástica podía ocasionalmente prestar una metafísica a la lírica amorosa o brindar ciertas líneas de fuerza a un poema, incluso a un poema genial. Pero claro está que *a tavola* no se podía ser escolástico como Niccoli era *antico*. O, en cualquier caso, a nadie se le ocurrió asociar el escolasticismo a todo un modo de vida tan atractivo para la mayoría como el de Niccoli (p. 49) Y más adelante: “El humanismo venía a dar a la elite una de las pocas cosas que podía acrecentar la distinción, el género superior de vida que eran propios de su rango: una cultura íntegra y, sin embargo, enormemente flexible” (p. 50)

7 Se refiere seguramente a Leonardo Bruni, quien nació en Arezzo como Aliotti.

8 *Suspirabam ad relicta studia philosophiae, quae nescio an quisquam coetaneus meus per illadd tempora ardentius expetisset. Succurebat memoriae dulcis liberorum appetitus, singulis hominibus a natura inditus atque innatus, tum parentum et carorum neglecta consortia* (Aliotti, 2012, p. 473)

cardenales, frente a la vida contemplativa de monjes, pero sobre todo de los frailes dominicos y franciscanos. Hay en todos esos textos una intencionalidad polémica y crítica, que será muy evidente en el elogio de la vida activa que realiza Maquiavelo.⁹

Pero quizás el diálogo del Renacimiento más conocido sobre el tema es el *De vita contemplativa et activa* de Landino. El equilibrio que busca este autor puede percibirse en los personajes que utiliza. Defiende la vida activa el activo más contemplativo de todos: Lorenzo de Médici. Lo enfrenta León Battista Alberti, el más activo de los contemplativos. El texto pertenece ya a otra situación histórica, determinada por la influencia de la Academia platónica florentina, liderada intelectualmente por Marsilio Ficino y políticamente por Lorenzo de Médici. En esa época ya se encontraba afianzado el humanismo, y como dice Magnavacca (2000):

los humanistas afrontaban el compromiso de ser no políticos activos sino intelectuales integrados en el poder y organizadores de consenso; de ahí que se procurara tanto el relanzamiento de un modelo de "consejero del príncipe" como la revisión del concepto mismo de cultura (p. 28).

Es cierto que ese modelo de sabio ya existía en época de Petrarca, pero, como podremos observar a través de Dotti (2001), había también una búsqueda de autonomía intelectual. En ocasiones se ha exagerado esa libertad y se ha señalado el carácter itinerante de los primeros humanistas. En nuestro caso, los dos autores centrales de esta tesis, Petrarca y Bruni, consiguieron una relativa libertad a partir del enorme prestigio que lograron y de una autonomía económica que les permitía no seguir siempre las directivas de un patrón. Consideramos por lo expuesto que el texto de Landino debe quedar fuera de nuestra investigación. El carácter polémico de los textos que tendremos ocasión de analizar no es compatible con la conclusión de Landino que busca armonizar ambas formas de vida, siguiendo el esquema medieval según el cual la vida contemplativa ocupa un lugar superior.

En relación a ese carácter polémico de los textos, consideramos que ello se debe a que durante los últimos años del siglo XIV y los inicios del siglo XV se produce la emergencia de lo que, en términos de Bourdieu (2002), llamamos un "campo intelectual". Ya Clémence Revest (2013) ha utilizado este concepto para analizar el surgimiento del humanismo en Florencia y otras ciudades de

⁹ En un célebre pasaje de los *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, Maquiavelo critica la tendencia hacia la vida contemplativa del cristianismo y elogia la religión activa de los paganos: "La religione antica, oltre a di questo, non beatificava se non uomini pieni di mondana gloria; come erano capitani di eserciti e principi di republiche. La nostra religione ha glorificato più gli uomini umili e contemplativi, che gli attivi. Ha dipoi posto il sommo bene nella umiltà, abiezione, e nel dispregio delle cose umane: quell'altra lo poneva nella grandezza dello animo, nella fortezza del corpo, ed in tutte le altre cose atte a fare gli uomini fortissimi. E se la religione nostra richiede che tu abbi in te fortezza, vuole che tu sia atto a patire più che a fare una cosa forte. Questo modo di vivere, adunque, pare che abbi renduto il mondo debole, e datolo in preda agli uomini scelerati" (Maquiavelo, 2003, p. 81) [Además, la religión antigua no beatificaba sino a los hombres llenos de gloria mundana, como eran los capitanes de ejércitos y los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas aptas a hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas apto para padecer más que para hacer algo fuerte. Este modo de vivir parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa a los hombres malvados que lo pueden manejar fácilmente (Maquiavelo, 2004, p. 216)]

Italia. Para describir ese campo utilizaremos el concepto de "zona de tensión dialógica", que desarrollaremos más adelante. Durante esos primeros años del siglo se genera una red de contactos que permite la circulación de textos e ideas, y que establece criterios de pertenencia y consagración. Esos textos que circulaban no eran solamente copias de los clásicos, sino de los mismos humanistas, que eran tomados como modelos a imitar. Revest (p. 441) cita como ejemplo el caso de Lorenzo Falier que, en una carta de 1409, le pide a Ognibene Scola copias de las cartas de Brunetti. Para pertenecer a esa red selecta había que entrar en contacto con alguno de ellos, enviándole una nueva traducción, una carta escrita en un elegante latín, o incluso alguna crítica que diera lugar a una polémica. Los más importantes príncipes y cardenales formaban parte de esa red, a menudo como destinatarios de los textos. Entre 1404-1405, Brunetti traduce el *Fedón* de Platón y se lo dedica al papa Inocencio VII. Ese gesto jerarquiza a los clásicos paganos de una manera inédita e inaugura un modelo de consagración de los intelectuales a través de la traducción. Ahora bien, esos vínculos directos con el poder parecen contradecir la misma idea de "campo", tal como la define Bourdieu. No había, por supuesto, una búsqueda de autonomía absoluta respecto de las esferas políticas y religiosas. Tampoco tenían los humanistas un concepto de literatura independiente de la filosofía y de otros campos del saber. Existía, sí, la pretensión de autonomía de los estudios clásicos respecto del marco ideológico que imponía la religión cristiana. Celenza habla de "pragmatic secularism" (2018, p. 85), Pellegrini (2012, pp. 267-276) de una *libertas philosophandi* que apela directamente al individuo sin el filtro de la teología. En ese sentido, tendremos ocasión de pensar cómo la defensa de la vida activa está relacionada con la constitución del campo de los *studia humanitatis*.

En las páginas que siguen tomamos como una unidad el período que va de Petrarca a Brunetti. En ello, seguimos a Fubini (1990) y a Pellegrini (2012), quienes consideran la obra de Petrarca en línea con los humanistas de inicios del *Quattrocento*. Hemos decidido por eso ser cautos en la utilización del concepto "humanismo cívico" acuñado por Baron (1955), que tiende a resaltar diferencias muy profundas entre ambos autores. De esta manera hacemos nuestras algunas de las importantes críticas que se han realizado a ese enfoque (Hankins, 1995; Seigel, 1966; Skinner, 2014; Witt, 1996). A pesar de ello, se resaltarán muchas diferencias entre el humanismo del *Trecento* y el *Quattrocento*. Para tener un panorama más amplio de esos cambios, se han incorporado textos de otros humanistas.

1.3. El problema del Sujeto

Suele asociarse el tema de la vida activa y la vida contemplativa con el problema del sujeto. No es difícil saber por qué. El problema de los *genera vivendi* pone el foco en el sujeto como garante de una decisión voluntaria. A su vez, el problema del sujeto está asociado con el pasaje de la Edad Media a la

Modernidad, esquema en el que el Renacimiento tiene a menudo un lugar problemático, como otoño de la Edad Media y como anuncio de lo que vendrá.

En páginas ya clásicas, Hannah Arendt (2005) afirmaba que el cristianismo había conseguido invertir la jerarquía, al ubicar a la vida contemplativa sobre la vida activa. Para explicar esa inversión, Arendt habla de tres tipos de actividades que para los antiguos griegos eran bien diferentes: la labor, el trabajo y la acción. La primera está relacionada con el ciclo de la vida, es aquello necesario para la subsistencia. En el ejemplo que da la propia autora, la labor del panadero que toma el rol de *animal laborans*, desaparece y se integra en el momento mismo del consumo del pan. El *animal laborans* es esclavo de las necesidades. En cambio, el trabajo que realiza el *homo faber*, una mesa por ejemplo, perdura en el tiempo y comienza a conformar la cultura del hombre. La vida del hombre se estabiliza y deja de estar sometida al cambio constante. Pero el *homo faber* cae presa de la instrumentalidad. La libertad se localiza exclusivamente en la esfera política, donde el hombre, a través de la acción y la palabra, construye lo propio en vínculo con sus semejantes. Según Arendt, durante la Edad Media, el cristianismo unificó esas tres formas en una sola, que pasó a denominarse *vita activa*, y que está más cerca de la *askholia* (inquietud), definida en contraposición a la absoluta quietud contemplativa, que al *Bios politikos*. De esta manera se rebaja la acción política y se la pone en paralelo con la vida familiar y la fabricación, que para los griegos constituían formas menores de la condición humana. La Edad Moderna vendría a invertir la relación entre vida activa y vida contemplativa, pero de ninguna manera a reponer el ideal de los griegos. La reivindicación de la vida activa condujo a un triunfo del *homo faber* limitado por la idea de la sacralidad de la vida impuesta por el cristianismo. Es decir que la “Modernidad” a pesar de invertir la jerarquía no reestablece el *Bios politikos*.

Agnes Heller (1994), desde el marxismo, considera que la pregunta por los *genera vivendi* es la manifestación de un nuevo modelo de hombre que responde a una sociedad dinámica. La aparición de un sistema plural de valores morales condujo a la disolución del sistema unitario de valores de la Edad Media. Ello fue acompañado por un proceso de secularización que no debe entenderse como irreligiosidad, sino como la separación de tres cuestiones: la fe en la misión de la iglesia, la aceptación de la jerarquía eclesiástica y la devoción religiosa. A su vez, la religión había tomado un valor exclusivo de explicación del mundo y había perdido su contenido ético. Es decir que se vivía según un ateísmo práctico. Por eso, se volvió evidente que el hombre creaba su propia vida y mundo. La aparición del sujeto dinámico posibilitó la convivencia de distintas escuelas filosóficas que daban respuestas a esos cambios. El hombre no solo podía decidir qué ser, sino que además podía cambiar de idea en el camino, podía evolucionar. A nivel social eso quería decir que frente a la sociedad estática del feudalismo, el incipiente capitalismo permitía la movilidad social.

Ambos análisis parten de visiones completamente diferentes porque responden a marcos teóricos antagónicos. La visión de Arendt es complementaria con la perspectiva heideggeriana según la cual la historia de Occidente es la historia del olvido del Ser, y Heller, discípula de Lukács, entiende la

cultura del Renacimiento como el correlato de transformaciones sociales profundas. Sin embargo, ambas coinciden en su valoración positiva de la Modernidad respecto de la Edad Media.

En ese último sentido, no son muy diferentes las tesis de Foucault. En *Hermenéutica del Sujeto* Foucault afirma que hasta Descartes la filosofía está unida a la espiritualidad, ya que para acceder a la verdad el sujeto debe realizar una transformación interna. Foucault encuentra el desarrollo del sujeto en el lema delfico “conócete a ti mismo” tal como aparece en el *Alcibiades* platónico. Analiza también la continuidad de ese discurso en lo que llama la filosofía helenística del siglo I y II d. C. En sus *Cuestiones naturales*, Séneca propone una “liberación que permite que sin quitar jamás los ojos de encima del mundo al que pertenecemos, ganemos las regiones más elevadas del mundo. Llegamos al punto desde el que el propio Dios ve el mundo, vemos el mundo al cual pertenecemos, y por consiguiente podemos vernos a nosotros mismo en él” (Foucault, 2000, p. 268). Foucault opone ese tipo de ascenso al del neoplatonismo y cristianismo que según él anulan al sujeto. El cristianismo reemplaza el conocimiento de sí por una exégesis de sí que busca la purificación a través del autoconocimiento. La diferencia está en que ese autoconocimiento implica necesariamente un abandono de este mundo. En *Seguridad, territorio, población* Foucault también diferencia la *apatheia* del epicureísmo y estoicismo de la ascesis cristiana. La purificación de las pasiones era para los griegos y romanos una forma de liberación. Las pasiones nos vuelven esclavos de ellas y por eso hay que combatir las. Para el cristianismo, en cambio, no se renuncia solamente a las pasiones sino también a la voluntad (Foucault, 2006, p. 212). Ahora, lo que Foucault afirma sobre el comienzo de la Edad Media también aparece en el otro extremo temporal, es decir el Renacimiento. En *Las palabras y las cosas*, el hombre del Renacimiento es un reflejo del macrocosmos en el eterno ciclo de las semejanzas. La *episteme* clásica solo emerge en el siglo XVII. Parece justa la crítica de de Libera (2020) respecto a que Foucault se saltea la Edad Media (p. 247). Habría un último momento del sujeto en lo que Foucault llama filosofía de los siglos I y II y que expone a través de la obra de Séneca. De Libera parte de criticar a Foucault porque utiliza la frase “cuestión del sujeto” para hablar de cosas muy diferentes. Siguiendo a Skinner, lo acusa de anacrónico. Si hay una “aparición del sujeto” en la Modernidad esta tiene más que ver con el rechazo de las mediaciones y la constitución del sujeto religioso. Frente a la jerarquía burocrática del orden de Dionisio Areopagita, la Edad Media también pensó otra forma de vincularse con lo divino mucho más directa:

Lo que caracteriza en cierto momento al mundo medieval es la conmoción de fondo que introduce en el universo dionisiano lo que Étienne Gilson ha llamado la “metafísica agustiniana de la conversión”. Dos grandes ideas se enfrentan y se parasitan en la Edad Media, o más bien una parasita a la otra: la conversión parasita a la jerarquía. ¿Qué quiere decir esto? Que Agustín ha introducido, si uno puede hablar así, un virus en la jerarquía, que la ha conmocionado de manera completa para los medievales (De Libera, 2020, p. 24)

De Libera encuentra la recuperación de esa “metafísica de la conversión” en los maestros de la Facultad de Artes de París a fines del siglo XIII, pero sobre todo en Meister Eckhart y en los “Hermanos y hermanas del libre espíritu”, ya en el XIV. La *conversio* es la ley del ser más y no reconoce otro superior que Dios. En palabras de De Libera “la conversión puentea la jerarquía”. Esto tiene consecuencias políticas claras y el autor lo ilustra a través de lo que llama “principio de la inmediatez causal del primero”. Según este principio, el Dios supremo está en una proximidad igual de todo y a la vez puede prescindir de los intermediarios. Pero quien quiere remontar desde el extremo inferior de la escala debe respetar el orden jerárquico burocrático. Romper ese principio equivale a cuestionar el orden político y teológico que se ejercía en la Edad Media (pp. 27-28)

Con De Libera es posible afirmar que si hay un cambio en el Renacimiento respecto de la concepción del sujeto, este no puede comprenderse mediante la simple recuperación de modelos antiguos, sino a través del desarrollo de tendencias en pugna durante la Edad Media. La oposición entre ascensión y conversión resulta significativa a la hora de analizar el tópico de la vida activa y la vida contemplativa, ya que cada una responde a las dos formas de comprender la oposición de vidas: como pasos sucesivos o como modos alternativos.

Otro importante autor que debemos considerar en este apartado es Alasdair MacIntyre (2004). Según este autor, hay un quiebre entre el sujeto clásico aristotélico, que constituye su vida en relación a un fin o *telos*, y el yo emotivista que surge en la Modernidad. El emotivismo plantea que no existen criterios objetivos para decidir sobre cuestiones morales y supone que las diferencias en este plano son solamente divergencias de preferencias o sentimientos. Si bien MacIntyre no da precisiones sobre el momento histórico en que se produce ese quiebre, incluye a toda la filosofía moderna, desde Kant a Nietzsche, en una misma tradición que ha perdido la comprensión de los conceptos éticos aristotélicos. Desde su punto de vista, hay tres elementos que conformaban esa visión de la vida del hombre. En primer lugar, una concepción de virtud como excelencia en la realización de determinadas prácticas; en segundo lugar, un orden narrativo de la vida humana; y en tercer lugar, la adscripción de esa vida a una tradición moral.¹⁰ El segundo aspecto es sumamente importante porque en la medida en que hay un orden narrativo, hay también una responsabilidad-explicabilidad del yo (Veremos que Ricoeur vuelve sobre esta cuestión al hablar de la palabra dada). El orden narrativo permite pensar la vida como una búsqueda orientada a través de las virtudes. El tercer aspecto vincula la vida individual con la social. Para poder perseguir la vida buena, el hombre debe pensarse como hijo de alguien, o ciudadano de una ciudad o miembro de una profesión. MacIntyre sostiene que hubo un proceso histórico en el que la comprensión de la unidad narrativa de la vida quedó marginada a la vida privada. El autor no se refiere a la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa, pero parece evidente que la concepción

¹⁰ MacIntyre define las prácticas como actividades humanas cooperativas y a las virtudes como habilidades cuyo ejercicio permite obtener los bienes internos a esas prácticas.

teleológica de la vida concuerda con una visión de lo activo y lo contemplativo como pasos que respetan un orden. En cambio, el sujeto emotivista considera que ambos son caminos posibles.

De todos estos planteos, solamente Arendt considera nuestro asunto como un problema central en la emergencia del sujeto moderno. Por ello, debemos abordar los textos teniendo en cuenta sus hipótesis respecto a la revalorización de la vida activa. Desde ya, adelantamos que esas hipótesis se corroboran en los textos. Petrarca intenta una defensa de la vida activa. Salutati y Bruni la llevan a un nivel superior. Pero en todos ellos la argumentación adquiere formas tan diversas que no podrá hablarse de una misma postura.

1.4. El ideal equilibrio entre *otium* y *negotium*

El problema de la vida activa y la vida contemplativa en el Renacimiento suele ser abordado desde una perspectiva que plantea una ruptura entre la Edad Media contemplativa y la Modernidad activa. Es decir, dado un autor, se toman las citas correspondientes a la defensa de la vida activa, las que postulan la preeminencia de la vida contemplativa y luego se concluye sobre la preferencia de ese autor sobre uno u otro tipo de vida. Si resulta favorable a la primera, se postula la Modernidad del autor, si en cambio se encuentran más simpatías contemplativas se lo vincula con la tradición medieval. La postura inicial de Hans Baron (1955, p. 90) sigue ese esquema, según el cual Francesco Petrarca prefería la vida contemplativa y por lo tanto era deudor del monasticismo medieval, Coluccio Salutati oficiaba un rol mediador en tanto su postura sobre el tema era ambigua, y finalmente la generación de Leonardo Bruni terminaba de establecer la fortuna de la vida activa y la caída de la concepción medieval.

Otras posturas como la de Ronald Witt cuestionan a Baron por proponer un salto demasiado abrupto a principios del *Quattrocento*. Sin embargo, cuando aborda el problema de la vida activa y la vida contemplativa, Witt (2000, p. 11) plantea que el surgimiento del humanismo como tradición intelectual está íntimamente ligado a la poesía y la gramática, es decir a la vida contemplativa. Solo a principios del siglo XV, el humanismo se apropia del estudio de la retórica, que es el área del saber más cercana a la vida activa. Witt sostiene en el fondo la misma tesis de Baron con otros argumentos. En abordajes que responden a la historia de la filosofía nos encontramos con tesis similares. Ahora bien, en pocos de estos análisis se complejiza en el significado que tienen los conceptos *vita activa* y *vita contemplativa* en la literatura de la época.

El problema de la vida activa y la vida contemplativa es un tópico filosófico-literario que nace con la filosofía misma en la antigua Grecia. Desde sus inicios, está relacionado con el enfrentamiento entre la retórica y la filosofía y expresa uno de los núcleos de las polémicas de Platón con los sofistas. Si bien son muchos los textos en donde se hace referencia al problema, las formulaciones más conocidas

se encuentran en la *República* de Platón y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.¹¹ Allí se describen brevemente tres tipos de vida, la que busca los placeres y las riquezas, la que busca los honores y la que busca la verdad. Esta última se relaciona con la *theoria*, término que etimológicamente se desprende de la observación de rituales religiosos y que metafóricamente significa la contemplación de verdades. Platón considera que ese ascenso es requisito para la formación de los gobernantes. En Aristóteles es más complejo. En el libro X de la *Ética a Nicómaco* parece afirmar la superioridad de la vida teórica, pero en el libro VII de la *Política* explícitamente afirma que la vida activa es superior (Suñol, 2003). Según Pierre Hadot (1998), Aristóteles, a diferencia de Platón, considera que el interés del filósofo por la política debe limitarse a la dirección y al consejo:

Para Aristóteles, en cambio, la actividad del filósofo en la ciudad debe limitarse a formar el juicio de los políticos: por su parte, estos últimos habrán de actuar personalmente, por medio de su legislación, para velar por la virtud moral de los ciudadanos. El filósofo, por su parte, elegirá una vida consagrada a la investigación desinteresada, al estudio y a la contemplación, y, es necesario reconocerlo, independiente de los ajetreos de la vida política (p. 104)

Después de la primera generación de discípulos de Platón no hay en la Academia rastros de una defensa explícita de la vida contemplativa. Los peripatéticos Zenón, Crisipo y Dicearco de Mesina ubicaban las actividades políticas por encima de las académicas. De las dos escuelas helenísticas más importantes, el estoicismo y el epicureísmo, el primero era más favorable a la política que el segundo (Bénatouil y Bonazzi, 2012). De todos modos, todas las escuelas filosóficas de la Antigüedad se proponían una misión educadora de los ciudadanos bajo la forma de dirección espiritual (Hadot, 1998, p. 232).

Sin embargo, en Alejandría la imagen del intelectual cambia drásticamente. Los primeros soberanos macedonios pretendieron convertir a la ciudad en la heredera de la Grecia clásica. Con esa intención fundaron el Museo y la célebre biblioteca. Pero los sabios que investigaban allí no estaban integrados a la vida de la ciudad como en la Atenas clásica. Guglielmo Cavallo (2017, pp. 51-55) muestra estas diferencias a través de un ejemplo muy gráfico. El autor compara dos estatuas. La primera es una representación de Sófocles, datada cerca de 330 a. C. En ella se ve al gran dramaturgo en la posición erguida típica del orador. La segunda data de un siglo más tarde y muestra al filósofo Cleantes, sentado y completamente abstraído en sus pensamientos. Para el autor, esta segunda representación expresa el ideal de intelectual de la época helenística, es decir un sabio encerrado en una biblioteca al servicio de un soberano. Por otro lado, ello implicaba un cambio desde un tipo de conocimiento que apuntaba a formar al hombre en su totalidad y que, como señalaba Hadot, era un arte de vivir, a un

¹¹ En el pasaje de *Rep.* IX, 580d-582b Platón realiza la conocida tripartición del alma, seguida de una tripartición de tipos de hombres, según la parte del alma que gobierne en cada uno. Aristóteles las menciona en *EN*, 1095b15. Hay algunas otras menciones en los diálogos socráticos, por ejemplo en *Gorgias* 484e, donde se menciona la tragedia perdida de Eurípides, *Antíope*, en la que dos hermanos representaban la vida activa y la vida contemplativa. Diógenes Laercio (VIII, 8) afirma que esa tripartición es de origen pitagórico.

modelo de conocimiento enciclopédico. Cavallo sugiere que ese modelo no tiene raíces aristotélicas, sino que proviene de Babilonia.

En Roma, la adaptación de los términos *Bíos theoretikós* y *Bíos praktikós* parece tener su correspondiente correlato en los términos *otium*, opuesto a veces a *negotium*, a *officium*, o a *occupationes*. El *otium* tiene en general una connotación negativa y hace alusión a la pereza, la lujuria y la vida fácil. (Vickers, 1990: 5). El primer registro del término aparece en *Iphigenia* de Ennio (190 a. C.), donde un coro de soldados aburridos clama por volver al hogar. En ese contexto distinguen entre *otium otioso* y *otium negotioso*. El término *otium* sin embargo tiene menos relación con la *theoria* que con la *scholé*, es decir la inactividad. Es evidente que en la traducción del griego al latín y en la recepción que hicieron los romanos muchas cosas habían cambiado. Los esfuerzos de Cicerón por fundar una filosofía escrita en latín lo conducen a la defensa de lo que llama *otium cum dignitate*. A través de la obra de Cicerón y Séneca se puede tener una idea de cómo se adaptaron los postulados de la filosofía griega a la vida política del ciudadano romano. La dedicación a la filosofía debía tener una justificación. Así, los tiempos que el ciudadano encontraba libres de las ocupaciones cívicas podían ser invertidos en el estudio y la escritura. Son muchos los pasajes en los que Cicerón postula ese modo de vida. Por ejemplo, en *De officiis*:

Pero apartarse de las ocupaciones públicas por entregarse a estos estudios sería contra el cumplimiento del deber, ya que el oficio de la virtud radica todo en la acción. No obstante, con frecuencia se nos ofrecen intervalos y ocasiones en que podemos volver a nuestros estudios, y entonces la actividad de la mente, que nunca reposa, nos puede mantener sin esfuerzo por nuestra parte en el deseo del conocimiento. Toda la actividad mental y toda la contemplación del alma deberá versar en torno de tomar una determinación sobre las cosas honestas y atinentes a la vida cabal y feliz, o del estudio y conocimiento de la verdad (Cicerón, 1989, p. 64)¹²

A través del estudio, el ciudadano cumplía una función social. De ningún modo se trataba de un beneficio solamente personal. Es explícita la crítica a los filósofos (presente también en Aristóteles) que se apartan de los cargos públicos. Vivir apartado de la sociedad es sinónimo de búsqueda de poder absoluto (*Off*, I, 69, 20). Como expresa Séneca en la Epístola 8, 6, dedicarse a la filosofía es dejar una enseñanza para la posteridad. Al igual que Cicerón, Séneca distingue el *otium* de la *inertia*, es decir la pereza sin más fin que el placer. Pero es sin duda en el *De tranquillitate animi* donde Séneca se expresa más claramente respecto del asunto: "De hecho es por lejos cosa óptima mezclar el ocio en los asuntos" (Séneca, 2007, p. 277),¹³ sobre todo cuando las condiciones políticas del estado no favorecen la

12 omnes artes in veri investigatione versantur; cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit; a qua tamen fit intermissio saepe multique dantur ad studia reditus; tum agitatio mentis, quae numquam acquiescit, potest nos in studiis cognitionis etiam sine opera nostra continere. Omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur (Cicerón, 1913, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0047%3Abook%3D1%3Asection%3D19>)

13 Longe itaque optimum est miscere otium rebus (Séneca, 2007, p. 276)

participación. Las diferencias políticas entre la época de Cicerón y la de Séneca son conocidas, y eso quizás sea importante para comprender por qué aclara que el *otium* es preferible cuando la acción política está vedada. Sin embargo, aclara que siempre hay alguna oportunidad para la acción. Al igual que Cicerón, considera que la elección del modo de vida está determinada por las tendencias naturales de cada uno.

1.5. Jerarquización medieval: la vida contemplativa y la vida monástica

Silvia Magnavacca (2000) señala que en Agustín es posible encontrar dos formas de entender la cuestión:

En este marco, es menester detenerse en San Agustín, como máxima *auctoritas* cristiana, considerando, además, el peso de su influencia en el Humanismo [...] Se han de tener en cuenta los siguientes pasajes: *De civ. Dei* VIII, 4 y XIX, 2; *Contra Faustum* XXII, 52; *In Io. Ev.* 124. En estos lugares de su obra, Agustín alude al tema en contextos diferentes. En efecto, en el primero, habla de dos formas de sabiduría, vinculando las virtudes morales con la vida activa, y la investigación de la verdad con la vida contemplativa. Más aún, siguiendo a Cicerón, asocia la figura de Sócrates con aquella, y la de Pitágoras con esta [...] Estos son los lugares de la producción agustiniana que más directamente atañen a nuestro tema, mientras que, en los dos últimos referidos- y aun cuando utilice literalmente las expresiones "*vita activa*" y "*vita contemplativa*"- el Hiponense no está hablando de modelos o formas de vivir, sino de estadios en la espiritualidad, razón por la cual apela a las figuras apostólicas de Pedro y Juan, respectivamente (p. 14)

Esta diferenciación que realiza la autora es de suma relevancia para comprender el significado y el uso de ambos términos. Por un lado, entonces, *vita activa* y *vita contemplativa* expresan modos de vida o *genera vivendi*. Por otro lado, en el marco de la mística cristiana, designan pasos espirituales. En esta última concepción, la vida contemplativa es superior a la vida activa. Ahora bien, no siempre esas concepciones son explícitamente diferenciadas por los autores. Tomemos por ejemplo un texto del siglo VI, el *De vita contemplativa* de Julianus Pomerius.¹⁴ El autor sostiene la superioridad absoluta de la vida contemplativa: "La vida activa busca el progreso, la contemplativa es la cumbre. Aquella hace al hombre santo, esta lo hace perfecto".¹⁵ La vida contemplativa es idéntica a la felicidad eterna (*gaudium*

14 La figura de Pomerius continúa siendo oscura para los historiadores. Isidoro de Sevilla le atribuye además del *De vita contemplativa* un texto sobre la vida ascética de las vírgenes. Robert Markus señala que al igual que Cassiano, puede notarse una fuerte influencia de Agustín en Pomerius. En ambos observa una modificación sustancial del ideal ascético, mucho más accesible para los clérigos. En este sentido, el sentido de la expresión *vita contemplativa* comienza a relacionarse con la vida monástica. Markus, Robert A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, 1991, pp. 189-191.

15 Habet activa profectum, contemplativa fastigium. Haec facit hominem sanctum, illa perfectum (Pomerius, 1487, p. 428)

sempiternum), a la vida perfecta vinculada con la *visio Dei*. Ahora bien, en el capítulo XIII del libro primero, Pomerius se pregunta si los sacerdotes deben seguir la vida contemplativa:

Los príncipes de la Iglesia pueden y deben ser seguidores de la vida contemplativa, sea esta, como es la opinión de algunos, el conocimiento de las cosas futuras y secretas, sea la liberación de todas las ocupaciones del mundo, sea el estudio de las letras divinas, sea la que ha sido probada como la más perfecta, es decir la visión de Dios.¹⁶

Allí se manifiesta una ambivalencia de la vida contemplativa. A la vez que expresa el estado más elevado de la espiritualidad, también designa prácticas características de la vida monástica. En palabras de Hans Baron: "El resultado fue una forma ideal que unía la dedicación monástica a la contemplación y la devoción de los estudiosos a una industriosa vida de estudio" (Baron, 1993e, p. 96)

Esa asociación entre vida contemplativa, vida monástica y lectura se enmarca en el contexto histórico-cultural en el que surge el monasticismo medieval. Se sabe que durante los siglos V y VI se produce "una contracción del alfabetismo y una disminución de la producción libraria" (Cavallo, 2017, p. 187). A partir del establecimiento del monasticismo benedictino, los monasterios se convierten en instituciones dedicadas a producir y conservar la cultura escrita. Guglielmo Cavallo (2017) demuestra que, a diferencia del Oriente bizantino, en el que habría sobrevivido una clase laica de funcionarios públicos, en Occidente esa clase desaparece casi por completo.¹⁷ Se comprende entonces que el significado de *laicus* fuera prácticamente equivalente al de *illitteratus*, y al mismo tiempo se relacionara cualquier actividad intelectual relacionada con la lectura y la escritura con la vida monástica. En la época de Agustín todavía tenía sentido un debate sobre los modos de vida. En los siglos que lo sucedieron se asiste al triunfo definitivo de la vida contemplativa, que reúne todas las características que menciona Pomerius.

Desde el punto de vista de la historia de los conceptos, el aporte más importante del cristianismo medieval es la interpretación alegórica de la historia de las hermanas Marta y María en los evangelios de Juan y de Lucas (Lucas 10: 38-42; Juan 12: 1-8) y de Raquel y Lea (Génesis: 30). En el primer caso, es más importante el evangelio de Lucas, en el que Jesús reprende a la activa Marta y felicita a María. Según Giles Constable (1995) la identificación de María con la vida contemplativa y de Marta con la vida activa tiene su origen en la patrística griega. Ya Clemente de Alejandría utilizaba a las

16 *Ecclesiarum principes vitae contemplativae posse et debere fieri sectatores: quia sive secundum opinionem quorundam nihil aliud sit vita contemplativa quam rerum latentium futurarumque notitia, sive vacatio ab omnibus occupationibus mundi, sive divinarum studium litterarum, sive, quod his probatur esse perfectius, ipsa visio Dei?* (Pomerius, 1487, p. 429).

17 Cavallo (2017, pp. 300-305) plantea que hay diferencias importantes entre Oriente y Occidente que permiten sacar esas conclusiones. En primer lugar, la escritura griega de Bizancio no presenta espacios entre las palabras. Para Cavallo eso es una señal de que era común la lectura en voz alta y por lo tanto una comprensión más profunda del significado de los textos. En cambio en Occidente prevalece la lectura silenciosa que da lugar al espacio entre las palabras. Eso se debe a que la lectura era una operación lenta y difícil, al punto de que "los copistas raramente tenían suficientes capacidades culturales para comprender lo que escribían. Algunos, y tal vez muchos, se limitaban a copiar mecánicamente los signos sin entender el sentido (p. 300)

hermanas para ejemplificar la relación entre el evangelio y la ley, pero en Orígenes se establece la relación teoría-María; práctica-Marta. Constable registra otros autores, como Cirilo de Alejandría, que sigue a Orígenes en esa explicación. Con el auge del monasticismo esas interpretaciones comienzan a identificar a María con la vida perfecta de los monjes. Constable cita a los mesalianos y a Romanos, el melodista, que vivió en el siglo VI. Según Constable (1995, p. 22) durante la alta Edad Media existió una tendencia a postular un ideal de vida mixta de acción y contemplación que solo después fue reemplazada por una separación y una identificación de la vida activa con la vida mundana y la vida contemplativa con la vida de los monjes.

Hay dos textos de Gregorio Magno que fueron muy importantes para la concepción medieval sobre el tema: las *Homilias sobre Ezequiel* y el libro VI de las *Moralia in Iob*. En la homilía XIV del libro II aparecen muchos de los tópicos recurrentes sobre el tema. En primer lugar, la interpretación de Lucas 10: 38-42, según la cual Marta representa la vida activa y María la vida contemplativa. En segundo lugar, otra interpretación alegórica de las esposas de Jacob, Lea y Raquel. En este caso, se trata de demostrar un orden preciso, un *bonus ordo vivendi*, de manera tal que es necesario comenzar por la vida activa para luego pasar a la vida contemplativa. La esterilidad de Raquel representa la vida contemplativa, mientras que la fecundidad de Lea representa la vida activa (Gregorio Magno, 1589, p. 1328). En *Moralia* VI, 37 Gregorio también aborda la cuestión. En principio señala que Jesús combinó la vida activa con la contemplativa. El tono del pasaje exhorta al equilibrio entre las dos vidas (Gregorio Magno, 1979, pp. 325-332) No parece haber en estos pasajes una identificación entre la vida contemplativa y la vida monástica, aunque es notable que Gregorio afirme que es posible entrar al reino del Señor sin pasar por la vida contemplativa, y que es preferible que aquel que no siente un profundo amor por ese tipo de vida, se dedique solamente a la vida activa: "Si te encuentras obligado a abandonar el conocimiento de la verdad que se alcanza por la vida contemplativa, podrás entrar al reino de los cielos solo por la vida activa, como si fuera con un solo ojo".¹⁸

Constable (1995, p. 23) menciona un *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa* de Pseudo Isidoro, y un *Liber de variis quaestionibus* atribuido tanto a Isidoro como a Félix de Urgel. En ambos se incluye dentro de la vida activa el matrimonio y la caridad; y dentro de la vida contemplativa la continencia, la separación del mundo, la dedicación a la lectura, la oración y el elogio de Dios. Por otro lado, y en la misma línea, Beda identifica la acción con la *caritas*, y la contemplación con el *amor Dei*.

A lo largo de los siglos X y XI se produce una fuerte identificación entre vida contemplativa y vida monástica. Autores como Abbo de Fleury, Humberto de Grenoble, Rainiero de Ghent, Bruno de la Chartreuse, William Firmat, y muchos otros sostienen esa posición. El máximo exponente de ese período es Pedro Damiani, quien incluye en su *De perfectione monachorum* un capítulo sobre el tema. Allí

18 si per contemplativam vitam veritatis cognitione compelleris cadere, regnum caelorum per solam activam valeas saltim luscus intrare (Gregorio Magno, 1979, p. 328)

se reitera la identificación entre vida monástica y vida contemplativa y la necesidad de pasar por la vida activa como preparación.

Para Constable ya en el siglo XI y XII puede observarse una tendencia a revalorizar la vida activa. Por ejemplo, en algunos textos se consideraba a Marta y María como ejemplos de dos buenas vidas y se las oponía a María Magdalena. En un sermón de Garner de Langres se separan las formas elevadas de la acción y la contemplación representadas por Marta y María, de las bajas representadas por Lea y Raquel:

Marta es activa, a causa del deber de la caridad. Lea por el ejercicio del trabajo, de donde se interpreta que es un trabajo molesto. María designa la vida contemplativa, por la altura de la contemplación; Raquel por la simplicidad de mente: de donde se desprende que es una simple servidora. Por eso María representa la vida contemplativa a causa de una fuerza contemplativa mayor, mientras que Raquel por una fuerza inferior. Marta es activa por una fuerza activa superior, mientras que Lea por una inferior. Y, aunque la fuerza contemplativa superior difiere mucho de la fuerza activa inferior, no parece haber mucha diferencia entre la fuerza activa superior y la contemplativa inferior.¹⁹

En la misma línea se encuentran Hildeberto de Lavardin y Bernardo de Clairvaux, dos hombres importantes de la Iglesia. En la *Epistola ad fratres de Monte Dei de vita solitaria*, Guillermo de San Thierry, pero atribuida a Bernardo se insta a los monjes a dedicarse al *negotium* y desviarse del *otium*: "Liberarse en Dios no es estar ocioso, sino la primera de todas las actividades".²⁰ Inocencio III también hace una defensa de la vida activa en su *De renuntiatione*. Una de las defensas más explícitas de Marta se encuentra en el *Sermón 86* de Meister Eckhart.

Durante el siglo XII también se producen algunas polémicas entre cluniacenses y cistercienses, en las que cada uno de los bandos reclamaba para sí el privilegio de la vida contemplativa (Constable, 1995, p. 84). En comparación con los de Cluny, la orden de Císter se veía como una tendencia más solitaria y contemplativa.

En definitiva, a diferencia de los Padres de la Iglesia, durante el siglo XII el sentido de la vida contemplativa abandona sus significados místicos y comienza a identificarse con una vida de reclusión dedicada a la oración, la meditación y la lectura; y en ocasiones también la caridad y el trabajo manual.

La cuestión de la ambivalencia de la contemplación es tratada por Tomás de Aquino en II-II, q.180, a.4 Allí se pregunta si la vida contemplativa es solo contemplación de Dios o también de otras verdades. La respuesta es que hay una contemplación perfecta en la vida futura relacionada con la *visio Dei*, y una contemplación imperfecta que se da en este mundo:

¹⁹ Martha enim activam, propter officium charitatis; Lia vero propter exercitium laboris; unde et laboriosa interpretatur. Maria contemplativam designat, propter altitudinem contemplationis; Rachel vero propter simplicitatem mentis: unde et ovis interpretatur. Ergo Maria contemplativam significat, propter superiorem vim contemplativae; Rachel vero propter inferiorem: Martha vero activam, propter superiorem vim activae; Lia vero propter inferiorem. Et cum multum inter se differant, superior vis contemplativae, et inferior activae, non multum tamen differre videntur superior activae, et inferior contemplativae (Langres, 1855, pp. 751-752).

²⁰ Otiosum non est vacare Deo, imo negotium negotiorum omnium hoc est (PL, CLXXXIV, p. 321)

La contemplación de Dios se nos promete como fin de todos nuestros actos y como perfección eterna de todas nuestras alegrías. Dicha contemplación será perfecta en la vida futura, cuando veamos a Dios cara a cara haciéndonos perfectamente felices. Pero ahora esa contemplación nuestra es imperfecta, como a través de un espejo y en oscuridad (Aquino, 1994, p. 646)²¹

En II-II, q.182 Tomás afirma que la vida contemplativa es superior a la activa, en base a las autoridades de Aristóteles, Agustín y Gregorio. Sin embargo, el pasaje más interesante se encuentra en II-II, q.188, a.6, donde se pregunta si las órdenes dedicadas a la vida contemplativa son superiores a las órdenes dedicadas a la vida activa. Por supuesto, Tomás no era neutral en esa cuestión: pertenecía a la orden de los dominicos, es decir una orden mendicante dedicada a la predicación, asociada entonces a la vida activa. En el artículo mencionado concluye que las órdenes que ocupan el sumo grado son las que se dedican a la enseñanza y la predicación. Le siguen las que se dedican a la contemplación, y en tercer lugar las que se ocupan de acciones externas, como dar limosna y recibir huéspedes. En ese mismo artículo, Tomás dice una de las frases que se ha convertido en lema de los dominicos: "Es mejor comunicar a otros lo contemplado que contemplar solamente".²² Si bien la predicación pertenece a la vida activa, a diferencia de otras obras, se deriva directamente de la contemplación. Es claro que Tomás pretende disociar la contemplación mística de la contemplación monástica.²³

Al mismo tiempo que se produce esa ambigüedad respecto a la contemplación, la vida activa también incorpora otros significados. Como afirma Hannah Arendt (2005), durante la Edad Media la vida activa dejó de referir a la vida política de la antigua *πόλις* para ampliar sus significados a toda actividad mundana. Así, la vida cotidiana, que para los griegos no formaba parte de aquello que hacía libre a un hombre, pasaba a agruparse con el trabajo manual y la acción política. La expresión *vita activa* se hallaba más cerca de la *ἀσχολία* griega, es decir la inquietud, que de la *βίος πρακτικός*. De allí que tuviera un significado negativo que también tenía el *negotium*, ambos opuestos a la perfecta quietud del universo.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, es preciso detenerse en una de las prédicas de Bernardino de Siena, uno de los personajes más importantes del siglo XV y, como muchos franciscanos, enemigo de los humanistas.²⁴ En la prédica XXXI, se dedica al tema de la vida activa y la vida contemplativa (Bernardino da Siena, 1989). En primer lugar, identifica a la vida activa con el conocimiento de las cosas de este mundo y a la contemplación con el conocimiento de las cosas de

21 quod contemplatio Dei promittitur nobis actionum omnium finis, atque aeterna perfectio gaudiorum. Quae quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus eum facie ad faciem, unde et perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinae veritatis competit nobis imperfecte (II-II, q.180, a.4)

22 maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari

23 Otro pasaje relevante es III^aq. 40 a. 1 ad 2, donde de la misma manera se afirma que, aunque la vida contemplativa es superior, la vida activa es más perfecta que aquella en la que solo se contempla.

24 En 1426 Bernardino fue acusado de herejía por su utilización del trigramma IHS que hacía alusión al sagrado nombre de Jesús. Luego del proceso, fue absuelto por Martín V. Bernardino rechazó el obispado de su ciudad y retornó a Siena, donde predicó durante cuarenta y cinco días, a partir del 15 de agosto de 1427 (Manselli, 1967). Sobre la enemistad con los humanistas, ver Fubini (1990, pp.183-220)

Dios. La forma de entrar en la contemplación es la oración: "De la actividad pasas a la contemplación. Sin embargo, es preciso que te dediques a la actividad de la oración, y perseverando en la oración, entres en una contemplación óptima, de tal manera que llegues a conocer una parte pequeña de las cosas de Dios".²⁵ Hay una relación jerárquica entre acción y contemplación. María Magdalena ejemplifica el pasaje de una a otra, mientras Lucifer representa a aquellos que se pierden en las cosas del mundo. Más adelante, identifica la vida activa con el conocimiento de sí, y la contemplación con el conocimiento de Dios:

¿Qué se necesita conocer? Dos reglas: la primera es que te conozcas a tí mismo. Piensa en aquello que eres, piensa en tu vida, piensa si has hecho aquello que Dios te ha mandado que hagas; piensa si has huido de aquello que te ha dicho que huyas. A partir de estos pensamientos conseguirás un conocimiento de tí mismo. Y con este conocimiento pasarás de esta regla activa a la otra que te hace falta. La segunda regla es que conozcas a Dios. Y esta es la vida contemplativa que consiste en orar, pensar y contemplar a Dios²⁶

Hay una asociación recurrente entre vida contemplativa y vida religiosa. Pero también hay un orden necesario, según el cual hay que destacarse en la vida activa para pasar a la vida contemplativa. Ese orden sugiere una identificación entre vida activa y vida mundana y vida contemplativa y vida eterna. Nuevamente se presenta esa ambivalencia según la cual la contemplación de este mundo es preparatoria para la verdadera contemplación en el otro mundo.

Pero frente a esa concepción, la idea de los modos de vida está presente en la Edad Media. Albertano da Brescia, un juez del siglo XIII, en su tratado *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, que le dedica a su hijo Vincenzo en 1238, incluye al final un capítulo sobre nuestro asunto, que comienza con las siguientes palabras: "Cuando te conviertas a Dios, podrás elegir entre alguna de las dos vidas, la activa o la contemplativa, de las cuales los hombres pensaron muchas cosas y a menudo dudaron sobre cuál elegir".²⁷

Es claro que para Albertano las dos vidas son *genera vivendi* y no pasos. El resto del capítulo son citas a favor de la vida activa tomadas del *De officiis* de Cicerón, y citas a favor de la vida contemplativa tomadas de la Biblia.²⁸ No hay conclusión. Las dos opciones son posibles para Vincenzo.

25 Dall'essercizio vieni in contemplazione. E però dico: fa' che tu ti ponga ne l'essercizio dell'orazione; e perseverando l'orazione, tu entri in una contemplazione tanto ottima, che tu vieni in alcuna particella a cognizione de le cose di Dio (Bernardino da Siena, 1989, pp. 906-907).

26 Che bisogna a volere cognoscere? Bisogna due regole: la prima, bisogna che tu cognosca te medesimo. Pensa quello che tu se': pensa la vita tua; pensa se tu hai fatto quello che Iddio t'ha comandato che tu facci; pensa se tu hai fuggito quello che t'ha detto che tu fugga; e da queste cose verrai a uno cognoscimento di te medesimo. E così cognosciutoti, e tu vieni all'altra regola, che anco ti bisogna, attiva. La siconda regola: bisogna che tu cognosca Iddio; e questa è la vita contemplativa in orare, in pensare, in contemplare Iddio (Bernardino da Siena, 1989, p. 908)

27 Conversione ante ad Dominum a te facta, poteris de duabus viis unam eligere, videlicet activam vel contemplativam vitam, de quibus homines multa cogitando pluresque valde dubitant quam eligere velint (Albertano da Brescia, 1980, p. 297)

28 El pasaje *De off*, III, 5, 25 que cita Albertano recoge el ejemplo de Hércules y aparecerá en el *De vita solitaria* de Petrarca.

Todo indica que esa es la oposición fundamental. El debate no tendría su eje en la dicotomía activo-contemplativo, sino más bien en la concepción de *vita*, como modos alternativos o como pasos secuenciales, jerárquicos y ordenados. Como esta segunda concepción relaciona la vida contemplativa con la vida de los religiosos, lo que pone en cuestión la concepción de *genera vivendi* es la superioridad de la vida de los religiosos respecto de los laicos en su relación con Dios. Es por ello que dedicaremos algunos párrafos de esta tesis a analizar el discurso anticlerical de la época.

1.6. Estado de la cuestión

1.6.1. Sobre el humanismo

Paul Oskar Kristeller (1982), uno de los estudiosos más importantes de la cultura del Renacimiento del siglo XX, ejerció una notable influencia en los estudios sobre el humanismo. Su postura podría resumirse en los siguientes puntos. En primer lugar, define a los humanistas como especialistas en *studia humanitatis*, es decir gramática, retórica, poesía, historia y filosofía moral. En segundo lugar, sostiene que a pesar de que algunos humanistas tenían formación filosófica, no eran filósofos profesionales, sino que su especialidad era la retórica. En tercer lugar, afirma que la disputa entre humanistas y filósofos escolásticos no puede entenderse como una cuestión de época, sino como una de las formas de la batalla de las artes. En quinto lugar, supone que los humanistas fueron los herederos de los *dictatores* medievales, es decir los maestros de retórica especializados en el *ars dictaminis*, tendencia que adaptaba los postulados de la retórica clásica a la escritura de cartas oficiales. En sexto y último lugar, sugiere dos posibles causas para explicar el surgimiento del humanismo: la importación de las nuevas teorías gramaticales francesas y un pujante clasicismo que surge sobre todo en Padua:

Parece inevitable sacar en conclusión que el estudio de los autores latinos clásicos estuvo comparativamente descuidado en Italia en la temprana Edad Media, y que se lo trajo de Francia en la segunda mitad del siglo XIII. De esta manera, los humanistas italianos tomaron en sus manos la labor de sus predecesores franceses medievales justo cuando en Francia comenzaba a declinar el estudio de los clásicos. Y si bien la erudición clásica de los primeros humanistas estaba, por su alcance y su metodología, más cerca de la tradición medieval, la del Renacimiento posterior fue mucho más allá de cualquiera de los logros conseguidos en la Edad Media. En consecuencia, si tomamos en cuenta toda la producción literaria de los humanistas italianos, llegamos a la conclusión de que el movimiento humanista parece haberse originado de una fusión entre el interés novedoso por el estudio de los clásicos, importado de Francia hacia fines del siglo XIII, y las tradiciones muy anteriores de la retórica italiana medieval (Kristeller: 1982, p. 135)

Dos de los continuadores más recientes de Kristeller, es decir Robert Black y Ronald Witt, coinciden en el origen medieval del humanismo, aunque desde diferentes enfoques. Para Robert Black (2001) desde el Renacimiento carolingio hay una tradición continua en los estudios clásicos, interrumpida en el siglo XIII, ante el avance de las nuevas teorías y metodologías de la enseñanza provenientes de Francia, en particular de la Universidad de París. El humanismo sería una reacción a esa tendencia. Según el autor, los métodos de enseñanza comienzan a cambiar en los siglos XI y XII. Hasta ese momento los jóvenes aprendían latín con los mismos instrumentos que se habían utilizado durante siglos, es decir los clásicos manuales de Donato y Prisciano. Con la expansión de la educación y las necesidades administrativas del clero y los poderes seculares, el viejo método de inmersión en los autores comenzaba a ser cuestionado. El primer autor importante en renovar el *curriculum* fue William de Conches y su discípulo Peter Helias. Este movimiento comienza a abordar la enseñanza de la lengua desde un punto de vista más cercano a la lógica y la sintaxis. Conceptos como “Sujeto”, “Predicado” y “régimen” son usuales en esos manuales. La continuidad de esos métodos pueden observarse en los dos grandes manuales utilizados durante el fin de la Edad Media y el Renacimiento, el *Doctrinale* de Alexander de Villedieu de 1199 y el *Graecismus* de Évrard de Béthune de 1212. Estos textos, junto con otros de la misma época, desplazan a los clásicos romanos del *curriculum*, oponiéndose de esta manera a la escuela clásica de Orléans. A fines del siglo se comienza a utilizar la lengua vernácula en la enseñanza del latín. El maestro daba a sus estudiantes un pasaje en lengua vernácula y los estudiantes lo traducían al latín. Luego lo comparaban con la versión original del *auctor* seleccionado. Según Black, esto favoreció el retorno de los *auctores* como modelo en las aulas. Durante el *Trecento*, los manuales suelen citar a Ovidio, Virgilio, Horacio y Juvenal. A pesar de eso, el *Doctrinale* continúa circulando ampliamente. Black tiende a minimizar el impacto del siglo XV en la enseñanza del latín y afirma que los maestros humanistas como Guarino da Verona eran continuadores de sus antecesores *trecentescos* como Goro d’Arezzo y Francesco da Buti.

Para Witt (2006), el humanismo es un movimiento que surge a partir del estudio de la gramática y la poesía, y solo a partir del *Quattrocento* ingresa en el estudio de la retórica. Considera que el humanismo surge como respuesta a los valores de la caballería difundidos a través de la poesía provenzal y la incipiente poesía vulgar italiana. El autor señala el vínculo entre la enseñanza de la gramática y la actividad de notario o abogado y la participación en el gobierno comunal. En Bolonia, como en Padua, la educación estaba controlada por los laicos. Pero a diferencia de Bolonia, donde la gramática era enseñada en la Universidad, existía una mayor especialización y muchos maestros eran extranjeros y no tenían ninguna relación con la vida política de la ciudad, en Padua enseñaban gramática, retórica, tenían su actividad como notarios y además participaban del gobierno comunal. (p. 26-35) Por otro lado, en otro trabajo (Witt, 2000) el autor estudia la utilización del latín clásico, en particular el uso del *periodus*. Los primeros humanistas serían para él aquellos que intentaron imitar el

estilo de los antiguos. Por eso afirma que el primer humanismo surge en Padua a mediados del siglo XIII y no está vinculado al estudio de la retórica, como es el caso de los *dictatores*, sino de la gramática y la poesía. Lovato dei Lovati y su sucesor Albertino Mussato serían los exponentes más importantes de ese primer humanismo. Pero no es hasta principios del *Quattrocento* que este estilo se vuelve hegemónico. De ahí que llame a la generación de Bruni y Bracciolini “primer ciceronianismo”. La diferencia más importante entre los enfoques de Witt y Black reside en que para el primero la tradición legal italiana conservó durante la Edad Media el estudio del latín, mientras que para el segundo solo puede entenderse el furor por los autores clásicos como reacción ante los nuevos métodos de enseñanza del latín provenientes de Francia.

La segunda línea de investigación que ejerce su influencia durante el siglo XX es la que propone Eugenio Garin. A diferencia de Kristeller, Garin parte de premisas mucho más pretensiosas: su objetivo no es comprender solamente al humanismo como corriente literaria, sino más bien entenderlo como producto de una época particular. El humanismo surge como respuesta a transformaciones sociales que requerían para su comprensión de herramientas intelectuales que el Medioevo no podía ofrecer. Sin embargo, sería injusto adjudicarle a Garin un punto de vista ingenuo respecto a la continuidad y la herencia medieval que hemos podido observar *supra*. Garin reconoce que la Edad Media no tenía nada de oscura, que se conocía a los clásicos, se los estudiaba y traducía. Lo que cambia en el momento de emergencia del humanismo es que comienza a comprender a los clásicos en su contexto histórico preciso, y no como expresiones ahistóricas de una verdad estática e inmutable:

Perciò l'umanesimo ha veramente scoperto gli antichi, siano essi Virgilio o Aristotele pur notissimi nel Medioevo: perché ha restituito Virgilio al suo tempo e al suo mondo, e ha cercato di spiegare Aristotele nell'ambito dei problemi e delle conoscenze dell'Atene del quarto secolo avanti Cristo. Onde non può né deve distinguersi, nell'umanesimo, la scoperta del mondo antico e la scoperta dell'uomo, perché furon tutt'uno; perché scoprire l'antico come tale fu commisurare sé ad esso, e staccarsene, e porsi in rapporto con esso (Garin, 1986, p. 24)

A partir del descubrimiento de que la verdad es hija del tiempo, los humanistas llegan necesariamente a adoptar un punto de vista ecléctico. De allí también surgen los tres pilares de un programa filosófico: 1. La conciencia de que las doctrinas filosóficas fueron muchas y todas ellas constituyeron visiones parciales de la verdad, 2. La necesidad de una nueva biblioteca, con nuevas traducciones y acceso a las fuentes griegas, 3. La necesidad de que el lenguaje sea claro y accesible a todos (Garin, 1994, p. 27) Por eso Garin plantea que la polémica contra la escolástica no puede considerarse una reedición de la eterna disputa entre filosofía y retórica o la batalla de las artes, sino más bien como el rechazo a una filosofía que responde al espíritu medieval. El método escolástico y su fundamentación en la lógica aristotélica aparecen como formas de pensamiento dogmáticas porque recurren una y otra vez al mismo autor,

Aristóteles, a quien llaman “el Filósofo”. Ahora bien, no parece que la filosofía escolástica atravesase una crisis durante el siglo XIV. Todo indica que el humanismo discute la hegemonía de la escolástica en un momento en que esta comienza a expandirse y a llegar a un mayor número de universidades. Los cuatro aristotélicos que discuten con Petrarca en su invectiva *De ignorantia* han sido identificados por Kristeller (1952) como representantes del aristotelismo vigente en Bolonia. Vasoli (2007, pp. 44-49) identifica a los autores contra los que escribe Petrarca y sus sucesores como parte del occamismo de París y Oxford. A partir del trabajo de Buridan y sus discípulos, la lógica se convierte en el método utilizado para estudiar la física, la medicina, e incluso la ética y la gramática especulativa. La difusión de esta escuela puede observarse también en el *studio* florentino, donde enseñaba a fines del *Trecento* Biagio Pelacani. Se sabe que en las bibliotecas de los conventos de Florencia podían encontrarse los libros de Buridan, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen. Es por eso que Vasoli concluye que el rechazo de los humanistas no cuestiona ni la lógica como disciplina, ni la escolástica como método, sino la aplicación de la lógica a todas las áreas del saber:

L'aversione del Petrarca e dei suoi amici contro i “barbari britanni” non fu quindi “affatto rivolta contro la logica e, tanto meno, contro la filosofia in genere”, come non fu semplicemente la reazione di grammatici e di retori contro il predominio scolastico delle discipline filosofiche. Fu, bensì, la reazione contro le tendenze a ridurre ogni problema a una questione di termine, a risolvere in una raffinata logica tutti i campi del sapere (Vasoli, 2007, p. 47)

Vemos que Vasoli sigue a su maestro Garin al considerar que la disputa no es una simple cuestión literaria o de competencia de disciplinas. Sin embargo, también señala el diálogo y los intereses comunes entre humanistas y profesores universitarios. No sólo hace referencia al ya mencionado Pelacani, sino también a Marsilio de Santa Sofía que aparece en *Il Paradiso degli Alberti* dialogando con Salutati y Ugo Benzi, profesor de medicina y de filosofía natural de Bolonia que cuestiona la traducción de Bruni de la *Ética a Nicómaco* (Vasoli, pp. 120-121)

Ahora bien, para Vasoli el humanismo del *Quattrocento* es heredero no solo de Petrarca y sus antecesores más próximos, sino también del Renacimiento del siglo XII. En los versos de Ildeberto de Lavardin y las cartas de Abelardo y Eloísa, Vasoli reconoce un antecedente medieval de los *studia humanitatis* (p. 118) Tampoco reconoce Vasoli la idea de un siglo XIII alejado de las bellas letras y completamente abocado a la gramática especulativa. Menciona como ejemplo a John de Garland, profesor de gramática y poeta. Destaca a su vez que si bien en París los estudios se dirigían a la filosofía y la teología, en Orléans se mantenía el interés en los estudios literarios. Esa diversidad de intereses es fundamental para comprender *La batalla de las siete Artes* de Henry de Andelys (p. 259)

Francisco Rico (2002) comparte con Garin la idea de que el humanismo significó una ruptura de época porque le ofreció a las elites una cultura en tanto modo de vida que resultaba mucho más flexible que la escolástica o el *roman courtois*:

El humanismo venía a dar a la élite una de las pocas cosas que podía acrecentar la distinción, el género superior de vida que eran propios de su rango: una cultura íntegra y, sin embargo, enormemente flexible. En la Europa feudal, en rigor, los poderosos no la habían tenido, porque ni sabían qué hacerse con las arideces escolásticas, ni podía bastarles la literatura romance, por adecuada compañía que a ratos fuera la poesía trovadoresca o el *roman courtois* y por más que la afición a la historia antigua, que a menudo no vacilaban en entender como historia de familia, les hiciera en más de un caso notablemente receptivos a los clásicos y, en su momento, a las aportaciones bibliográficas de última hora. (p. 50)

Por último, hay que mencionar la tradición que inicia Hans Baron a mediados del siglo XX. El historiador alemán emigrado en EE.UU. acuña el término “humanismo cívico” para diferenciar la tradición del *Trecento* de aquella que inicia Salutati y continúa Bruni a principios del *Quattrocento*. Según Baron, el humanismo de Petrarca se encontraba todavía influido por el pensamiento monástico medieval. Solo a partir de la crisis que atraviesa la república de Florencia en su guerra contra los Visconti finalizada en 1402, el clasicismo podrá abrazar también la causa patriótica y reivindicar además el rol político activo del intelectual a imitación de Cicerón y los grandes héroes de la Roma republicana. Uno de los objetivos de Baron es oponer este nuevo republicanismo clásico al pensamiento escatológico monárquico medieval representado por Dante. Petrarca y Salutati pertenecerían a una época de transición en la que los ideales republicanos no estaban del todo afianzados. La carrera de Petrarca muestra que tenía simpatías republicanas. De ello es muestra su reivindicación de la figura de Escipión el africano en su poema *Africa* y su apoyo a Cola di Rienzo en la revuelta de 1347. Sin embargo, fue también cercano a Roberto de Anjou y a los Visconti, lo que le valió el enojo de Boccaccio. En el *De tyranno*, Salutati defiende a Dante por haber condenado a los asesinos de César al último círculo del infierno y declara a César un buen monarca. A diferencia de esa tradición, Bruni reivindica la etapa republicana de Roma, condena a los emperadores y ubica a César como el principio de la decadencia política y cultural.

Una de las diferencias entre esta línea y las otras es que la investigación de Baron pertenece al campo de la historia intelectual o historia de las ideas políticas, mientras que Kristeller y Garin son historiadores de la filosofía. Ello implica un cambio de perspectiva que debe tenerse en cuenta. En un plano bien general, Baron relaciona el surgimiento de la Modernidad con la recuperación del republicanismo clásico. Comparte con Garin la idea de una discontinuidad entre Edad Media y Renacimiento, pero desde las ideas políticas. Uno de los mayores especialistas en la obra de Bruni,

Paolo Viti, acuerda con Baron en considerar los inicios del *Quattrocento* como el escenario de una nueva mentalidad:

È questa la nuova mentalità che si forma in un contesto storico- quale l'Italia della fine del Trecento e del primi anni del Quattrocento- che vede un progressivo rarefarsi dell'influenza della campagna sulla città a tutto vantaggio dell'affermarsi di una dimensione borghese e cittadina della società, in molti casi governata da un ceto mercantile sempre più potente e affermato come forza di governo (p. 44)

Es decir que el republicanismo, junto con una nueva concepción del intelectual más cercano a la vida activa, un avanzado proceso de secularización y una clase burguesa en ascenso conforman un nuevo panorama a principios del siglo XV en Florencia.

El enfoque de Baron ha sido muy criticado y no vale la pena mencionar a todos sus detractores. Pero sí habría que decir que uno de los primeros autores que cuestiona las tesis de Baron es Jerrold Seigel (1968), un continuador de Kristeller. Según este autor las ideas republicanas no pueden tomarse realmente al pie de la letra puesto que los humanistas eran retóricos profesionales que utilizaban sus escritos para hacer propaganda política. Además, pueden darse muchos ejemplos de autores medievales con ideas republicanas y de humanistas con ideas monárquicas. Por eso Pocock retoma algunas ideas de Baron y las reformula. Para este autor el pensamiento republicano concuerda con una concepción secularizada de la historia que rompe con la continuidad atemporal de un universo jerarquizado y teleológico. De esta manera, la historia se desarma en momentos particulares sin trascendencia, que no se sostienen sobre la intervención divina, sino sobre la *virtus* particular de los hombres. Surge entonces un modo relativista de explicar el pasado (Pocock, 1975, pp. 54-66). La intención de Pocock es claramente realizar una síntesis entre las posturas de Baron y de Garin, en la medida en que se comprende el republicanismo no como la adscripción a una causa política determinada, sino como el resultado de una nueva concepción de la historia. Garin plantea que una nueva forma de leer filosofía se traduce en conciencia histórica, Pocock, a través de Baron, argumenta que esa conciencia histórica trae consigo una nueva manera de pensar la política, es decir una ideología acorde con la burguesía en ascenso. Ahora bien, Witt (2012) demuestra que las ideas republicanas tienen una larga tradición en el norte de Italia y se remontan a la Paz de Constanza (1183), el momento en el que surgen las comunas y un espíritu patriótico en cada una de ellas que impulsa la escritura de historias y crónicas (p. 447) En ese sentido, menciona a Albertano da Brescia y a Brunetto Latini como los promotores de ideas republicanas inspiradas en Cicerón que eran utilizadas para discutir con los códigos de caballería importados desde Francia, sobre todo después de la expulsión de muchos poetas provenzales durante las cruzadas albigenses (1209-1244). En ese contexto surge el humanismo, como la vía gramatical y poética de la reacción ante esa invasión:

Italian humanism, however, represented only the most scholarly manifestation of a much broader awareness of *italianità* on the part of Italian thinkers, and of the need to articulate their awareness as a way of empowering their society. Linked as it was to the growing sense of communal identity inspired by the terms of the Peace of Constance, this awareness inspired intellectuals, both in the vernacular and in Latin, to conceptualize an ethic that would satisfy the character and needs of Italian communal life. They found the prescriptions they sought in the ancient Roman writers of the first century B.C. and first century A.D., themselves products of an urban lay society – theoretically at least – republican (p. 467)

Las hipótesis de Witt coinciden con Garin en el sentido de que el surgimiento del humanismo no puede entenderse como una polémica literaria, sino que tiene significados culturales mucho más profundos. A su vez, se aparta de Garin al considerar que este fenómeno es anterior a la polémica con la escolástica y que no puede entenderse como el reemplazo de unas ideas por otras. En ese sentido acuerda con Black en entender al humanismo como reacción ante lo nuevo y no como un discurso que viene a desplazar lo ya instalado hace mucho tiempo, pero se diferencia de él al buscar el origen del humanismo en la tradición legal italiana y no en el clasicismo francés.

1.6.2. *Sobre el problema de la vida activa y la vida contemplativa en el Renacimiento*

Hay dos estudios clásicos sobre el tema en la Antigüedad, el de Robert Joly (1956) y el de Alberto Grilli (1953). El primero recoge algunas formulaciones presocráticas del tema, en poetas como Theognis y Píndaro y atribuye el inicio del tema de los géneros de vida a los pitagóricos, contra la opinión de Jaeger, quien considera que el ideal filosófico de vida es original de Platón. En líneas generales, considera que Aristóteles discute la incompatibilidad de géneros de vida planteada por Platón y despoja a la vida teórica de su valor místico (p. 127) Según Joly, en el *Gorgias*, Platón establece una fuerte oposición entre la vida filosófica defendida por Sócrates y la vida apoláustica y política defendida por Calicles. En la *República*, asocia el tema de los modos de vida a la tripartición del alma y a la constitución del estado. Después de una última alusión en el *Timeo* a los modos de vida tradicionales, Platón los abandona completamente. Sobre Epicuro, afirma que fue el autor de un *περὶ βίον*, en el que rechaza la vida política, la vida del tirano y el ejercicio de la retórica. En cuanto a los estoicos, encuentra otras clasificaciones en pasajes de Crisipo en los que postula la superioridad de la vida lógica, por sobre la teórica y la práctica.

Grilli (1953) se concentra en el período helenístico y la Antigüedad tardía. Plantea que Antístenes fue el primer filósofo en proponer la emancipación del individuo de la sociedad y lee en esa

misma línea el *Protréptico* de Aristóteles. En relación al cristianismo, encuentra en Juan Crisóstomo la síntesis de vida teórica y vida monástica, así como una identificación del sabio estoico-cínico y el monje cristiano (pp. 310-313). El estudio más reciente de Bénatouil y Bonazzi (2012) plantea que la exaltación de la vida contemplativa es específica de la Academia y propone cuatro características de la teoría, comunes a Platón y Aristóteles: en primer lugar, una superioridad del conocimiento por sobre otras actividades humanas, justificada éticamente. En segundo lugar, un concepto psicológico y epistemológico de contemplación, fundamentado en la facultad del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. En tercer lugar, una ontológica y cosmológica definición de entidades contempladas como seres divinos superiores, y por último, una analogía entre esa actividad intelectual y la contemplación de espectáculos culturales y religiosos (p. 4) Los autores consideran que luego de la primera generación de discípulos de Platón no hay defensas explícitas de la vida contemplativa.

Respecto al Renacimiento, Paul Oskar Kristeller (1996) ha establecido algunas ideas importantes sobre el tema. Una de ellas es la revalorización de la vida activa como participación política por parte de Salutati y Bruni. Durante la Edad Media, el concepto había sido identificado con el *saeculum*, es decir con la vida mundana. Para Kristeller un aspecto notorio de la secularización es la nueva concepción de vida contemplativa, alejada de la vida monástica y más cercana a la imagen del intelectual laico. Menciona la carta de Antonio Galateo a Marius Pancratius como una de las defensas de la vida activa.

Schalk (1971) considera que en la obra de los humanistas el tema de la vida activa y la vida contemplativa se va construyendo dialécticamente. Por eso en muchos autores encontramos posturas diferentes. Menciona los libros *Della Famiglia* y el *De tranquillitate animae* de Alberti, o el *Della vita civile* y el *Città di vita* de Palmieri, como ejemplos. El punto en común que encuentra en todas las reflexiones sobre el tema es la referencia a Aristóteles. Sobre este punto considera que ningún autor, excepto quizás Bruni en el *Isagogicon*, comprende que para Aristóteles la vida teórica no es un ideal de vida, ni implica una renuncia a la vida pública.

Patrick Gilli (2006) analiza la cuestión en algunos humanistas del Renacimiento. Respecto de Salutati señala la diferencia entre *speculatio* y *contemplatio* ya problematizada en Bonnell (1966) y McNair (1994) y afirma que, siguiendo a Agustín, Salutati utiliza *vita activa* y *vita contemplativa* como pasos espirituales. Se ocupa también del diálogo de Landino y de algunas cartas de Poggio Bracciolini, en particular una de 1424, dirigida a Antonio Loschi, en la que afirma que los tiempos no son propicios ni para la vida activa, ni para la vida contemplativa. También analiza el *De commodis litterarum atque incommodis* de Alberti y plantea que para este autor el estudio era incompatible con el compromiso cívico. Por otro lado, Gilli llama la atención sobre una tradición medieval de cuestionamiento a la vida solitaria, que incluye autores como Albertano da Brescia y Remigio dei Girolami. La conclusión del autor es que los humanistas cambiaron los términos de la discusión, puesto que la vida contemplativa ya no se identificaba completamente con la ascesis y la búsqueda de Dios, sino que incluía una nueva versión secularizada de sabio.

Hans Baron (1955) establecía un corte entre la idea estoico-cristiana de vida contemplativa y la reivindicación de la vida activa a principios del siglo XV:

But Salutati's further literary career proves that the civic mind of the late Trecento did not yet possess the self-assurance which would have enabled it to remold Petrarchean Humanism; the idea of a *vita contemplativa* with a stoic tinge as Petrarch had formed it, strengthened by the influence of medieval asceticism and contemplative religion, was still too much alive (p. 90)

La figura de Salutati establece un puente entre esa ideología monástica medieval y el humanismo cívico de la siguiente generación. Según Baron, Petrarca y Salutati no eran inmunes a la tradición medieval. Desde ese punto de vista, se opone una Edad Media cristiana y contemplativa a una Modernidad secularizada que privilegia la vida activa. En un artículo posterior, Baron (1993) afirmaba que “la cultura humanista del Trecento fundió la piedad introspectiva con la noción estoica de la ataraxia y la autosuficiencia del sabio” (p. 299) mientras que “Bruni y la generación posterior a 1400 separó de facto el tratamiento de la sabiduría humana de la trascendencia religiosa” (p. 295)

Ronald Witt (2000), apartándose de esa visión, considera que el humanismo tiene su origen en el cultivo de la poesía latina y la gramática, lo que lo emparenta más con la vida contemplativa que con la vida activa:

Whether as creative artist or as philologist, the grammarian requires the quiet of the study or of solitary places. He leads a private life, a *vita contemplativa*, and the audience for his work ranges from a group of specialists to a relatively small elite with literary tastes. By contrast, the life of the rhetorician is the *vita activa*, aimed ideally at the achievement of practical goals (p. 11)

Ahora bien, esa identificación entre vida contemplativa y Gramática/Poesía y entre retórica y vida activa es una visión esquemática que no responde a las ideas que tenían los propios humanistas sobre su actividad. Por otro lado, Witt parece comprender la poesía desde una concepción post-romántica, cuando él mismo resalta los vínculos entre la poesía latina y la vida activa en los primeros humanistas, tanto en el *Ecerinis* de Mussato como en el *Africa* de Petrarca.

Eugenio Garin (1986, p. 226-230) analiza el diálogo de Sperone Speroni (1500-1588) en el que el personaje Antonio Brocardo afirma que la pura contemplación no es humana ni cristiana y los diálogos de Paolo Paruta *Della perfezione della vita politica*, publicados en 1579.

En algunos artículos se ha analizado la cuestión en Salutati y Landino (Bonnell, 1966; McNair, 1994) y en Poggio Bracciolini (Ciordia, 2011). Summit (2010) ha estudiado el tema en autores ingleses del siglo XVII.

Guido Cappelli (2004) analiza la forma en que Petrarca intenta combinar ambos ideales de vida en los *Triunfos*, ubicando a César y Escipión junto con Platón. Aunque considera que esa perspectiva no

es unívoca, ya que encuentra su límite en el mito de la vida solitaria. Analiza una de las *Missive* de Salutati en la que el canciller elogia la actividad de la vida monástica, y el *De nobilitate legum et medicine*, en el que relaciona la verdadera felicidad con la voluntad y la vida activa. Sin embargo, para Cappelli la verdadera defensa de la vida activa se produce con Bruni, y en particular con el *Isagogicon moralis discipline*. Considera que con Poggio Bracciolini el tema asume la forma de una polémica contra el poder eclesiástico. También señala el rechazo de Alberti por la vida activa y recorre textos de Pontano y Landino. En términos generales, considera que los humanistas fueron los antecesores de los políticos modernos, y por lo tanto no percibían la dicotomía como una elección real, sino que naturalmente se inclinaban a la vida activa. Finalmente ilustra estas ideas con una cita del *De regno* de Francesco Patrizi, en la que se afirma que el camino hacia la felicidad está en la acción según la virtud. A través de la teoría de los grados de la virtud, Patrizi hablará de una felicidad activa y una felicidad contemplativa, pero privilegiará la primera ya que la pura contemplación es propia del *vesanus homo* (demente).

Marco Pellegrini (2012, pp. 328-350) considera que el ideal de vida solitaria de Petrarca tiene poco en común con la *fuga mundi* del anacoretismo. Señala también la identificación medieval entre vida contemplativa y vida monástica. El autor retoma las tesis de Dilthey, que en la línea de Burckhardt, había vinculado la noción de persona humana con la Modernidad. De esa manera analiza una serie de tópicos recurrentes en la obra de los humanistas que serían muestras de su perspectiva antropocéntrica y secularizada. En primer lugar, el elogio del matrimonio por sobre el celibato de los religiosos, que encuentra una de sus formulaciones más tempranas en el *De re uxoria* de Francesco Barbaro de 1415. En segundo lugar, la aparición de la *disputatio de optimo genere vitae*, que se observa en Landino, pero que tiene varios antecedentes, como la *Dragmalogia de elegibili vite genere* de Giovanni Conversini da Ravenna, escrita en 1404. En tercer lugar, menciona la revolución pedagógica del humanismo, que convocaba a una nueva alianza entre educación moral y el arte de la palabra. En líneas generales, el autor considera, junto con Baron, que hay una tendencia a la vida activa en los humanistas.

1.6.3. Sobre la biografía y la autobiografía

Muchos de los estudios sobre biografías comienzan planteando algunas de sus características generales. En primer lugar, desde la Antigüedad la biografía se encuentra en relación con otros géneros retóricos: la historia, el encomio y la oración fúnebre. Suele señalarse a Jenofonte e Isócrates como los iniciadores de la biografía como género autónomo (Momigliano, 1993). En segundo lugar, la definición de biografía implica una obviedad y una paradoja fundamental: la narración sobre una vida aspira a una

totalidad, aunque es necesariamente un recorte. De allí que la selección que realiza el biógrafo implica un abordaje particular y esas diferencias han dado lugar a diversos modelos.

Mijaíl Bajtín (1989) realiza algunas clasificaciones de esos modelos. Por un lado, respecto al período clásico, las divide en platoniana y retórica, la primera ligada obviamente a la figura de Sócrates y la búsqueda del conocimiento, la segunda abocada a la imagen del hombre público. Según el autor, en el período helenístico surgen nuevos modelos al mismo tiempo que aparece el hombre privado. Bajtín divide las nuevas formas en energética y analítica. La primera busca los hechos de una vida en la que se manifiesta el carácter y su modelo prototípico es Plutarco. El segundo tipo sigue un esquema con apartados precisos: "la vida social, la vida familiar, el comportamiento en la guerra, las relaciones con los amigos, las máximas dignas de saberse de memoria, las virtudes, los vicios, el aspecto de una persona, sus hábitos, etc". El representante más importante de este género es Suetonio. Según Tomás Fernández (2020), esta última división está basada en la obra de Friedrich Leo, quien a principios del siglo XX había postulado la existencia de dos modelos: el peripatético y el alejandrino.

En un texto más temprano, Bajtín (1982) había tratado ya el tema de la biografía y la autobiografía. Allí el autor considera de forma separada la "confesión", la "autobiografía" y la "hagiografía". En la confesión el héroe y el autor se funden en uno. Por eso mismo, no hay hecho estético en la confesión, aunque pueda ser leído de esa manera. A fines de la Edad Media se produce una transición entre la confesión y la autobiografía. La *Historia calamitatum* de Abelardo representa una forma mixta. La diferencia entre ambas formas depende de la posibilidad de objetivar la propia vida artísticamente. El autor de la biografía o autobiografía (para Bajtín no hay diferencias fundamentales entre ambas formas) no coincide con la totalidad artística, sino que es simplemente un momento.

Para Bajtín (1982) existen dos tipos de conciencia biográfica: la aventura heroica y la cotidianidad social. En la primera el valor biográfico consiste en: "la voluntad de ser héroe, de tener importancia en el mundo de los otros, la voluntad de ser amado y, finalmente, la voluntad de vivenciar el fabulismo (la aventura) de la vida, la heterogeneidad de la vida exterior e interior" (p. 137) El segundo tipo es más descriptivo y su héroe es un observador.

Paul Ricoeur (1996) también ha estudiado el problema de la biografía y la autobiografía. Según este autor, hay dos formas de referirse a la identidad: la *mismidad* y la *ipseidad*. La primera es la forma que asume la identidad narrativa como permanencia en el tiempo. Es decir, es lo que hace que un personaje sea el mismo al inicio y al final de una historia. La *ipseidad* en cambio es la forma reflexiva de la identidad en la que el sujeto se identifica a sí mismo. Esta segunda forma, que en principio no tendría necesidad de la permanencia en el tiempo, es, sin embargo, fundamental para la conformación de la identidad narrativa. Hay dos formas en las que la *ipseidad* se conserva en el tiempo: el carácter y la palabra dada (p. 112). Ahora, si el carácter es el signo distintivo por el que se reconoce a una persona, este se va construyendo o se revela drásticamente en un momento clave. Pero nunca puede aspirar a una totalidad:

Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada. Ahora bien, nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo; la memoria se pierde en las brumas de la infancia; mi nacimiento y, con mayor razón, el acto por el que he sido concebido, pertenecen más a la historia de los demás, en este caso a la de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte solo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan (p. 162)

Allí comienzan a jugar un papel las narraciones de vidas, sean ficticias o históricas. Sirven para construir la totalidad de mi propia vida en identificación con la vida de otro. Por eso no hay diferencia entre biografía y autobiografía: en la autobiografía me veo a mí mismo como si fuera otro, en la biografía veo al otro como proyección de mí mismo.

Philippe Lejeune (1994) define la autobiografía como el "relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, poniendo énfasis en su vida individual y, en particular, en la historia de su personalidad" (p. 50). El autor plantea que la autobiografía es un fenómeno eminentemente moderno y por lo tanto discute los enfoques que utilizan el término "autobiografía" para referirse a la Antigüedad y la Edad Media.²⁹ Su postura se sostiene en la idea de que, al ser diferente la noción de autor que existía en la Edad Media, los textos supuestamente autobiográficos son excepcionales y no conforman un género establecido. Lejeune sigue a Paul Zumthor (1972, p. 66), que afirma taxativamente: "Le moyen âge ignore presque totalement le récit autobiographique". Zumthor menciona las excepciones de la *Historia calamitatum*, el *De vita sua* de Guibert de Nogent y *le Voir dit* de Guillaume de Machaut. Considera que *Avisión* de Christine de Pisan es ya un texto más cercano a la autobiografía. Más adelante (pp. 172-173), clasifica esas excepciones en tres tipos: el primero adscribe al modelo de las *Confesiones* de san Agustín, que alterna acontecimientos con reflexión moral. En este modelo el yo se confunde con el destino colectivo del hombre y del mundo. El segundo modelo es el yo alegórico del *Roman de la rose*. El tercero se encuentra emparentado al *roman courtois* y a un sistema de tipos o cuadros. Según el autor, en ninguna de esas formas el yo tiene un valor autorreferencial, sino impersonal.³⁰ El planteo de Lejeune ha recibido algunas críticas, por ejemplo de James Amelang (2006) quien considera que su definición es demasiado restrictiva y deja afuera muchísimos ego-documentos a menudo utilizados como fuente por los historiadores.

En cuanto a la hagiografía, Bajtín no le dedica mucho espacio, pero la diferencia drásticamente de la biografía, en tanto que el autor hagiográfico se niega a sí mismo. Por otro lado, la hagiografía

29 Se refiere sobre todo al trabajo de Georg Misch, que en su obra *A History of Autobiography in Antiquity* se planteó reunir un *corpus* de textos autobiográficos escritos en todas las épocas para mostrar el progresivo desarrollo de la persona humana.

30 Hipótesis similares pueden encontrarse en el clásico texto de Marshall McLuhan, *La galaxia Gutenberg*. Basándose en los estudios de Goldschmidt, McLuhan (1985, pp. 158-165) considera que no existe un concepto de autor en la Edad Media. Tanto el desinterés de los estudiantes universitarios por la autoría de los textos que leían, como la difusión de los textos en forma de misceláneas, colaboraba en una concepción del saber como un todo homogéneo. De allí que los autores no se preocuparan por mantener una actitud coherente en sus textos. Por eso mismo sería anacrónico intentar buscar el "punto de vista" de un autor del Renacimiento sobre cualquier tema.

elimina todo determinismo de la existencia que reste peso a la autoridad, es decir nacionalidad, posición social, rasgos físicos, etc. La vida de un santo parece trascurrir en la eternidad. Parece haber en este punto una diferencia con Ricoeur, quien considera la identificación con modelos, normas e ideales una forma de situar una causa por encima de la propia vida, y de esta manera colabora en el desposeimiento del sí necesario para la auténtica *ipseidad*.

Thomas Heffernan (1988) explica esta característica de la hagiografía de forma muy clara a través de la obra de Gregorio de Tours, autor que en el siglo VI compuso el *Liber Vitae Patrum*, colección de vidas de veinte santos. En su prólogo, Gregorio plantea que la función de las vidas es pedagógica y ejemplar, en tanto que muestran de qué forma seguir el máximo paradigma de conducta del cristianismo, es decir la vida del propio Cristo. De esta manera se configura uno de los rasgos principales de la hagiografía: la *imitatio Christi*. De allí que Gregorio justifique el uso del singular *vita*: "Es claro que es preferible hablar de vida de los padres que de vidas, ya que, aunque haya diversidad de méritos y virtudes, una sola vida nutre todos los cuerpos en el mundo"³¹

Según Carlo Delcorno (1999, pp. 175-176), hay dos momentos en la historia en los que se renuevan los modelos hagiográficos. El primero tiene lugar luego de la institucionalización del cristianismo como religión oficial del Imperio. A partir de esa transformación, el ideal del mártir cedió ante la figura del monje. El segundo tiene lugar en el siglo XIII luego de la creación de las órdenes mendicantes, que comenzaron a producir y difundir una nueva hagiografía, incluso en lengua vulgar, adaptada a la sensibilidad de los laicos y del público urbano.

Si bien suele considerarse la hagiografía como sinónimo de "vida de santos", Castagno (2010) señala que hay puntos en común entre la hagiografía y las vidas de filósofos. La *Vida de Apolonio* de Filostrato y las vidas de Pitágoras y Plotino de Porfirio son antecedentes importantes de la *Vida de Antonio* de Atanasio, considerada la primera hagiografía. La autora también considera que las vidas de Constantino y de Orígenes que escribe Eusebio de Cesarea deben considerarse dentro del panorama cultural del que surge la hagiografía. Es evidente que la figura del santo no podía diferenciarse del todo de la figura del filósofo.

La producción de hagiografías encuentra su momento cúlmine en el período que va desde el último cuarto del siglo IV a las primeras décadas del V. Se destacan figuras como Jerónimo, Paolino de Nola, Sulpicio Severo y Prudencio. Según Castagno (2010, p. 178) uno de los aspectos relevantes de la producción hagiográfica de Jerónimo es la postulación de un monaquismo culto, del que sería representante Pablo de Tebas, en oposición a la figura de Antonio. Por otro lado, Delcorno (1999, p. 176) señala que Jerónimo plantea que la ascesis del monje es un *cotidianum martyrium*, es decir que el arquetipo del mártir comienza a ser desplazado.

31 Unde manifestum est, melius dici vitam patrum quam vitas, quia, cum sit diversitas meritorum virtumque, una tamen omnes vita corporis alit in mundo (citado por Heffernan, 1988, p. 7)

En los últimos años del siglo IV, surge un nuevo género: los *libelli miraculorum*, difundidos por Agustín. Estos textos serían relevantes en la producción hagiográfica de Gregorio de Tours y Gregorio Magno.

Todas estas vidas de santos llegan a la baja Edad Media a través de compilaciones, como la *Legenda aurea* de Santiago de la Vorágine. Pero el enciclopedismo medieval no reunía solo vidas de santos en sus volúmenes. Mauro Sarnelli (2003, p. 13) menciona el *Liber de vita et moribus philosophorum* del pseudo Walter Burley, el *Speculum historiale*, de Vincent de Beauvais, el *Policraticus*, de John de Salisbury, el *Chronicon* de Benzo de Alejandría y los de *De viris illustribus* de Giovanni Colonna y Guglielmo da Pastrengo como las compilaciones de biografías más relevantes. Para Sarnelli (2003, p. 14) los modelos clásicos retomados en la época no son tanto Plutarco, Suetonio o Cornelio Nepote, sino el *Agricola* de Tácito, cuya obra se difunde a partir del descubrimiento de Boccaccio, Sexto Aurelio Víctor, los *Scriptores Historiae Augustae*, el pseudopliniano *Liber de Viris illustribus Urbis Romae*, Diógenes Laercio y otras *auctoritates* como Jenofonte y Valerio Máximo.

Como afirma Amelang (2006), todo trabajo sobre la biografía incluye una postura frente a las tesis de Burckhardt, quien a mediados del siglo XIX planteó la idea de que el Renacimiento italiano había permitido el "desarrollo del individuo". Muchos han criticado esa tesis, sobre todo a partir del redescubrimiento de la Edad Media que se da a mediados del siglo XX. En lo que respecta a la biografía, uno de sus exponentes es John Jeffries Martin (2007), quien ha trabajado el mito del individuo en el Renacimiento. En su consideración de la biografía humanista, plantea su continuidad con las colecciones medievales:

A similar pattern was evident in humanist biography, which drew on such classical or early Christian models as Plutarch, Suetonius and St. Jerome. Lives of great men, whether ancient or contemporary, were published as collective biographies, a tradition that began in the fourteenth century with Petrarch's *De viris illustribus* and Boccaccio's *De casibus virorum illustrium* and *De mulieribus claris* and found important fifteenth-century parallels in Vespasiano da Bisticci's *Lives of famous Men*, Platina's *Lives of the popes*, and Enea Silvio Piccolomini's *On the famous men of his day*. As in the case of late medieval portraiture, so in the case of biography, individual lives were conceived as part of a larger collectivity-of celebrated ancient men or women, of popes, of prominent Florentines, and so on (p. 212).

Martin evita mencionar las biografías de Bruni de Cicerón y Aristóteles, la de Séneca de Gasparino Barzizza, así como la de Platón de Guarino de Verona y las vidas paralelas de Sócrates y Séneca de Gianozzo Manetti, la de Filippo Maria Visconti y la *Vita Homeri* de Pier Candido Decembrio, la de Carlomagno de Donato Acciaiuoli, y sus vidas paralelas de Haníbal y Escipión (Allés Torrent, 2013; Sellars, 2020), para no mencionar la tradición de oraciones fúnebres que tiene lugar durante el *Quattrocento* (McManamon, 2016).

Marco Pellegrini (2012, pp. 125-130) retoma las tesis de Burckhardt y plantea que el humanismo sentó las bases de la perspectiva subjetivista de la Modernidad. Desde ese punto de vista, el individualismo rompe con la idea de comunidad propia de la Edad Media. Desde Petrarca hasta Lutero, Pellegrini encuentra una subjetividad humanística que se manifiesta como conciencia disidente.

Uno de los fenómenos que se da en simultáneo con el surgimiento del humanismo es el desinterés por la hagiografía. Para Pellegrini (2012, p. 134) eso se debe al espíritu laico y secular de la época, y además denota cierto rechazo por la figura del santo, que se ubica como intermediario entre el mundo divino y el mundo humano.³²

De todos modos, es cierto que el contacto con la tradición medieval y de la Antigüedad tardía es mucho más importante en Petrarca que la referencia a modelos clásicos. En los *Rerum memorandarum libri* utiliza el modelo de Valerio Máximo, que Paolo Cherchi (2002) incluye dentro de lo que denomina "Concordancias de la Historia". El libro II del *De vita solitaria* se encuentra influido claramente por Jerónimo, y las sucesivas redacciones del *De viris illustribus* demuestran una síntesis de hagiografía, mitografía e historia (Dotti: 2004, 239). Petrarca aborda la biografía desde la lógica del *exemplum*.

En Bruni la biografía asume una forma diferente. Por un lado, es clave la recepción y traducción de Plutarco. El propio Bruni y Iacopo Angeli da Scarperia traducen buena parte de las *Vidas paralelas* al latín. Este último traduce *Bruto* y *Cicerón* en 1400 y 1401. Bruni comienza en 1404-5 con *Marco Antonio*, y más adelante continúa con *Catón*, *Sertorio*, *Pirro*, *Emilio Paulo*, *Tiberio*, *Cayo Graco* y *Demóstenes*, sin seguir el orden de comparaciones de Plutarco (Ianziti, 2012, p. 30-31). En línea con Fubini (1992), Ianziti considera que la negativa de escribir la biografía de Salutati está relacionada con la polémica entre antiguos y modernos expuesta en los *Dialogi* y concluye: "The dilemma took the form of a sustained meditation on the non-viability of the biographical mode for contemporary figures" (Ianziti, 2012, p. 42) De hecho, esa resistencia a escribir biografías sobre "personajes menores" modifica sensiblemente la relación entre biografía e historia. Solo Aristóteles y Cicerón merecen obras dedicadas exclusivamente a sus vidas. Veremos que lo que se pone en cuestión es el formato de colección de biografías, y ello tiene varias implicancias. Podremos observar que la función ejemplar sufre una transformación: el lector ya no deberá imitar la prudencia de uno, la sagacidad de otro y la templanza de un tercero; sino más bien a un hombre, con sus virtudes y defectos.

1.6.4. Sobre Petrarca

A fines del siglo XIX, Pierre de Nolhac (1965) realizaba un estudio importante sobre la biblioteca de Petrarca. La investigación de Nolhac contaba con transcripciones de algunos manuscritos, en particular

³² Respecto a la hagiografía en la obra de los humanistas, Diana Webb (1980) ha analizado textos de Andrea Biglia sobre san Agustín y las vidas de Bernardino da Siena que escribieron Maffeo Vegio, Leonardo Benvoglianti y Barnabà da Siena. Mario Chiesa (1998) ha estudiado algunos poemas hagiográficos de la época.

el *Cicerón de Troyes*, uno de los volúmenes que reunía la obra del Arpinate, apostillado por Petrarca. Nohac llamaba la atención sobre una lista de libros que Petrarca había confeccionado sobre el hoy catalogado Par. Lat. 2201. La interpretación de esa lista fue completada por Ullman (1923). Allí Petrarca menciona a Aristóteles, Cicerón, Séneca, Boecio, Macrobio, Aulo Gelio, Valerio Máximo, Tito Livio, Justino, Floro, Salustio, Suetonio, Festo, Eutropio, Virgilio, Lucano, Estacio, Ovidio, Juvenal y Agustín. Nohac además elabora una extensa lista de manuscritos que pertenecieron a la biblioteca de Pavía. Esta incluye una variedad de textos que van desde la traducción de Leoncio Pilato de la Odisea y el comentario de Calcidio al Timeo de Platón a autores medievales como Abelardo, Isidoro o Ricardo de Saint Victor. El trabajo filológico de Nohac colaboró en establecer la imagen de Petrarca como padre del humanismo y además fue importante para demostrar su profundo interés por la obra de Cicerón. Por otro lado, Nohac sigue a Renan, quien a mediados del siglo XIX había considerado a Petrarca el primer “hombre moderno”. Esa postura se sostenía en base a una idea de ruptura entre Edad Media y Renacimiento, hoy en día relativizada. Un importante artículo de Mommsen (1942) sostiene que el interés de Petrarca por la Roma clásica había ido creciendo con los años, desplazando a todo aquello que se identificaba con la barbarie que reinó posteriormente a la caída del Imperio. Sin embargo, Mommsen manejaba algunas dataciones que se descubrieron erróneas, por ejemplo de las distintas versiones del *De viris illustribus*. El clásico libro de Ferguson (2006), de la misma época que el artículo de Mommsen, planteaba que los humanistas habían concebido la Edad Media como edad oscura y se habían autoproclamado los iniciadores de una nueva época. A partir de esa nueva interpretación se empezaba a cuestionar no solo la ruptura entre Edad Media y Renacimiento, sino también el rol de Petrarca en ese proceso. Es así que muchos abordajes posteriores buscaron resaltar sus aspectos más medievales y cristianos y otros sus intereses clásicos.

Charles Edward Trinkaus (1970) interpreta la obra de Petrarca en línea con sus hipótesis principales que buscan tender un puente entre el pensamiento de los humanistas y el protestantismo. En primer lugar, Trinkaus identifica la postura del Agustín del *Secretum* con el estoicismo. El carácter estoico estaría en considerar que el vicio provoca la infelicidad y no la propia naturaleza humana, así como la primacía de la voluntad sobre la gracia divina. Por eso califica la postura del Agustín del *Secretum* como inconsistente con el Agustín histórico. En segundo lugar, para Trinkaus, Petrarca propone una religión privada que le quita importancia a la doctrina. De esta manera, los fundamentos de la religión ya no serían epistemológicos, sino psicológicos. En tercer lugar, Trinkaus encuentra una contradicción entre la exhortación a la virtud y la ética de la voluntad por un lado, y la crítica a los paganos respecto a su confianza excesiva en la capacidad humana para componerse. Por eso concluye, siguiendo en esto a Seigel y a Kristeller, que la postura de Petrarca no es consistente.

Respecto del problema del estoicismo, Francisco Rico (2004) considera que en realidad Petrarca estaría tomando al Agustín del *De vera religione*, más cercano al estoicismo que en sus obras posteriores.

Alexander Lee (2012) ha profundizado en ese análisis y considera que la influencia de Agustín es más importante que la presencia de los clásicos.

Francisco Rico (1974) revolucionó los estudios sobre el autor al elaborar una nueva teoría sobre la datación del *Secretum*. En base a una inscripción en la que figuran tres años “1353, 1349, 1347” en el manuscrito Laurenziano XXVI sin. 9, Rico discute la datación que ubica la escritura del texto a principios de la década del 40. Esas tres fechas darían cuenta de su redacción sucesiva. Además de esa anotación, hay evidencias internas que avalan la interpretación. Sobre el final del texto, Agustín le aconseja a Francesco que regrese a Italia y que abandone la escritura del *Africa* y el *De viris illustribus*. Para Rico, esos consejos no tendrían sentido a principios de los 40, cuando Petrarca estaba en el momento cúlmine de su carrera. Al igual que con otros textos, Petrarca se toma muchos años para finalizarlo y una buena parte del libro III se concluye en 1353. Esta interpretación alejaría la fecha de redacción de la época de acción del diálogo, que tiene lugar dieciséis años después de la muerte de Laura (1327), es decir en 1343, fecha en la que Petrarca está pisando los cuarenta años de vida.

Ahora bien, el problema de la datación ficticia no afecta solamente al *Secretum*. Se suele afirmar que el descubrimiento de las *Cartas a Ático* de Cicerón en 1345 en Verona lo inspira a reescribir y reordenar su propio epistolario. Así, muchas cartas que parecen escritas en su juventud son en realidad creaciones posteriores. Marco Santagata (2004), siguiendo a Rico, entiende que esta retrodatación ficticia forma parte de una estrategia de construcción de una autobiografía ejemplar. Santagata muestra que Petrarca piensa cada detalle para crear una narrativa que toma como modelo la conversión de Agustín. La famosa carta a Dionigi da Borgo san Sepolcro que narra la subida al Monte ventoso, ubicada en el primer lugar del libro IV no fue escrita en la fecha que el autor dice haberla escrito. Acompaña en ese libro a las cartas que el autor escribió a propósito de la organización de la coronación capitolina de 1341. Pero su redacción tuvo lugar mucho más tarde, en 1353 junto con el final del *Secretum*. La presencia de Agustín en ambos textos no es casual. En esa carta, Petrarca afirma que debe a su amigo Dionigi la lectura de Agustín, ya que este le había obsequiado un ejemplar de las *Confesiones*. Ese regalo habría sucedido en 1333. En esa misma carta Petrarca afirma que su conversión, su *mutatio vitae*, tuvo lugar a los cuarenta años, es decir en 1344. A través de una sencilla cuenta, Santagata (p. 82) afirma que esos once años que separan la lectura de la conversión final no son casuales, ya que emulan los once años que separan la lectura del *Hortensius* de Cicerón de la conversión definitiva de Agustín.

La pregunta que surge es por qué Petrarca simula haber escrito en su juventud algo que escribió después. Santagata da muchas explicaciones plausibles. En primer lugar, Petrarca pretende darle valor a su *Cancionero*. Sabemos que presenta sus poemas en lengua vernácula como un error de juventud y que al igual que con las *Familiares* construye una figura autoral madura que recolecta los papeles dispersos. Esa doble figura autoral, el joven autor y el recolector maduro, es utilizada para revalorizar algo que en un principio se califica de *nuge*, un término que toma de Catulo y Horacio y que significa bagatelas, cosas sin importancia. Lo que le quita valor es el carácter fragmentario y ocasional de su escritura.

Santagata plantea que la acción de recopilar los fragmentos esparcidos es también apropiarse de ellos para romper con la alienación del enamorado que depende del arbitrio de su amada. La alienación del enamorado corresponde al lado negativo de la teoría estoica de la sabiduría. Pero no se trata solamente de la poesía amorosa. Toda la retórica aparece bajo ese manto de sospecha. Es decir que todo lo escrito por Petrarca hasta ese momento debía ser reescrito con la intención de buscar una coherencia.

Ugo Dotti (2001) realiza una lectura atenta de las *Familiars*. Uno de sus objetivos es considerar la renovación cultural que emerge a través de la figura de Petrarca. En primer lugar, se aparta de Dante, como también señala Santagata (2017), en lo que se puede sintetizar como un cuestionamiento a la *religio amoris*. En segundo lugar, respecto al aristotelismo escolástico. Dotti describe ese conflicto como un encuentro entre la objetividad del saber y la inquieta subjetividad del hombre, entre la “filosofía delle cose” y la “cultura del animo” (p. 77). Por otro lado, el autor señala la importancia de Séneca en la constitución del mito de la soledad, e incluso sostiene que el autor cordobés fue más influyente que Agustín: “Credo che Seneca sia el vero “auctor” di Petrarca, probabilmente più ancora di Agostino” (p. 84). La lectura de las *Familiars* conduce a Dotti a trazar una historia política de Petrarca. Algunos han señalado su falta de convicciones y su capacidad de adaptarse a los avatares de la política. Petrarca se ha ganado por ello algunas críticas de Boccaccio y de Bruni. Baldassari (2006) comenta las funestas críticas de Francesco De Sanctis, ya en el siglo XIX. Sin embargo Dotti se concentra en el apoyo a la revuelta de Cola di Rienzo como un hecho sustancial en la carrera de Petrarca. Lejos de resultar gratuito, el vínculo de Petrarca con el tribuno implicó la ruptura con los Colonna, la familia que lo había patrocinado desde su juventud.

1.6.5. Sobre Bruni

Como ya se ha dicho, el trabajo de Hans Baron (1955) sobre la obra de Leonardo Bruni marcó un antes y un después en los estudios sobre el humanismo. A partir de su obra se acuñó el concepto de “humanismo cívico” para describir una rama del humanismo fundada por Salutati y su discípulo Bruni. A diferencia de Petrarca, dedicado a la poesía y la vida contemplativa, los humanistas cívicos participaban en los asuntos públicos a semejanza de su modelo clásico, Marco Tulio Cicerón. Baron relacionaba la emergencia del “humanismo cívico” con la crisis que atravesó la ciudad de Florencia a fines del *Trecento* a punto de caer ante su enemiga Milán. La muerte de GianGaleazzo Visconti en 1402 significó el cese de la amenaza y un cambio de perspectiva de parte de Bruni. Ya convencido de la importancia de defender las libertades republicanas frente al imperialismo milanés, Bruni asume la defensa de la patria y se aleja de una versión del humanismo más cosmopolita.

Las críticas a Baron fueron muchas. En principio, Skinner (2014) y Blythe (2000) consideran que las ideas republicanas preceden al humanismo y pueden encontrarse en la tradición del *ars dictaminis*, en

pensadores como Ptolomeo de Lucca. Como se ha dicho, Seigel (1968) discute el compromiso real de Bruni, recordando que sus textos deben tomarse como propaganda política realizadas por un retórico profesional. También ha recibido críticas por los métodos filológicos aplicados para realizar la datación de los *Dialogi*. Mortensen (1986) demuestra que esa datación es insostenible.

A pesar de la importancia del autor, carecemos de una biografía moderna. De todos modos, Vasoli (1972) recorre en una entrada de enciclopedia los hechos más significativos de su vida.

Respecto a los *Dialogi*, Fubini (1992) considera que Bruni escribió los dos libros conjuntamente, pero en fecha posterior a la muerte de Coluccio Salutati en 1406. De hecho, para el autor la muerte del maestro motiva la escritura del texto, que irónicamente reemplazaría a un panegírico en su honor. En su introducción a la edición crítica del texto, Baldassarri (1994) sostiene que el texto fue escrito en la segunda mitad de 1406, poco después de la muerte de Salutati. Witt (2000) acuerda con esa datación aunque no con la interpretación anti-Salutati de los *Dialogi*. Ubica la fecha de escritura más cerca de 1408 y demuestra que los argumentos que da Niccoli son muy similares a los de Poggio Bracciolini en su polémica con Salutati de 1405-6. En cuanto a su contenido, David Marsh (1980, pp. 24-37) considera que los *Dialogi* de Bruni inician el nuevo espíritu del humanismo al recoger el ideal social de discusión del *De oratore* de Cicerón. Mientras que el modelo de Petrarca en el *Secretum* son los *Soliloquios* de Agustín, *La consolación de la filosofía* de Boecio y las *Tusculanas* de Cicerón, en donde el diálogo se presenta en su versión introspectiva, el modelo del *De oratore* refuerza la ruptura con la filosofía escolástica y sus métodos rígidos, a la vez que postula a la experiencia humana como criterio básico para conocer la verdad.

Stefano Baldassarri (2014; 2015; 2020) ha investigado sobre la postura de Bruni sobre Dante, Petrarca y Boccaccio. Señala, como también lo hace Fubini (1992), la importancia del debate entre Salutati y Bracciolini para comprender los *Dialogi* y la obra de Bruni en general.

Arthur Field (2017) estudia el panorama cultural de Florencia a principios del *Quattrocento* y postula que Bruni fue acercándose con los años al bando oligárquico de Albizzi y Strozzi, mientras que Traversari, Niccoli y Bracciolini permanecen fieles a Cosme de Médici.

Riccardo Fubini (1990) ubica a Bruni dentro de un grupo de intelectuales laicos con tendencias anticlericales, junto a Bracciolini, Valla y Biondo.

Los tres especialistas en Bruni más relevantes de la actualidad son James Hankins, Paolo Viti y Gary Ianzitti. Hankins (1991) estudia las traducciones de los diálogos platónicos que realizó Bruni, el *Fedón*, el *Gorgias* y el *Fedro* entre otros. Para el autor inglés, a pesar de esos trabajos, las simpatías de Bruni se encontraban más cerca de Aristóteles que de Platón. En trabajos posteriores, Hankins (1995; 2000) retoma las tesis de Baron para reformularlas. Su principal objeción a los análisis del historiador alemán se encuentra en la línea de Seigel (1968). Según Hankins, Baron no tiene en cuenta la diferencia entre un panegírico y el discurso histórico, que el propio Bruni distinguía claramente. A pesar de ello, considera que el concepto de “humanismo cívico” continúa siendo útil para describir a esta generación

de humanistas. En su más reciente libro, Hankins (2019) retoma las críticas a Baron, al considerar que la asociación entre “humanismo cívico” y republicanismo no se justifica. Muchos otros intelectuales en Milán y Nápoles, consideradas monárquicas, compartían los mismos ideales cívicos.

Paolo Viti ha realizado una importante edición y traducción al italiano de las obras de Bruni. Viti (1992) también llevó a cabo un trabajo sobre las cartas tanto privadas como oficiales. Son interesantes sobre todo aquellas escritas durante los sucesos de 1433-1434, es decir el exilio y retorno de Cosme de Médici. Bruni permanece en el cargo de canciller y escribe funestos ataques contra sus amigos Palla Strozzi, Rinaldo degli Albizzi y Francesco Filelfo. Por otro lado, Viti demuestra que el rol de Bruni fue fundamental para conseguir que el concilio de 1439 se realizara en la ciudad de Florencia.

Ianziti (2012) ha estudiado la concepción de la historia en Bruni, sobre todo en su gran obra, la *Historia florentine populi*. El autor analiza en particular el trabajo de Bruni con las fuentes y sus ideas sobre la escritura de la historia. Algunos textos que Bruni difunde como propios son en realidad traducciones o adaptaciones de Plutarco, Jenofonte o Procopio. En otros casos, como en la *Vita Ciceronis*, Bruni reescribe a Plutarco para enaltecer más a Cicerón. Sobre las *Vite di Dante e del Petrarca* (2005) sostiene que debe ser leída de forma dialógica, como los *Dialoghi*. Por otro lado señala las similitudes formales con la *Vita Ciceronis* y supone que eso se debe a que sigue el modelo de Suetonio. Las vidas no están organizadas en serie al modo de Filippo Villani, sino en vidas paralelas, al modo de Plutarco.

1.7. Marco teórico y metodología

En un marco metodológico general, la interpretación y análisis de los textos seleccionados se llevará a cabo en dos instancias. La primera de ellas es la lectura y el necesario análisis filológico de las fuentes. La segunda implica una operación dialógica de interpretación. Martín Ciordia (2011) llama a estas dos instancias “conocer un objeto y pensar un asunto”. Para realizar este diálogo con los textos se tendrá en cuenta el concepto de “fusión de horizontes” (Gadamer :1993: 378-414) Según Gadamer, el diálogo es la forma que asume la interpretación de textos:

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni neutralidad frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las opiniones previas y prejuicios.” (Gadamer: 1993: 335)

En palabras de Bajtín: “La penetración dialogística es obligatoria en filología (pues sin ella es imposible toda comprensión)” (Bajtín, 1989, p. 168) Dominick La Capra retoma esta cuestión desde la historia

intelectual: “El tema más distintivo de la historiografía es el de la relación entre la reconstrucción documentaria y el diálogo con el pasado”. (LaCapra, 1998, p. 242).

En un plano más específico, seguimos a Richard Rorty (1990), quien distingue cuatro géneros de historia de la filosofía. Llama a los dos primeros “reconstrucción histórica” y “reconstrucción racional”. Ambas surgen como respuesta a un dilema:

O bien imponemos al filósofo muerto nuestros problemas y nuestro léxico lo bastante para hacer de él un interlocutor, o bien limitamos nuestra actividad interpretativa a hacer que sus errores parezcan menos ingenuos colocándolos en el contexto de los oscuros tiempos en que fueron escritos” (p. 69)

Para el autor ambas actitudes son necesarias pero como momentos diferentes. A esos dos agrega un tercero, difícil de distinguir de la historia del pensamiento o la historia de la cultura, que llama *Geistesgeschichte*, cuyo paradigma es Hegel, y en el que incluye a Foucault, Blumenberg y MacIntyre. Una cuarta forma que descarta es la que llama “doxografía”. El autor propone un tipo de historia que sea una mezcla de los primeros tres. Uno de sus objetivos centrales será describir en qué consiste ser un intelectual en determinada época:

Cuando son leídos y ponderados por quien está interesado en determinado segmento espacio temporal, tales obras, capítulos y apartados permiten percibir en qué consistía ser un intelectual en ese momento y en ese lugar: qué libros se leían, cuáles eran las inquietudes, cuáles eran los vocabularios, las esperanzas, los amigos, los enemigos y las carreras posibles (p. 91)

Rorty sigue en esta postura al contextualismo de Skinner (1969) que critica fuertemente las tendencias que Rorty llama “reconstrucción racional” y *Geistesgeschichte*, ya que ambas suelen caer en las mitologías de los historiadores contemporáneos. La “reconstrucción racional” puede forzar el diálogo a partir de las mitologías de la doctrina y de la coherencia. La *Geistesgeschichte* tiende a la mitología de la prolepsis en tanto entiende la historia desde un enfoque teleológico. El punto de vista adoptado no debe ser entonces ni una imprecisa historia de las mentalidades ni una exposición técnica que obture cualquier posibilidad de diálogo con el texto. Los planteos de LaCapra (1998) respecto de la historia intelectual coinciden con el eclecticismo que sostiene Rorty, en la medida en que no considera que existan fronteras claras entre los "grandes textos" y las "mentalidades". Su enfoque pretende cuestionar la idea de que todo "gran texto" es crítico de su época, y todo "texto menor" es sintomático de una época.

En ese sentido, uno de los problemas teóricos más importantes que plantea Skinner es el lugar que debe darse a los grandes autores y las grandes obras. Su crítica a la historia de las ideas es que piensa la historia como saltos de cumbre en cumbre en la que cada autor retoma y discute con los clásicos temas perennes de la filosofía. De hecho, una de las grandes obras de Skinner (1998) intenta

leer a Hobbes vinculándolo con pensadores de su época. En nuestro caso, es un tema importante puesto que tanto Petrarca como Bruni son considerados grandes autores. Pero no por ello puede aislarse su obra de los grandes debates de su época. En el caso de Petrarca, deben considerarse las disputas con el aristotelismo escolástico, desarrolladas también durante la generación de Bruni. En el caso de Bruni, es primordial considerarlo como un emergente de la generación formada por Crisoloras, Malpaghini, Vergerio y Salutati. Es por eso que se consultarán otros textos de la época, como las cartas de Salutati, Vergerio y otros humanistas.

Para comprender los debates que se dan a principios del *Quattrocento* se tendrá en cuenta el concepto de "zona de tensión dialógica" que Claudia Mársico (2010, pp. 26-32) aplica a los discípulos de Sócrates. Este enfoque permitirá desestimar la dicotomía entre una obra sintomática de una época, a la que suele darse poco valor, y una obra excepcional que logra trascender su propia época. La autora plantea que en los textos clásicos de la filosofía griega hay tesis que se discuten que no son atribuidas a nadie. Es bastante probable que los lectores de la época comprendieran las referencias, pero con el tiempo las tesis contrarias fueron interpretadas como postulados hipotéticos. Sin embargo, se trata de una estrategia discursiva de "ocultamiento del adversario", que tiene como objetivo destacar la solución propia como la mejor vía posible. Sería lo opuesto al *argumentum ad autoritatem*, ya que se evita la mención de una autoridad, para hacer la tesis más aceptable. Por otro lado, eso permite un margen mayor para tergiversar las palabras del contrincante y se produce la ilusión de un discurso que no se encuentra afectado por el contexto. En este marco se define la noción de "zona de tensión dialógica". Una zona está constituida por determinados problemas que se relacionan en red e impiden tomar afirmaciones aisladas de los autores. La tensión dialógica con otros discursos permite comprender el lugar que ocupa dentro de la zona. Es decir, si un discurso es marginal dentro de una zona, probablemente sea inmune a las tensiones. Lo mismo puede decirse respecto del diálogo. Cuando un planteo no dialoga con otros de la zona, se puede deducir que no pretende situarse dentro de esa zona. Esto permite abrir el texto a nuevas hipótesis de lectura. Por ejemplo, el *Ion* de Platón, usualmente analizado como un juicio negativo sobre los rapsodas y la oralidad, puede pensarse también como crítica a la exégesis homérica que realizaba Antístenes, dentro del marco de la zona socrática. Podremos observar que este concepto es de suma relevancia para comprender el desarrollo del humanismo a inicios del *Quattrocento*. Es importante recordar que en la época que nos ocupa no existe el concepto de humanismo, sino que esa categoría fue creada *a posteriori*. A semejanza del grupo socrático, el conjunto de intelectuales formados en Florencia a fines del *Trecento* pretende imponer ciertos saberes a través de la guía de un líder reciente: Petrarca. Y de la misma manera en que para los socráticos es fundamental la referencia a la tradición homérica, tanto sea para distanciarse de ella, como para buscar aprobación, para los humanistas será esencial la búsqueda en la Antigüedad grecolatina. Es decir que esta zona se conforma en relación a dos tradiciones, una reciente, renovadora y pujante; otra remota y al parecer olvidada, pero cargada de valor a futuro. Nos interesa resaltar la importancia del concepto de "zona"

porque insistiremos en las diferencias entre el nuevo programa humanista y el petrarquismo³³, pero a la vez queremos ser claros en la filiación común y los acuerdos profundos que los emparentan. Podremos observar también el "ocultamiento del adversario", cuando se trata de diferencias internas a la zona; y ataques abiertos, cuando son enemigos declarados, como los que se dan con la dialéctica y la filosofía escolástica.

Esto permitirá justificar la estructura de la tesis que se divide en dos partes. En la primera parte, profundizaremos en la descripción de esa zona. Indagaremos textos muy variados de diferentes autores y analizaremos aquellos pasajes de Bruni en los que se sugieren críticas al petrarquismo. Podremos observar que todas ellas giran en torno a dos problemas: la relación entre vida activa y vida contemplativa, por un lado; y entre paganismo y cristianismo, por el otro. En esta primera parte intentaremos reconstruir las conexiones entre los textos. En la segunda parte realizaremos descripciones más extensas de textos de Petrarca y Bruni que no necesariamente están conectados para comparar los planteos de ambos sobre el problema de la vida activa y la vida contemplativa.³⁴

Por otro lado, es necesario abordar la relación entre el problema tal como fue formulado por los autores del *corpus* y la interpretación histórica que los ubica en una trama mayor. En nuestro caso, los autores del Renacimiento aluden con los términos *vita activa/vita contemplativa* a un problema particular con una larga historia. De allí la referencia obligada a la *Begriffsgeschichte* o "historia conceptual" teorizada por Reinhart Koselleck (2012). Como hemos visto en el estado de la cuestión, la historiografía moderna hablará de "cuestión del sujeto". El riesgo de identificar ambas problemáticas es el anacronismo. Por eso, se tomará la precaución de evaluar con distancia crítica aquellas posturas que tienden a imponer a los textos un vocabulario que les resulta extraño.

Por último, es necesario hacer algunas aclaraciones. Se han utilizado algunas ediciones digitales disponibles en el sitio www.bibliotecaitaliana.it de la Sapienza Università di Roma. Muchas de las *Familiars* de Petrarca han sido tomadas de allí y por ello no cuentan con número de página como el resto de las fuentes, sino la URL correspondiente. También se ha utilizado la *Persus Digital Library*, en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>, para citas de algunos clásicos. Hemos decidido traducir todas las citas del *corpus* al español, pero no las citas de la bibliografía más reciente que mantenemos en su lengua original.

En relación al Anexo, presentamos cinco traducciones originales que no han sido previamente traducidas a ninguna lengua moderna, excepto en el caso de la carta de Salutati, que se encuentra traducida al inglés en el volumen *The Earthly republic: Italian humanists on government and society* (Salutati, 1978).

33 Utilizamos petrarquismo con un sentido muy diferente al de la tendencia poética que se da durante el siglo XVI. Nos parece mejor este término que el de "humanismo del *Trecento*", ya que, como se verá a lo largo de esta tesis, el petrarquismo tiene una faceta antihumanista que debe ser reconocida y estudiada.

34 Tomamos la diferencia entre "conexión" y "comparación" de Pollock (2010, p. 193), quien establece una provisoria tipología de comparaciones: 1. Comparación acrónica de textos no conectados; 2. Comparación sincrónica de textos no conectados; 3. Comparación acrónica de textos conectados; 4. Comparación sincrónica de textos conectados; 5. Comparación que diferencia entre múltiples tipos de relaciones intertextuales.

En relación a los títulos de los textos, en casi todos los casos los mencionamos por su título original, excepto en los textos muy conocidos como *La subida al Monte Ventoso*, que también llamamos simplemente *Ventoso* o los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, que llamamos *Diálogos*.

1.6. Corpus y otras fuentes

1.6.1. Textos de Francesco Petrarca:

Petrarca, Francesco (1955a) "De vita solitaria" en Ricci y Martellotti (eds.) *Prose*, Milán, Nápoles, R. Ricciardi, pp. 286-593

Petrarca, Francesco (1955b) "De viris illustribus" en Ricci y Martellotti (eds.) *Prose*, Milán, Nápoles, R. Ricciardi, pp. 217-269

Petrarca, Francesco (1978a) "Sine nomine XVIII", en Rico Francisco (ed.) *Obras. I. Prosa*, Madrid, Alfaguara, pp. 323-335

Francesco Petrarca (2003) *De otio religioso*, Goletti, Giulio (ed.) Florencia, Le Lettere

Petrarca, Francesco (2004a) *Epystole familiares*, Stoppelli, Pasquale (ed.) Roma, Lexis Progetti Editoriali, disponible en www.bibliotecaitaliana.it

Petrarca, Francesco (2004b) *Epystole Seniles*, Stoppelli, Pasquale (ed.) Roma, Lexis Progetti Editoriali, disponible en www.bibliotecaitaliana.it

Petrarca, Francesco (2004c) *Itinerarium ad sepulcrum Domini*, Stoppelli, Pasquale (ed.) Roma, Lexis Progetti Editoriali, disponible en www.bibliotecaitaliana.it

Petrarca, Francesco (2008) "De sui ipsius et multorum ignorantia" en Marsh, David (ed.) *Invectives*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 222-363

Petrarca, Francesco (2011a) "Secretum meum" en Arqués Corominas, Rossend (ed.) *Mi secreto. Epístolas*, Madrid, Cátedra, pp. 90-419

Petrarca, Francesco (2011b) "Fam, IV,1 (Subida al Monte Ventoso)", en Arqués Corominas, Rossend (ed.) *Mi secreto. Epístolas*, Madrid, Cátedra, pp. 423-448

Petrarca, Francesco (2011c) "Sen, XVIII,1 (A la posteridad)", en Arqués Corominas, Rossend (ed.) *Mi secreto. Epístolas*, Madrid, Cátedra, pp. 477-504

Petrarca, Francesco (2012) *La Collatio Laureationis. Manifesto dell'Umanesimo Europeo*, Giulio Cesare Maggi (ed.), Milán, La vita felice

Petrarca, Francesco (2013) "Bucolicum Carmen", en Colombí-Monguió e Higashi (eds.) *La lira y el laurel: poesía latina selecta*, Barcelona, Anthropos, pp. 70-131

Petrarca, Francesco (2014) *Rerum memorandarum libri*, Petoletti, Marco (ed.) Florencia, Le Lettere

Traducciones:

Petrarca, Francesco (1975) *Rerum familiarium libri*, Bernardo, Aldo (trad.) Nueva York, University of New York Press, 3 vol.

Petrarca, Francesco (1978b) "De la ignorancia del autor y la de muchos otros", en Rico, Francisco (ed.) *Obras: 1.Prosa*, Madrid, Alfabeta, pp. 161-224

1.6.2. *Textos de Leonardo Bruni:*

Bruni, Leonardo (1610) "Rerum suo tempore in Italia Commentarius", en *Leonardi Aretini Historiarum Florentinarum libri XII*, Argentorati, Sumptibus Lazari Zetzeneri Bibliop.

Bruni, Leonardo (1994) "The florentine complaint to Eugenius IV against indulgence-hawkers", en Griffiths, Gordon (ed.) "Leonardo Bruni and the 1431 Florentine complaint against indulgence-hawkers : a case study in anticlericalism", en Dykema y Oberman (eds.) *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden, Nueva York, Brill, pp. 137-140

Bruni, Leonardo (1996a) "Dialogi ad Petrum Paulum Histrum", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 73-143

Bruni, Leonardo (1996b) "Isagogicon moralis discipline", Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 195-241

Bruni, Leonardo (1996c) "De studiis et litteris", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 243-279

Bruni, Leonardo (1996d) "Oratio in hypocritas", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 305-331

Bruni, Leonardo (1996e) "Vita Ciceronis", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 411-499

Bruni, Leonardo (1996f) "Vita Aristotelis", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 501-529

Bruni, Leonardo (1996g) "Vite di Dante e del Petrarca", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 531-560

Bruni, Leonardo (1996h) "Laudatio Florentine Urbis", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 565-647

Bruni, Leonardo (1996i) "Oratio in funere Iohannis Strozze", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 705-749

Bruni, Leonardo (1996j) "De militia", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 651-701

Bruni, Leonardo (1996k) "De interpretatione recta", en Viti, Paolo (ed.) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, pp. 147-193

- Bruni, Leonardo (2000) "Epist. VII, 4 a Francesco Pizzolpasso", en González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte (eds.) *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, pp. 266-285
- Bruni, Leonardo (2003) "Novella di Seleuco e Antioco", en Marcelli, Nicoletta (ed.) "La "Novella di Seleuco e Antioco". Introduzione, testo e commento", *Interpres: rivista di studi quattrocenteschi*, vol. 22
- Bruni, Leonardo (2007a) "Epist. II, 1 a Niccolò Niccoli", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 27-30
- Bruni, Leonardo (2007b) "Epist. IV, 9 a Poggio Bracciolini", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 119-120
- Bruni, Leonardo (2007c) "Epist. V, 2 a Tommaso Cambiatori" en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 8-15
- Bruni, Leonardo (2007d) "Epist. IX, 2 a Lauro Quirino", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 134-144
- Bruni, Leonardo (2007e) "Epist. X, 25 a Francesco Gonzaga", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 217-229
- Bruni, Leonardo (2007f) "Epist. VI, 3 a Poggio Bracciolini", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 41-42
- Bruni, Leonardo (2007g) "Epist. IV, 16 a Antonio Casini", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 128-129
- Bruni, Leonardo (2007h) "Epist. IV, 20 a Giovanni de Arezzo", Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 134-135
- Bruni, Leonardo (2007i) "Epist. VI, 10 a Flavio Biondo", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 62-68
- Bruni, Leonardo (2007j) "Epist. X, 24 a Francesco Pizzolpasso", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 195-217
- Bruni, Leonardo (2007k) "Epist. III, 9 a Niccolò Niccoli", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 76-83
- Bruni, Leonardo (2007l) "Epist. IX, 12 a Giovanni Cirignano", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 160-164
- Bruni, Leonardo (2007m) "Epist. I, 8 a Niccolò Niccoli", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 15-17
- Bruni, Leonardo (2007n) "Epist. II, 16 a Niccolò Niccoli" en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. 53-54

Traducciones:

Bruni, Leonardo (2000) "Diálogos a Pier Paolo Vergerio", en Morrás Ruiz-Falcó, María (ed.) *Manifiestos del humanismo*, Barcelona, Península, pp. 37-74

1.6.3. Otras fuentes citadas:

Agustín de Hipona (2005) *Confesiones*, Magnavacca, Silvia (ed.), Buenos Aires, Losada

Albertano da Brescia (1980) *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, Hiltz, Sharon Lynne (ed.) University of Pennsylvania

Alighieri, Dante (1965) "La divina comedia", en *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, pp. 17-534

----- (1965b) "Sobre la lengua vulgar", en *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, pp. 743-776

----- (2003) *Convivio*, Brambilla Ageno, Franca (ed.) Roma, Biblioteca italiana

----- (2003b) *De vulgari eloquentia*, Mengaldo, Pier Vincenzo; Nardi, Bruno (eds.), Roma: Biblioteca Italiana

----- (2008) *Convivio*, Pérez Carrasco, Mariano (trad.), Buenos Aires, Colihue

Aliotti, Girolamo (2012) "De optimo vitae genere", en Caby, Cécile y Dessì, Rosa Maria (eds.) *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Turnhout, Brepols, pp. 405-482

Aquino, Tomás (1899) *Opera omnia inssu impensaue Leonis XIII P. M. edita ..., t. 10: Secunda secundae Summae Theologiae a quaestione CXXIII ad quaestionem CLXXXIX ad codices manuscriptos Vaticanos exacta cum Commentariis Thomae de Vio Caietani, Ordinis Praedicatorum, S. R. E. cardinalis*, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide

Bernardino de Siena (1989) "Predica XXXI", en Delcorno, Carlo (ed.) *Prediche volgari sul campo di Siena. 1427*, Milán, Rusconi, vl. 2, pp. 889-910

Bisticci, Vespasiano (1893) *Vite di uomini illustri*, Bologna, Commissione pe'testi di lingua, vol. 2

Boccaccio, Giovanni (2004) *Genealogie deorum gentilium libri*, Romano, Vincenzo (ed.), Roma, Biblioteca Italiana

----- (2004a) *Trattatello in laude di Dante*, Ricci, Pier Giorgio (ed.) Roma, Biblioteca Italiana

----- (2007) *De vita et moribus d. Francisci Petracchi*, Fabbri, Renata (ed.), Roma, Biblioteca Italiana

Bracciolini, Poggio (1990) "Oratio ad Patres Reverendissimos", en Fubini, Riccardo (ed.) *Umanesimo e secolarizzazione*, Roma, Bulzoni, pp. 303-338

----- (2007) "Oratio funebris in obitu Leonardi Arretini", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 1, pp. CXV-CXXVI

- Cartagena, Alfonso (2000) "Tratado de Alfonso de Cartagena", en González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte (eds.) *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, pp. 194-265
- Castiglionchio, Lapo (1999) "De curiae commodis", en Celenza, Christopher (ed.) *Renaissance humanism and the papal curia: Lapo da Castiglionchio, the younger's De curiae commodis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press
- Cicerón, Marco Tulio (1913) *De Officiis*, Miller, Walter (ed.) Cambridge, Harvard University Press
- (1989) *Sobre los deberes*, José Guillén (ed.), Madrid, Alianza
- (2010) *De Finibus Bonorum et Malorum*, Madvig, Johan Nikolai (ed.) Cambridge, Cambridge University Press
- (2006) *Tratados filosóficos I: Lelio o sobre la amistad, Catón, el mayor, o sobre la vejez, El sueño de Escipión*, Mainero, Jorge (ed.) Buenos Aires, Losada
- Decembrio, Pier Candido (1931) "De vitae ignorantia" en Ditt, Ernst (ed.) *Pier Candido Decembrio: Contributo alla storia dell'umanesimo italiano*, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, pp. 99-106
- Dominici, Giovanni (1940) *Lucula Noctis*, Hunt, Edmund (ed.) Notre Dame, Indiana, Publications in mediaeval studies
- Erasmus (2012) *Discusión sobre el libre albedrío*, Rivas, Ezequiel (ed.), Buenos Aires, El cuenco de plata
- Gregorio Magno (1589) Homiliarum XXII in Ezechielem libri II, en *Sancti Gregorii Magni papae primi operum*, tomo II, Roma, Typographia Vaticana
- Gregorio Magno (1979) *Moralia in Iob*, Marci, Adriaen (ed.) Turnholt, Brepols
- Langres, Garner (1855) "Sermo XXVIII", en *PL*, CCV, pp. 750-755
- Macrobio (2007) *Commento al sogno di Scipione*, Neri, Moreno (ed.) Milán, Bompiani
- Maquiavelo, Nicolás (2003) *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, AMI Books
- Maquiavelo, Nicolás (2004) *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, Buenos Aires, Losada
- Montaigne, Michel (1965) *Essais*, Michel, Pierre (ed.), Gallimard
- Montaigne, Michel (1984) *Ensayos*, Buenos Aires, Ediciones Orbis
- Pomerius, Julianus (1487) *De vita contemplativa*, Drach, Peter (ed.), Speyer
- Rinuccini, Cino (1977) *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarca e di messer Giovanni Boccaccio*, en Wesselofsky, Alessandro (ed.) *Il paradiso degli Alberti: ritrovati e ragionamenti del 1389*, Bologna, Commissione per i testi di lingua
- Salutati, Coluccio (1891) "Epístola IV, 20", en Novati, Francesco (ed.) *Epistolario*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. 1, pp. 334-342
- (1896) "Epístola IX, 16" en Novati, Francesco (ed.) *Epistolario*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. 3, pp. 285-308
- (1905a) "Epístola XIV, 19, en Novati, Francesco (ed.) *Epistolario*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. 4, pp. 126-145

- (1905b) "Epístola XIV, 22, en Novati, Francesco (ed.) *Epistolario*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. 4, pp. 158-170
- (1978) "Letter to Peregrino Zambecari", en Kohl, Benjamin; Witt, Ronald y Welles, Elizabeth (eds.) *The Earthly republic: Italian humanists on government and society*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 93-114
- Séneca (2007) "De tranquillitate animi ad Serenum", Tursi, Antonio (ed.) *Diálogos I*, Buenos Aires, Losada
- Valla, Lorenzo (1977) "De professione religiosorum", en Garin, Eugenio (ed.) *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, pp. 566-593
- Vergerio, Pier Paolo (1934) "P.P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca" en Smith, Leonardo (ed.) *Epistolario*, , Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, pp. 436-445
- (1934a) "Epist. LIX a Giovanni da Bologna", en Smith, Leonardo (ed.) *Epistolario*, , Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, pp. 131-137
- (2002) "De ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber", en Callendorf, Craig (ed.) *Humanist educational treatises*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, pp. 2-91

Primera parte: De Petrarca a Bruni: panorama general

En esta primera parte de la tesis haremos un recorrido por algunos textos de Petrarca, Bruni y otros autores de la época que resultarán necesarios para comprender más profundamente nuestro asunto. En el primer capítulo (2.1) analizaremos algunos pasajes de Petrarca en los que se construye la idea de Edad Media. Podremos observar cómo el autor se sitúa a sí mismo como continuador directo de la Antigüedad grecolatina y establece un perfil de intelectual crítico frente a varios aspectos de la cultura medieval. Precisar el alcance de esas críticas nos ayudará a caracterizar a grandes rasgos al humanismo del *Trecento*. Como veremos, Petrarca discute con el aristotelismo universitario, pero también con la curia de Aviñón, y plantea un problema de época: si la ignorancia y la decadencia reinan y la mayoría de las grandes obras se han perdido no es por la negligencia de unos pocos, sino porque vive en una edad oscura, muy diferente a la Roma de Cicerón y Virgilio.

En el segundo capítulo (2.2) describiremos a grandes rasgos algunas transformaciones que se dan a inicios del siglo XV en relación con el desarrollo del humanismo. En particular, nos concentraremos en los cambios que sufre la imagen de Petrarca luego de su muerte. Durante su vida, Petrarca fue el líder de un movimiento renovador. Grandes autores como Boccaccio lo consideraban su maestro. Pero su muerte pone en crisis la continuidad del legado, ya que se produce una disputa por el significado de sus textos e ideas. Estarán aquellos que resalten su carácter de cristiano piadoso, y otros que rescaten su pasión por los clásicos paganos. Los primeros humanistas, entre los que se encontraba Leonardo Bruni, se inclinarán por la segunda opción.

En el tercer capítulo (2.3) analizaremos algunos textos que permitirán ilustrar esos debates. En primer lugar, comentaremos una breve carta que Pier Paolo Vergerio escribe en nombre de Cicerón para responder a las críticas que Petrarca le hiciera en una de sus célebres cartas *Familiares*. Podremos observar que Vergerio no comparte el rechazo por la vida activa ni el desprecio por la gloria que Petrarca reivindica en su texto. En segundo lugar, analizaremos dos cartas de Salutati a Poggio Bracciolini en las que se discute sobre la figura de Petrarca. Advertiremos que el debate sobre Petrarca se encuentra subordinado a otro de mayor relevancia: la relación entre los antiguos paganos y el cristianismo.

En el cuarto capítulo (2.4) podremos ver cómo esas críticas se traducen en cambios específicos que afectan la imagen del sabio. Para ilustrarlo compararemos la *Familiares* X, 4 de Petrarca con las *Vite di Dante e del Petrarca* de Bruni. Ello nos permitirá evaluar la innovación de Bruni respecto de tres cuestiones: la interpretación alegórica, la teoría del *poeta theologus* y la concepción de poesía. Podremos comprobar que el tópico clásico del poeta como teólogo, presente en Aristóteles y Agustín es reelaborado por Petrarca, y fuertemente cuestionado por Bruni.

El siguiente capítulo (2.5) expone la idea de la unidad del conocimiento en Petrarca y en Bruni. En el primero, podemos encontrar la recurrencia de la idea de continuidad entre Platón, Cicerón y Agustín. La importante mención por parte de Agustín del *Hortensius* de Cicerón y de los libros de los platónicos, así como la narración del sueño de Escipión por parte de Cicerón, vinculado fuertemente con el mito de Er de la *República* de Platón, establecen un eje que unifica a los antiguos paganos con el cristianismo de una manera alternativa al aristotelismo escolástico. En el segundo, podremos considerar la idea de unidad a través del análisis del tratado *De studiis et litteris*. En ese texto, Bruni plantea el programa de los *studia humanitatis* a través de la conjunción de la *scientia rerum* y la *peritia litterarum* en los paganos y los cristianos. A pesar de las coincidencias entre ambas posturas, podremos considerar algunas importantes diferencias.

En el siguiente capítulo (2.6) analizaremos las tendencias filosóficas de Petrarca y Bruni. En línea con lo dicho más arriba, intentaremos demostrar que uno de los motivos por los que Petrarca rechaza al aristotelismo es el supuesto desprecio de este último por la religión cristiana y su teoría de la autonomía de la filosofía. En cambio, Bruni demostró un interés mucho mayor por Aristóteles, tanto en sus traducciones como en el *Isagogicon moralis disciplinae*, y en su biografía del estagirita.

En el capítulo 2.7 analizaremos la función de algunos relatos de iniciación en las letras. Comentaremos la *Seniles* XVI, 1 de Petrarca en la que el autor relata cómo su padre quemó su biblioteca, salvando solamente un volumen de Virgilio y otro de Cicerón. Compararemos ese relato con la carta LVIII de Vergerio a Giovanni de Bolonia, en la que se retrata un modelo de padre, abierto al diálogo y dispuesto a aceptar las inclinaciones literarias de su hijo.

En el capítulo 2.8 describiremos la carta de Salutati a Pellegrino Zambecari. En este texto, observamos por primera vez una robusta defensa de la vida activa, y una crítica al modelo de sabio estoico-cristiano que pretende retirarse de la vida pública para honrar a Dios. Allí Coluccio intentará convencer a su amigo de que el hombre mismo es un templo y por lo tanto Dios no tiene ninguna preferencia sobre los modos de vida.

En el siguiente capítulo (2.9) haremos un recorrido por tres temas asociados a la defensa de la vida activa: el anticlericalismo, la defensa de las riquezas y del matrimonio. Para ilustrar el primer punto, nos demoraremos en algunos textos de Petrarca y Bruni, y en un texto de Lorenzo Valla, el *De professione religiosorum*, en el que se critica fuertemente a los frailes franciscanos. En cuanto a las riquezas, nos detendremos en un texto de Lapo da Castiglionchio, el *De curiae commodis*, en el que se reivindica el uso de riquezas por parte del alto clero. Respecto al último punto, nos demoraremos en uno de los textos más leídos de la primera mitad del *Quattrocento*: el *De re uxoria* de Francesco Barbaro.

En el último capítulo de esta primera parte (2.10) nos concentraremos en tres autores que aportaron al debate sobre los modos de vida desde posiciones muy diferentes. En el *Momo* de Alberti encontramos una reflexión que escapa a la oposición activo-contemplativo y que retoma el tema cínico del elogio de la vida privada frente a la vida pública. El *De vitae ignorantia* de Pier Candido Decembrio

sigue una línea similar. El modelo de la sátira le permite a Decembrio realizar una crítica a todos los modos de vida que se le ofrecen, excepto al matrimonio. Por último, nos demoraremos en el *De optimo vitae genere* de Girolamo Aliotti. Allí encontraremos una defensa de la vida monástica, que claramente es una respuesta a los ataques de los humanistas laicos.

2.1. Petrarca y la idea de Edad Media

Jacques Le Goff (2016) afirma que Petrarca fue el primero en emplear la expresión *media aetas*, utilizada en referencia a la Edad Media (p. 23). A pesar de eso no hay en Petrarca una terminología clara para hacer referencia al período histórico que tiene lugar entre los antiguos y su propio presente (McLaughlin, 1988)³⁵. Solo más adelante la noción de Edad Media se afianzará en los círculos humanistas.³⁶

La idea de Petrarca como inventor del concepto de Edad Media proviene fundamentalmente de dos trabajos de la década del 40 del pasado siglo, el de Theodor Mommsen (1942) y Wallace Ferguson (2006). Mommsen afirma que Petrarca estaba más interesado en la Roma pagana que en la Roma cristiana. Según el autor, al idealizar la Historia de Roma y negar la continuidad del Imperio bajo Carlomagno, Petrarca cuestiona la *translatio imperii*, y de esta manera se ubica como heredero directo de la Antigüedad. A diferencia de los historiadores medievales, que escriben historias universales, basadas en los esquemas que los Padres de la Iglesia conformaron, Petrarca no divide la Historia en cuatro o seis etapas, sino en dos: la Roma clásica y la etapa de oscuridad y barbarie que la sucedió. El trabajo de Ferguson es una continuación de estas tesis, integrada en una Historia de las representaciones de la Edad Media que llega hasta el siglo XX.

Eugenio Garin (1984) demostró que la polémica en contra de “la edad oscura” se da en un contexto muy específico de conflictos de saberes con ciertas ramas de la Escolástica en boga en el Siglo XIV y presenta algunas similitudes con las polémicas del siglo XII.³⁷ Se sabe que Petrarca no rechaza la

35 Petrarca utiliza el adjetivo *medius* en la *Met*, III, 33 Ad Franciscum SS. Apostolorum. La cita completa es: “Vivo, sed indignans quod nos in tristia fatum/ Secula dilatos peioribus intulit annis/ Aut prius aut multo decuit post tempore nasci/ Nam fuit, et fortassis erit, felicius evum./ In medium sordes, in nostrum turpia tempus/ Confluxisse vides [...]” [Vivo, aunque indignamente porque el destino nos llevó hacia una época triste diferida por peores años. Era mejor nacer antes o mucho más tarde, porque hubo, y tal vez volverá a haber, una época feliz. En el medio, en nuestro tiempo, ves la miseria confluir con la infamia].

36 Salutati utiliza la palabra *medius* en su carta a Bartolomeo Oliari de 1395. Filippo Villani usa *mediis temporibus* en su *De Famosis Civitatis Florentie Civibus*. El primero en establecer un período de mil años entre la caída del imperio en 412 hasta el año 1412 fue Flavio Biondo en sus *Décadas*. También Valla en los prólogos a sus *Elegantie Linguae Latinae* hace referencia a la decadencia de los estudios. Alamanno Rinuccini en su prólogo a la traducción de Filostrato de 1473 habla de una *media aetas* entre Lactancio y Jerónimo y el nuevo florecimiento que tuvo lugar en su tiempo.

37 Cesare Vasoli (2007) ha identificado esa rama con el occamismo de París y Oxford. Luego de la muerte de Ockham, en 1348 o 1349, la doctrina continuó creciendo. Figuras como Nicolás de Autrecourt, Jean Buridan, Marsilio de Inghen y Alberto de Sajonia fueron prominentes en la Universidad de París. En Oxford, Richard Swineshead, William Heytesbury, Ralph Strode y Richard Ferabrich escribieron sus exitosos manuales de lógica. Muchos de esos textos eran conocidos en Italia (p. 45-49)

lectura de autores de esa época. Sabemos que tenía en su biblioteca un volumen de las cartas de Abelardo (Par. Lat. 2923) y uno de Ricardo de Saint Victor (Par. Lat. 2589) (Nolhac, 1965). Además, cita a John de Salisbury, llamándolo Policratus, como era común en la época,³⁸ y es probable que también conociera alguna obra de Bernardo Silvestre.³⁹ A ello habría que agregar el lugar importante que Petrarca y Boccaccio le dan a las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. Para Garin, en los principios de la polémica sobre la edad de las tinieblas, no hay conciencia histórica por parte de sus protagonistas de estar gestando una revolución.⁴⁰ En pocas palabras, desde su punto de vista, hay una idea de Edad Media para los humanistas, puesto que recuperan la distancia histórica con los antiguos, pero esa idea es difusa y no encuentra una única forma de manifestarse. A pesar de ello, la conciencia histórica de Petrarca está, como podremos observar, muy unida a la conciencia de sí, y es por ello muy importante para la construcción de la subjetividad.

El ocho de abril de 1341 Petrarca es coronado poeta en el capitolio de Roma. Tanto la fecha como el lugar fueron meticulosamente preparados por el poeta. Según Petrarca, un seis de abril nace su amor por Laura, un seis de abril fue creado Adán, y también un seis de abril fue el día en que pecó. Pero la lista de efemérides no termina allí, un día cómo ese Cristo fue crucificado, y otro día como ese de 1338, disfrutando de la soledad de Vaucluse, el poeta recibe la inspiración y concibe la idea de escribir su poema *Africa*. El seis de abril de 1341 Petrarca llega a Roma para ser coronado dos días después. Finalmente, un seis de abril de 1348 Laura muere, como queda registrado en el obituario que el poeta escribe en el Virgilio Ambrosiano (Dotti, 2001, 12-14). El lugar elegido tampoco es casual. Petrarca afirma que recibió dos invitaciones, una de París y otra de Roma, y que luego de consultarlo con el cardenal Giovanni Colonna, decidió hacerlo en Roma (*Fam*, IV, 4 y IV, 5) ¿Por qué hace esta elección? Escuchemos al propio protagonista:

38 Lo cita en *Mem*, III, 95 y *Fam*, IX, 5. En la *Sen*, XVIII, 6 al Dux de Venecia, Andrea Dandolo, se compara a sí mismo con Plutarco y al príncipe con Trajano, en obvia alusión a la *Institutio Traiani*, contenida en el *Policraticus* de Salisbury. Laure Hermand-Schebat (2011) ha demostrado que la *Sen*, XIV, 1, dirigida al señor de Padua, Francesco da Carrara, sigue el modelo del espejo de príncipes tomado del *Policraticus*. No se sabe a ciencia cierta qué volumen utilizó Petrarca pero es probable que fuera de la familia del Par. Lat. 6417. Para la relación entre Petrarca y los autores latinos medievales ver Goldin Folea (1991).

39 Se sabe que Boccaccio conocía la obra de Bernardo. Una de las razones para suponer que Petrarca leyó a Bernardo es el uso del término *integumentum* para explicar la relación metafórica entre la superficie y la verdad velada de las narraciones. Aunque también es probable que lo haya tomado de Cicerón (*De or.* I, 35, 161) (Marcozzi, 2003, 45)

40 Garin fue revisando su concepto de “conciencia histórica” a lo largo de los años: “E la peculiarità di tale atteggiamento non va collocata in un singolare moto d’ammirazione o d’affetto, né in una conoscenza più larga, ma in una ben definita coscienza storica. I «barbari» non furono tali per avere ignorato i classici, ma per non averli compresi nella verità della loro situazione storica. Gli umanisti scoprono i classici perché li distaccano da sé, tentando di definirli senza confondere col proprio il loro latino” (Garin, 1994, 24). Este texto fue publicado en 1952. Más de veinte años después, en 1975 Garin revisa esas tesis en *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. En su crítica a las tesis de Ferguson apela a la distinción entre una historia de “tiempos largos” y otra de “tiempos cortos”. Siguiendo esta segunda aproximación afirma: “De esta manera, los “siglos de las tinieblas” no solo dilataron sus propias dimensiones, sino que fueron transformándose en una u otra cosa según las contingencias. En los orígenes de la polémica no hallamos ningún caso de conciencia histórica de estar gestando una renovación; está completamente ausente la famosa “conciencia de renacimiento”. No obstante sí encontramos modulada de forma muy diversa la denuncia de una crisis en profundidad: la rebelión, o los intentos de hacerla realidad, ante una situación cultural insostenible” (Garin, 1984, 50)

En cuanto al primer punto, es decir el honor de la cosa pública, sufro cada vez que recuerdo que en esta ciudad de Roma, la “capital del mundo” como la llama Cicerón, en este mismo Capitolio en el cual hoy nos encontramos, tantos ilustres poetas, conducidos a la culminación de su magisterio, llevaban consigo una emérita corona de laurel. En verdad, esa costumbre no solo fue perdiendo continuidad, sino que desapareció de tal modo que se convirtió en un milagro. Durante mil doscientos años, desde que el ilustre poeta Estacio, que floreció en tiempos de Domiciano, lo recibiera, ningún otro poeta obtuvo este honor. Así, me impulsa la esperanza de renovar, si Dios quiere, en esta ya vieja República romana, la espléndida costumbre de sus jóvenes y florecientes años.⁴¹

Con respecto al lugar, la fuente que utiliza Petrarca para afirmar que se realizaban celebraciones en el Capitolio en tiempos de Domiciano es Suetonio, que en *Dom*, IV, 4, comenta que se realizaban certámenes quinquenales en honor a Júpiter capitolino. Sin embargo, los otros datos que figuran allí requieren una explicación más extensa. El mismo Suetonio, más adelante en el mismo libro, sostiene que Domiciano presidía la celebración con la cabeza ceñida con una corona de oro (*capite gestans coronam auream*), y el propio Estacio en *Silvas* IV, 2 afirma que recibió el oro de Palas de parte del Emperador (*Palladio tua me manus induit auro*). Wilkins (1943) plantea que Estacio nunca fue coronado en el Capitolio, y además sostiene que se desconoce la fuente de ese error.⁴² Al margen de la coronación de Estacio, otro asunto implica un problema, ya que Petrarca afirma más adelante que los romanos honraban a Césares y poetas con el laurel. Petrarca cita, tanto en la *Collatio* como en una apostilla al Virgilio ambrosiano, los versos de la *Aquileida*, en donde el poeta romano afirma que el laurel se utiliza para coronar poetas y Césares (*cui geminae florent vatumque ducumque certatim laurus*).⁴³ Es posible que Petrarca tomara de una fuente hoy desconocida el dato de la coronación de Estacio, pero no puede obviar que los romanos utilizaban el laurel para premiar a cualquier vencedor, incluidos los atletas, porque esa información podía encontrarla fácilmente en el libro V de la *Eneida*. Se puede pensar que evita deliberadamente este uso del laurel para construir el mito de que los romanos valoraban de igual manera y con exclusividad a poetas y Césares.

Petrarca entonces se piensa a sí mismo como el promotor de una jerarquización de la poesía, que se construye a imagen y semejanza del poder terrenal y el poder divino. Ambos arquetipos

41 *Primum me pungit dum recolo quondam in hac eadem urbe Roma – «omnium arce terrarum», ut ait Cicero – in hoc ipso Capitolio Romano, ubi nunc insistimus, tot tantisque vates, ad culmen preclari magisterii provectos, emeritam lauream reportasse; nunc vero morem illum non modo intermissum, sed obmissum, nec obmissum tantum, sed in miraculum esse conversum, et iam ultra mille ducentos annos obsolevisse, siquidem post Statium Pampineum, illustrem poetam, qui Domitiani temporibus floruit, nullum legimus tali honore decoratum. Tangor igitur ut, in iam diu senescente re publica Romanorum, renovem, si Deus annuerit, pulcherrimum morem sue floride iuventutis* (Petrarca, 2012, p. 9)

42 Dante también creía que Estacio había sido coronado, pero con el mirto (*Purg XXI, 90*)

43 En la apostilla nro. 358, Petrarca escribe la cita de Estacio para cuestionar a Servio, que en su comentario a *Buc*, VIII, 12-13, plantea que los Césares eran coronados con el laurel, mientras que los poetas con la hiedra. Fenzi (2011) supone que el frontispicio del famoso códice fue realizado por Simone Martini luego de la coronación capitolina y por ello Virgilio aparece coronado con el laurel en la imagen, cuando Petrarca no podía saber si el mantuano había recibido ese honor.

delimitan la defensa de la poesía. De ahí la búsqueda de sintonía en las fechas, de ahí que el mismo discurso de coronación siga el modelo de un sermón, como demuestran algunos estudios (Looney, 2012, p. 135). Y no escapará al análisis el uso del término *miraculum* para describir las coronaciones de poetas. En ese salto temporal de mil doscientos años, Petrarca evita la mención de cualquier antecedente moderno. No se menciona la coronación paduana de Albertino Mussato de 1315 y tampoco a Dante. Todo parece indicar que Petrarca construye intencionalmente un escenario en el cual él mismo se convierte en el agente de ese milagro de renovación. Esta autocelebración es quizás el aspecto que lleva a algunos medievalistas a relativizar el rol de Petrarca y también de los humanistas, a quienes un historiador como Jacques Heers (1995) llama “oráculos autoproclamados del buen gusto”.

Entre 1343 y 1345 Petrarca trabaja en los *Rerum memorandarum libri* (*Mem*), una obra histórica inspirada en Valerio Máximo. En el libro I, Petrarca incluye una digresión que constituye uno de los pasajes más elocuentes sobre su percepción del tiempo:

Pero tantos son los autores ilustres de la Antigüedad que voy recordando como las causas de vergüenza para la posteridad. Porque, como si no les bastase la infamia de la propia esterilidad, soportaron con intolerable negligencia que los frutos del ingenio de otros y los volúmenes de los antiguos, elaborados a costa de estudio y dedicación, perecieran, y mientras que no dejaban nada a las generaciones futuras, se han llevado consigo la herencia ancestral. La primera de las dos obras de Plinio que mencioné, en la cual, como se lee en Suetonio, trataba de todas las guerras que se emprendieron contra los romanos, desapareció de nuestra vista, y no sobrevive en ningún lugar, al menos que yo, que me he dedicado a investigar estas cosas con mucho ardor, haya escuchado. Pero no me he quejado aquí para debilitar la dedicación al estudio de los que vendrán, sino para desahogar mi dolor y reprochar el sopor y la indolencia a una edad que se ocupa con toda curiosidad de lo que no conviene y descuida las cosas honestas. En efecto, no encuentro entre los antiguos una queja similar a esta, porque no existía semejante pérdida. Si las cosas van como yo preveo, a nuestros nietos quizás no les llegará ninguna idea ni ninguna noticia. Así, para algunos, las cosas permanecerán intactas, para otros, ignoradas, y ni para unos ni para otros habrá motivo de lamentarse. Por eso yo, que no carezco de razón para sentir dolor ni busco consuelo en la ignorancia, me encuentro como en el límite entre dos pueblos, y pudiendo mirar hacia atrás y hacia adelante simultáneamente, quise ofrecer a la posteridad este lamento que no he recibido de los antiguos. Pero basta ya; el dolor, de hecho, suele ser locuaz.⁴⁴

44 Sed quot preclaros vetustatis auctores, tot posteritatis pudores ac delicta commemoro; que, quasi non contenta proprie sterilitatis infamia, alieni fructus ingenii ac maiorum studiis vigiliisque elaboratos codices intolerabili negligentia perire passa est, cumque nichil ex proprio venturis daret, avitam hereditatem abstulit. Primum nempe Plinii opus, in quo, ut est apud Tranquillum, omnia bella tractaverat «que cum Romanis unquam gesta sunt», ex oculis nostris evanuit, nec usquam superset quod ego quidem talium satis ardens explorator audierim. Hoc autem et quicquid in hanc sententiam questus sum non ad minuendum post nascituri populi stadium retuli, quin dolorem meum potius effundens et etati, curiosissime in quibus non oportet, rerum tamen honestarum prorsus incuriose, soporem ac torporem exproban. Equidem apud maiores nostros nichil querimonie similis invenio, nimirum quia nichil similis iacture; cuius ad nepotes nostros, si ut auguror res eunt, forte nec sensus ullus nec notitia pervenisset; ita apud alios integra, apud alios ignorata omnia, apud neutros lamentandi materia. Ego itaque, cui nec dolendi ratio deest nec ignorantie solamen adest, velut in confinio duorum populorum constitutes ac simul ante retroque prospiciens, hanc non acceptam a patribus querelam ad

Hay muchos aspectos interesantes en el pasaje. Por un lado, Petrarca se ubica a sí mismo en un momento especial de la Historia que no se parece, según él, a ningún otro. Y eso sucede porque puede leer muchas cosas en los antiguos, excepto un lamento similar al suyo. Supone, entonces, que no había grandes pérdidas en la Antigüedad, hasta que llegó un tiempo en el que comenzó a reinar la ignorancia. Un segundo aspecto a señalar es el lugar que ocupa este lamento en la obra. Se trata de una digresión en una obra de carácter enciclopédico que emula a Valerio Máximo. Ello supone que la carencia de información es un problema grave porque socava el lugar de enunciación que Petrarca construye para sí mismo como transmisor de noticias del pasado a la posteridad. El hecho de encontrarse entre dos pueblos es entonces, además de un reproche, un pedido de disculpas a la posteridad. Petrarca da cuenta de la falta de material para que la posteridad no lo juzgue a él, sino a sus contemporáneos.

Todos estos temas aparecen con mayor fuerza en uno de los últimos textos de Petrarca: la Inectiva *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Se trata del único texto del autor en donde los enemigos están identificados. Petrarca habla allí de cuatro amigos que lo visitan asiduamente.⁴⁵ Estos amigos, interesados en la Medicina, la Filosofía natural y la Astronomía de tradición aristotélica, acusan a Petrarca de ser un hombre ignorante (*illiteratus et ydiota*) pero bueno. Una de las críticas que realiza el autor a sus amigos es que concentran toda su energía en comentar una y otra vez la misma obra, como es el caso del *Libro de Sentencias* de Pedro Lombardo: "Nuestra edad en particular ofrece una multitud de personas que exponen los trabajos de otros ¿o debería decir que los arruinan? Si pudiera hablar, el *Libro de Sentencias* daría testimonio de esto en voz alta y quejumbrosa, ya que ha sido entregado a manos de mil trabajadores".⁴⁶ El mismo reproche le cabe a Averroes, que en lugar de exponer sus ideas, se dedicó a comentar la obra de Aristóteles. Por eso, Petrarca le dedicará largas páginas de la invectiva a demostrar que su intención no es repetir la obra de otro. Si por momentos, él consideraba que Cicerón hablaba como un apóstol, tiene claro que no era cristiano, y que en sus obras muchas veces se elogia a los dioses paganos. En cambio, los aristotélicos toman la palabra de Aristóteles como verdad revelada. En el mismo contexto de crítica, Petrarca apunta contra los saberes de la medicina, la dialéctica y la filosofía natural. Ninguno de esos saberes es útil para ser mejor hombre. Al frío y cuantitativo método de los lógicos modernos, Petrarca opone lo que Dotti llama una "cultura del ánimo", en la que la poesía y la filosofía moral se convierten en las lecturas que permiten la elevación del espíritu a través de la palabra.

posterios deferre volui. Sed hec hactenus, loquax enim esse solet dolor (Petrarca, 2014, p. 148)

45 Se trata del soldado Leonardo Dandolo, hijo del Dux de Venecia Andrea Dandolo, el mercader Tommaso Talenti, el noble Zaccaria Contarini y el físico Guido da Bagnolo. Aunque Petrarca no los menciona, conocemos sus nombres a partir de glosas publicadas ya en 1752 por Degli Agostini y en 1830 por Cicogna. Renan consideraba que estos amigos mencionados por Petrarca eran continuadores de Pietro d'Abano y por lo tanto representantes de un "averroísmo paduano" que había comenzado a principios del Trecento. Kristeller (1952) plantea que no tenían ninguna relación con Padua y que su aristotelismo, y no averroísmo, era de origen boloñés.

46 Quanta vero sit multitudo—aliena dicam exponentium, an aliena vastantium?—hac presertim tempestate, Sententiarum liber, ante alios, mille tales passus opifices, clara, si loqui possit, et querula voce testabitur (Petrarca, 2008, p. 322)

Esa palabra debe buscarse en la pureza de los antiguos, como Tito Livio, Cicerón, Séneca y Agustín, ya que la jerga de los modernos ha destruido la elocuencia de los *auctores*.

En ese contexto de crítica a la decadencia surge el mito de la antigua gloria de Roma. Y ese es un mito que no se queda solo en las palabras, ya que además de elogiar a los antiguos romanos en sus *De viris illustribus* y *Africa*, Petrarca apoya la revuelta de Cola di Rienzo, quien se hacía llamar tribuno y proponía un retorno a la *libertas urbis*. La idea de Edad Media es para Petrarca la excusa para impulsar una renovación cultural, lingüística y política. Eso lo lleva a buscar incansablemente los textos perdidos. Descubre algunos de ellos, como las *Cartas a Ático* y el *pro Archia* de Cicerón, y los difunde entre sus contactos. Pierre de Nolhac (1965, p. 60) observó que en su descripción de Roma, Petrarca desestimaba las leyendas medievales difundidas en los *Mirabilia Urbis Romae*. En la carta sobre las ruinas de Roma (*Fam VI, 2* a Giovanni Colonna) Petrarca se lamenta de que los romanos del presente desconozcan la historia y la grandeza de Roma. El contraste entre las ruinas y la Roma de los libros que Petrarca conocía da el tono nostálgico de la carta.

En síntesis, Petrarca se convierte en el líder de un movimiento incipiente que ve en el pasado remoto la única esperanza para el futuro. "Edad oscura" es seguramente una expresión injusta y hoy en día afortunadamente ha caído en desuso. En su momento de aparición, le dio al humanismo y a los *studia humanitatis* el impulso necesario para imponerse.

La disociación del tiempo presente permite comprender más profundamente el interés por los antiguos. Podemos observarlo en la *Carta a la posteridad*: "Me libré, entre otras muchas actividades, de forma constante al conocimiento del mundo antiguo, porque esta época nuestra siempre me ha desagradado" (Petrarca, 2011c, p. 485).⁴⁷ Como Petrarca se sentía más cerca de los antiguos que de sus contemporáneos les escribió cartas que incluyó en el último libro de sus *Familiares*. Le escribió a Cicerón, Séneca, Varrón, Quintiliano, Tito Livio, Asinio Polión, Horacio, Virgilio y Homero. Amedeo Quondam (2016) plantea que Petrarca inventa la idea de sincronía y sintopía con los antiguos. Esa idea permite pensar la lectura y la escritura como una larga conversación. Como lector, su interés está en comprender a los antiguos; como autor, se dirige a la posteridad.

Esa escisión con el tiempo presente será clave para comprender el perfil crítico que tendrán los humanistas como Bruni y Valla; y también para ir delineando las formas de subjetividad que se construyen. En *La vita solitaria*, texto que tendremos la ocasión de analizar, Petrarca afirma que, en su calidad de poeta y filósofo, precisa de la soledad de los bosques para obtener la inspiración. Así va construyendo su propio mundo en los libros, apartado del ajetreado mundo del *occupatus* y del *negotium*. Solo allí encuentra un mundo ordenado, en el que coinciden todos los valores: la grandeza militar y cívica, el brillo de la lengua, y sobre todo, la coincidencia entre los saberes y la vida del hombre. Petrarca construye lo que Dotti (2001) llama "el mito de Vaucluse". En Vaucluse encontró un refugio de las constantes molestias que le provocaban los asuntos políticos de Aviñón. Allí también escribió varias de

47 Incubui unice, inter multa, ad notitiam vetustatis, quoniam michi semper etas ista displicuit (Petrarca, 2011c, p. 484)

sus obras, hasta que decidió instalarse definitivamente en Italia. Pero Petrarca no se encierra en una torre de marfil a escribir sobre su amor por Laura. Su perfil crítico se acentúa con los años. En sus cuatro invectivas, ataca las fuentes de autoridad de la cultura medieval: a los médicos en *Contra medicum* (1355); a las autoridades de la Iglesia en *Contra quendam magni status* (1355); a la filosofía escolástica en *De ignorantia* (1371) y a la cultura francesa en *Contra eum qui maledixit Italie* (1373). La crítica es constante en las cartas de Petrarca. Basta tomar la *Fam* I, 7 a Tomás de Messina contra los viejos dialécticos en la que, recurriendo a Cicerón, Séneca y Quintiliano, critica los silogismos ridículos de los dialécticos británicos y sicilianos. El mismo espíritu crítico lo conduce a la denuncia de los pecados de Babilonia, como llama a la curia papal de Aviñón en las *Sine Nomine*:

En ese lugar todo bien se pierde: primero, la virtud, y luego, sucesivamente, la tranquilidad, el gozo, la fe, la caridad y el alma, ¡pérdidas terribles!; pero en ese reino de codicia no se las tiene por tales porque no afectan al dinero. La esperanza de una vida eterna la consideran ahí una fábula sin sentido; lo que se cuenta del infierno, pura fantasía; y la resurrección de la carne, el fin del mundo y el regreso de Cristo para juzgarnos, infantil cantinela. Ahí la verdad es locura, la continencia, tosquedad, el pudor, grave oprobio, y el desenfreno en el pecar, grandeza de ánimo y libertad eximia; se es, cuanto más vicioso, más ilustre, y más esclarecido cuantos más crímenes se cometen. El buen nombre vale menos que el barro, y la fama es la menos apreciada de las mercancías (Petrarca, 1978a, p. 324)⁴⁸

La curia está gobernada por la *pontificalis lascivia*, que conduce a hombres viejos al incesto, el estupro y otras aberraciones sexuales.

Es evidente que esas críticas exceden una cuestión literaria o disciplinar. En el rechazo de Petrarca por su tiempo confluyen varias cuestiones: la contraposición entre la Roma clásica y la Aviñón decadente, idea que además es subsidiaria de un nacionalismo italiano y de una francofobia cada vez más notoria; la decadencia de una religión que ha quedado en manos de delincuentes; el descuido de los grandes tesoros del pasado, sobre todo los libros; y el desarrollo cada vez más refinado de saberes que no son útiles para el progreso moral del hombre. Petrarca responde a ese estado de cosas con la autonomía del Yo, y todos los saberes que fomenten esa autonomía, en particular la poesía y la filosofía moral.⁴⁹ Según Pellegrini (2012, p. 43) en Petrarca cambia la relación entre el Yo y el mundo. Desde la Antigüedad, la pedagogía invitaba al hombre a descubrir la *harmonia mundi*. En la visión medieval el

48 Omne bonum ibi perditur, sed primum omnium libertas, mox ex ordine quies, gaudium, spes, fides, caritas, anima: iacture ingentes; sed in regno avaritiae nichil damno ascribitur, modo pecunia salva sit. Future ibi vite spes inanis quedam fabula, et que de inferis narrantur fabulosa omnia, et resurrectio carnis et mundi finis et Christus ad iudicium rediturus inter nenas habentur. Veritas ibi dementia est, abstinentia vero rusticitas, pudicitia probrium ingens, denique peccandi licentia magnanimitas et libertas eximia, et quo pollutior eo clarior vita, quo plus scelerum, eo plus glorie; bonum nomen ceno vilius atque ultima mercium fama est (Petrarca, 1978a, p. 324).

49 Ernst Cassirer (1963) considera que la defensa de la individualidad es un elemento importante para comprender las críticas de Petrarca al averroísmo y su interés por la figura de Agustín: “The artist and virtuoso who rediscovered the inexhaustible wealth and value of 'individuality' now sets up his defences against a philosophy that considers individuality to be something merely casual, something purely 'accidental'. And Augustine becomes his guide in this battle” (p. 129) De esta manera, religión y poesía convergen en un misticismo psicologista, mientras que el averroísmo postularía un misticismo cosmológico.

universo era una realidad ordenada repleta de signos que debían ser interpretados. En Petrarca el Yo está separado del mundo. Para el autor, esa escisión permite el surgimiento de la subjetividad moderna. La cuestión es qué tipo de subjetividad surge de ese mundo en crisis. El Petrarca crítico que hasta ahora hemos visto se erige como un héroe de la renovación frente a los “bárbaros medievales”. Pero a lo largo de la década del 40, y sobre todo después del fracaso de Cola di Rienzo y de que estalle la peste, esa crisis que el autor veía en el mundo comenzará a invadir su interior. Y si el Petrarca crítico había abierto el camino para algunos humanistas del siglo siguiente, el Petrarca melancólico iniciará la vía del pesimismo humanista presente en algunas obras de Bracciolini y Alberti. Ambas líneas surgen de la visión idílica del pasado clásico y la conciencia histórica de estar viviendo una época diferente.

2.2. Transformaciones a principios del *Quattrocento*: el nacimiento del humanismo

En los primeros años del siglo XV, de la mano de intelectuales como Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini y Leonardo Bruni, surge lo que luego sería llamado “humanismo”. El carácter de este movimiento incipiente resulta de la convergencia de diferentes tendencias ya presentes en la obra de Francesco Petrarca, considerado el padre del humanismo. Entre ellas, pueden mencionarse un fuerte interés por los clásicos, particularmente latinos, así como el estudio filológico de los textos, y la tendencia a la retórica, la gramática, la poesía, la historia y la filosofía moral. Sin embargo, una línea de investigación que inicia Hans Baron (1993) a mediados del siglo XX, postula una importante ruptura de los jóvenes humanistas respecto de la herencia petrarquista. Para este historiador, el rasgo novedoso que incorpora primero Coluccio Salutati y luego Leonardo Bruni, es el giro hacia la política. Ronald Witt (2000), uno de los más importantes eruditos en el tema, considera que la generación de Bruni dio inicio al desarrollo de la retórica humanística, en contraposición con la generación de Petrarca, más interesada en la poesía y la gramática. Según Eugenio Garin (1987) se produce en esos años una “revolución de la educación, con distintos acentos pero en torno a los mismos ideales y métodos” (p. 118). En esos años lo que aparecía teorizado en los primeros tratados pedagógicos se veía realizado en las primeras escuelas humanísticas, como la que funda Gasparino Barzizza en Padua en 1408, que será el modelo del *contubernium* de Guarino, primero en Verona y luego en Ferrara.

En primer lugar, hay que decir que la figura de Petrarca ejerce una importante influencia en los intelectuales hacia fines del *Trecento*. Vergerio, Niccoli y Salutati se preocupan por leer y editar las obras que Petrarca dejara inéditas, en particular, su poema *Africa*. Pero al mismo tiempo, se producen importantes renovaciones. A partir de 1397 Manuel Crisoloras comienza a enseñar griego a los jóvenes florentinos. De allí surgen las primeras traducciones de Platón y Plutarco, así como de la patrística griega. En ese contexto, la figura de Petrarca comienza a perder algo de su brillo, ya que no solo

desconocía la lengua griega, sino que además su conocimiento del latín no respondía a los cánones exigentes del nuevo clasicismo. Es entonces que se da la importante polémica entre Salutati y Bracciolini de 1405, de la cual solo conservamos las cartas del primero. A partir de sus respuestas, podemos inferir que la postura de Poggio cuestionaba dos cosas: la superioridad de Petrarca respecto de los antiguos, y la asociación entre “sabiduría” y “cristianismo” por un lado; y “elocuencia” y “paganismo”, por el otro. Las ideas de Poggio vendrían a mostrar que la crítica a Petrarca en realidad encubría un intento de desprenderse de una versión cristiana del clasicismo y abrazar un clasicismo de carácter más laico. De esos años data también la carta que Vergerio escribe en nombre de Cicerón, como respuesta a la conocida carta en la que Petrarca critica a Cicerón por no haberse retirado a tiempo de la política. Todos esos temas se cristalizan en el que quizás sea el documento más importante de esa generación, los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, escritos por Leonardo Bruni a fines de la década. En él se identifica a Salutati con la defensa de Petrarca y Niccoli se hace portavoz de las críticas. Expondremos a continuación algunas particularidades de esas polémicas.

Luego de la muerte de Petrarca en 1374, sus amigos y familiares se encargan de su biblioteca y sus obras inéditas. Lombardo della Seta, el encargado de editar y divulgar sus obras, realiza una importante tarea. Sin embargo, en la lista que confeccionó Lombardo faltaba el *Africa*, el poema épico que Petrarca nunca había finalizado. Ya en 1377, Coluccio Salutati, el canciller de Florencia, manifiesta su interés en conocer la obra. En 1378, el convento de Santa Croce envía a Padua a Tedaldo della Casa con una tarea monumental: copiar toda la obra de Petrarca directamente de los autógrafos (Petoletti, 2014, p. 13). Algunos años más tarde, después de 1382, Niccolò Niccoli es enviado por Salutati a Padua en busca del poema (Nolhac, 1965, p. 92) Finalmente, el círculo de amistades y familiares paduanos le encarga a Pier Paolo Vergerio la edición del poema en 1393. Alrededor de 1395 Vergerio escribe un sermón sobre la vida de Petrarca, en el que parafrasea buena parte de su *Carta a la posteridad*, que finalmente incluye como introducción del poema.

Sin embargo, esa no es la única posteridad de la figura de Petrarca. En Francia el aretino era conocido sobre todo a través de los *De remediis* y la *Historia Griseldis*, es decir su traducción del cuento de Boccaccio. Jean de Montreuil lo elogia como católico devoto y filósofo moral, Pierre Flamenc como un hombre de Dios, Nicolás de Clamanges y Jean Gerson componen poemas bucólicos a semejanza del *Bucolicum Carmen*, y Christine de Pizan conocía la versión de Petrarca de Griselda a través de la traducción de Philippe de Mézières (Mann, 1979). En Florencia, Filippo Villani, había divulgado la historia del alma de Petrarca, que al momento de su muerte se había liberado del cuerpo y había ascendido al cielo en forma de nube (Fubini, 2001, p. 84) y Giovanni da San Miniato, un monje camaldulense que criticaba a los humanistas, realizó una traducción del *De remediis* al italiano (Field, 2017, p. 80). Recordemos que Boccaccio (*Gen*, XIV, 22), en su defensa de la poesía, incluye el *Bucolicum Carmen* en una lista de poesía alegórica que esconde significados cristianos bajo el velo de la ficción, argumento reiterado por uno de los más importantes enemigos del humanismo, Giovanni Dominici:

Si le gusta leer a los poetas y a los autores morales por la dulzura de la métrica y la belleza de la expresión, aunque la separa de la verdad y el conocimiento, que lea primero a Torcuato, las *Bucólicas* de Petrarca, a Dante, Prudencio, Sedulio, Arato y Juvenco. Por eso no pongo delante de la Biblia a Aurora, y considero que la poesía cristiana debe reunir la fe, la gracia y la verdad histórica. No pongo detrás de Ovidio la dulce poesía del canoso Alano.⁵⁰

La imagen de Petrarca comienza a ser objeto de disputas, ya que el propio autor presentaba varias caras: la del filósofo moral, la del devoto cristiano, la del poeta vernáculo y la del sabio humanista. Algunas obras permitían una lectura en línea con el tradicionalismo cristiano cada vez más pujante. En particular, la referencia a la alegoría daba lugar a interpretaciones cristianas. En esta misma línea, Boccaccio en su égloga XV de su *Bucolicum Carmen* llama a Petrarca *Phylostropos*, es decir "que ama la conversión", tal como explica en su carta a Martino da Signa.

El *Africa*, en cambio, pertenecía a una tradición completamente diferente. Para los humanistas era una referencia ideológica ya que su héroe, Escipión, a semejanza del Hércules de Salutati, representaba la defensa de la vida activa y la gloria mundana. Por eso se comprenden los esfuerzos de Niccoli y Salutati para editar ese texto.

2.3 Las críticas a Petrarca: la carta de Vergerio, la polémica Salutati-Bracciolini y los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*

A mediados del siglo XV, Flavio Biondo, uno de los historiadores humanistas más importantes de la época, quizás el primero en hablar de la Edad Media como un período de mil años, le dedica algunas críticas a Petrarca. En su *Italia Illustrata*, lo describe como "un hombre de gran inteligencia, pero de mayor actitud y perseverancia".⁵¹ Esa opinión lo lleva a dudar del famoso descubrimiento de las *Cartas a Ático* que Petrarca realizara en 1345 ¿Cómo se entiende que en el trascurso de medio siglo se haya pasado del elogio acrítico a la crítica ácida? La historia comienza a fines del siglo XIV. En fecha cercana a 1394, Vergerio escribe una carta en nombre de Cicerón como respuesta a Petrarca (McManamon, 1996, p. 52). Recordemos que Petrarca había incluido en su último libro de las *Familiares* una serie de cartas a personajes de la Antigüedad. A Cicerón no le dedicó una sola, sino tres. En la primera, menciona el descubrimiento de las *Cartas a Ático*, y anuncia que en las próximas dos, lo censurará por sus costumbres y lo elogiará por su ingenio. Ya desde el inicio de la carta (*Fam*, XXIV, 3), Petrarca le

50 Si delectat poetas legere et moralium auctores dictorum propter dulcedinem metri et eloquii venustatem, necnon scientie partibiliter tamen veritatem, legantur primo Torquatus, buccolicum Petrarche, Dantisve, Prudentii, Sedulii, Aratoris, Iuvenicii. Quare hiis omnibus Auroram Biblie non premitto, ubi simul fides, lepor, hystoria veritas habentur et metrum Christianissimum. Alanum dulciter metro canentem Ovidio non postpono (Dominici, 1940, p. 395)

51 "Franciscus Petrarcha, magno vir ingenio, maiorque diligencia", citado en Fryde, 1984, p. 20

reprocha a Cicerón haber cambiado a menudo de opinión. Pero las principales críticas se refieren a la ambición política de Cicerón, que según el poeta, debería haberse retirado de la política para vivir de acuerdo a las posiciones filosóficas que él mismo defendía. Según Petrarca, el esplendor de la gloria lo enredó en contiendas de jóvenes. Un filósofo como él debía haber envejecido en el campo meditando.

Aunque esta carta sea crítica, el tono general de las tres cartas corresponde al típico equilibrio buscado a través de la *disputatio in utramque partem*. La intención de Petrarca es en realidad encontrar un punto de comparación entre los antiguos paganos y los cristianos. Es decir, si aquellos se habían destacado en las artes y en la elocuencia, estos los habían superado en la puesta en práctica de los saberes, o sea, las costumbres. Es una típica estrategia humanista de búsqueda de síntesis entre cristianismo y filosofía pagana. Sin embargo, a fines del siglo XIV y principios del XV se pone el acento en la carta crítica. Esas discusiones comienzan con la carta mencionada de Vergerio. En ella, el Arpinate se defiende de los ataques con dos argumentos principales: en primer lugar, el motivo de la participación política no es la búsqueda de gloria personal, sino el deber cívico. Si en ocasiones cambió de opinión, siempre tuvo como eje defender a su patria y a los amigos. A veces lo hizo con las armas, y otras con la toga. Si cambió de parecer, es porque las cosas mismas cambiaron. Además, en sus obras postula que la más alta forma de vida es la dedicada a los asuntos públicos: “Y escribí frecuentemente en nuestros libros, y siempre me pareció así, que el género de vida superior a todos era el de aquel que, para administrar los asuntos públicos, dedicaba todos sus esfuerzos compartidos a su conservación”.⁵² Cuando uno se dedica a ese tipo de vida es inevitable hacerse de enemigos. Además, Petrarca lo acusa de estar viejo para semejantes luchas, pero ni César, ni Pompeyo, ni Antonio eran adolescentes. Más adelante insiste en la defensa de la vida activa: “Quizás haya cosas más útiles que dedicarse a la república, pero cuando esta se ve oprimida por todas partes, me parece necesario actuar”.⁵³ De esta manera devuelve a la sociedad lo que ella le brindó, ya que no considera que sus logros se deban solamente a su talento: “Lo que me hizo ilustre no fue tanto mi prudencia, aunque no la desaproveché, como que siempre atribuí la fortuna del pueblo romano al consenso entre los buenos”.⁵⁴

Vergerio, a través de Cicerón, defiende una concepción de filosofía que se nutre de y está dirigida al bien común:

Me pregunto si, asegurada la república en la casa, cuando yo obtuviera tantos elogios en el foro y en el ejército, fue porque yo deseara que me entregaran los triunfos, porque quisiera ser más y a mí mismo me levantara o más bien porque imitara las costumbres de los mejores ciudadanos y sus virtudes. Si tenía alguna, se debía a la autoridad de mis ancestros, gracias a la cual podía abordar la filosofía y todas las buenas artes, y gracias a la cual nació en mí el placer por el estudio, que tuvo lugar no por el agradable y solitario ocio, sino

52 Et scripsi enim crebro in libris nostris, et ita semper visum est, prestare omnibus vel genere vel vita quisquis ad administrandam rempublicam impertiendosque salutem omnium labores se accommodasset (Vergerio, 1934, p. 443)

53 Alias enim utile fortasse magis reipublice; tum vero, oppressa ea, etiam volenti michi necessarium (Vergerio, 1934, p. 444)

54 Quod facinus preclarum non tam prudentie mee, quanquam nichil est a me pretermissum, quam fortune populi Romani et consensui bonorum semper ascripsi (Vergerio, 1934, p. 444)

por la búsqueda del bien común. Se mostró en mí disponible y precozmente la filosofía, que habita en la ciudad y evita la soledad, que no solo procura beneficios para uno, sino también para la sociedad, y desea que todos puedan aprovechar sus bienes, que sin embargo preparan para lo eterno, no para las cosas mortales y la exigua vida⁵⁵

Como hemos visto, Vergerio conocía la obra de Petrarca, y sabía que este cuestionamiento del *otium* y esa defensa de la política no eran menores. Si bien la vida de Petrarca estuvo continuamente influida por la política, en sus textos mostraba una preferencia por la soledad y la vida tranquila. Vergerio señala insistentemente que la filosofía está destinada al bien común y que los méritos que un hombre puede ostentar en ese campo no son solamente personales, sino que pueden desarrollarse gracias al valor social que la tradición le otorga a las letras. Si Cicerón encontró el placer en ello, es porque estaba imitando modelos. Todos estos tópicos reaparecerán en la obra de Bruni, no solamente en la biografía de Cicerón, sino en los pasajes autobiográficos del *Commentarius*, en los que agradece la oportunidad histórica de haber estudiado griego con Crisoloras.

Esos temas tienen su continuidad en la polémica entre Coluccio Salutati y Poggio Bracciolini de 1405-06. La primera de las cartas de Salutati (XIV, 19) abre con un llamado de atención del maestro hacia el discípulo por mostrar poca prudencia al criticar a una importante figura indeterminada y lo invita a mostrar más respeto por la doctrina cristiana. Al parecer, Poggio le había enviado una larga epístola (hoy perdida) en la que discutía la comparación entre Petrarca, por un lado; y Virgilio y Cicerón por el otro. Todo ello reaparece en la defensa irónica que realiza Niccoli en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* de Bruni: "Pues a los que afirman que prefieren un solo canto de Virgilio y una sola epístola de Cicerón a todas las obras de Petrarca, yo a menudo le doy la vuelta diciendo que prefiero con creces una oración de Petrarca a todas las epístolas de Virgilio y un poema de aquel poeta a todos los de Cicerón" (Bruni, 2000, p. 71).⁵⁶ El análisis profundo del contexto de los *Diálogos* nos permitirá afirmar que se trata de una suerte de homenaje burlón hacia el maestro.⁵⁷

Se comprenderá la broma si se tienen en cuenta las opiniones de Salutati sobre el tema. En carta a Giovanni Bartolomei del 13 de julio de 1379, Salutati exponía sobre la superioridad de Petrarca con

55 Quid enim, si, cum, domi servata republica, tantam laudem adeptus sim foris militieque, ob benegesta triumphum decerni michi desiderabam, non quidem quo pluris essem futurus aut memet extimaturus, sed ut civium meorum probatos mores imitarer, et virtuti, si qua in me erat, accederet auctoritas maior, qua possem philosophiam et ceteras bonas artes, quas meo studio nactus eram, non ad mei solius molle otium sed ad communem salutem accommodare? ea enim michi matura semper et prestans philosophia visa est, que in urbibus habitat et solitudinem fugit, que cum sibi tum communibus studet commodis, et prodesse quam plurimis cupit, atque ita de perpetua quidem, non de mortali, non de exigua vita cogitat. (Vergerio, 1934, p. 444)

56 Nam quod aiunt, unum Virgilii carmen atque unam Ciceronis epistolam omnibus operibus Petrarche se antepone, ego sepe ita converto, tu dicam me orationem Petrarche omnibus Virgilii epistolis, et carmina eiusdem vatis omnibus Ciceronis carminibus longissime anteferre (Bruni, 1996a, p. 140)

57 Las críticas a Salutati en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* se comprenden mejor cuando se conocen algunos detalles de su relación con Bruni. Todo indica que el vínculo entre ambos entra en crisis en 1405, cuando Bruni obtiene el cargo de secretario apostólico. Por un malentendido, el joven aretino cree que Salutati apoyaba para el puesto a Jacopo da Scarperia. Molesto, Bruni le escribe una carta a Salutati en la que critica su latín (Witt, 2000, p. 395). En otra carta del 13 de septiembre desde Viterbo, el joven humanista se lamenta por las condiciones de vida como secretario apostólico y Salutati lo acusa de falta de carácter, a lo que Bruni responde con una dura carta en la que le critica la forma de escribir los nombres propios. Para Fubini (1992) los *Diálogos* reemplazarían un elogio a Salutati nunca escrito.

respecto a los antiguos. En primer lugar, afirmaba que no es superado por Virgilio puesto que la prosa es más noble que el verso: "Confieso que es grande escribir versos, pero más grande, creo yo, es la prosa".⁵⁸ Por ese motivo, Petrarca supera a Virgilio: "Por eso nuestro Francisco, aunque no haya prevalecido en el verso, como brilló excelentemente en la prosa, superó a los principales vates y a todos los poetas, incluido el óptimo mantuano".⁵⁹ A continuación realiza la comparación con Cicerón. Este fue un gran orador, mientras que Petrarca no tanto, pero eso se debe a que en su época ya no era necesario. Finalmente concluye que supera a Cicerón en verso y por lo tanto no puede ser considerado inferior a ninguno de los dos: "ya que es aceptado por todos sin controversia que Francisco superó a Cicerón en verso, de la misma manera es necesario mostrar que no fue menor ni a Cicerón ni a Virgilio".⁶⁰

Como ya hemos visto, en 1405 Salutati se embarca en una polémica con Poggio Bracciolini.⁶¹ De ese intercambio solo se conservan las dos cartas de Salutati, vol. 4, 126-145 y 158-170. Podemos suponer que Poggio conocía la vieja carta de Salutati a Bartolomei y que utilizó varios argumentos que se encontraban allí para criticar al maestro. En la primera carta, la XIV, 19, Salutati se defiende con diversos argumentos. En primer lugar, considera que no todo lo antiguo es mejor. Así lo muestra el propio Cicerón que no se dejó eclipsar por los griegos. Y a continuación sostiene que entre los antiguos los cristianos están por encima de los paganos. De los eruditos de la Antigüedad menciona a Orígenes, Crisóstomo, Ambrosio y Jerónimo. Aunque todos ellos fueron inferiores a Agustín, superan a Platón, Aristóteles, Cicerón y Virgilio. El propio Aristóteles discutió la autoridad de sus predecesores. Allí incorpora un importante argumento:

En nuestro asunto importan dos cosas: la sabiduría y la elocuencia ¿De dónde crees que proviene la sabiduría? Los paganos como Cicerón, Varrón y todos los romanos; Aristóteles, Platón y todos los griegos son superados en ese terreno no solo por Petrarca, sino por todos los que tienen el privilegio obtenido por la fe y la doctrina cristiana; de manera que cualquier erudito mediocre de nuestro tiempo los supera.⁶²

Salutati enumera algunos errores de los paganos. En primer lugar, erraron al suponer que el mundo era eterno. En segundo lugar, no comprendieron correctamente la naturaleza de Dios. En tercer lugar, expusieron diversas opiniones sobre cuál era el fin o propósito del hombre. Algunos, como Epicuro, lo

58 magnum, fateor, versibus scribere, sed maximum, crede michi, prosaico stilo (Salutati, 1891, p. 338)

59 Ex quo Franciscum nostrum, etiam si nichil in versibus valuerit, quia prosa tamen excellenter enituit, vatum principi et omnium poetarum optimo Mantuano oportet ut non iudices posthabendum (Salutati, 1891, p. 340)

60 Adde quod in metrico dicendi caractere Franciscus Ciceronem sine controversia, cunctis approbantibus, superavit; tu quocunque te veteris, Petrarcam nec Virgilio nec Tullio minorem oporteat confiteri (Salutati, 1891, p. 342)

61 Baldassarri (2020, p. 80) deduce a partir de las palabras de la segunda carta de Salutati que la segunda carta de Poggio contiene un exagerado elogio irónico a Petrarca. Eso supone que el elogio de Niccoli podría estar basado en esa carta de Poggio. Además, relaciona el elogio a Dante con el que Salutati realiza en *De fato* para responder las críticas de Cecco d'Ascoli y las críticas antiescolásticas de los *Dialogos* con el comienzo del *De laboribus Herculis*.

62 duo sunt quibus eruditio nostra patet: sapientia, videlicet, et eloquentia. Nunc autem de sapientia cur causaris? Gentiles enim Ciceronem, Varronem et Romanos omnes; Aristotelem, Platonem et omnem omnino Greciam beneficio doctrinae christiane fidei non Petrarca solum, sed quivis minus etiam quam mediocriter eruditus nostri temporis antecedit (Salutati, 1905a, p. 134)

vieron en el placer; los estoicos, en la virtud; Cicerón, en los valores cívicos (*humane societatis integritate*); Séneca, en el desprecio de la muerte; Aristóteles en la *speculatio*. Lejos de toda esa confusión, el cristiano sabe que frente a él tiene la *beatitudo perpetua*, porque ha sido iluminado por la luz de la verdad. Según Salutati, Petrarca lo expuso así en varias de sus obras, en especial en el *De vita solitaria*, el *De otio religioso* y el *Secretum*. Aunque no niega que los paganos los superan en elocuencia, reivindica el lenguaje de los teólogos de su tiempo. El saber de los paganos era inútil, ya que carecía de sustento: "El arte de la palabra es vano sin la verdad del conocimiento".⁶³ La utilización de los términos *peritia* y *scientia* permite relacionar este texto con el *De studiis et litteris* de Bruni, que veremos a continuación.

A pesar de ello, los modernos también se destacaron en la elocuencia, hecho que se hace visible a través del *disputare*, el *predicare*, y el *docere*. Aquí Salutati menciona a Luigi Marsili como ejemplo de unión de elocuencia y sabiduría. Él fue teólogo, filósofo y gran conocedor de los clásicos. Si se observa una decadencia, es en la elocuencia de los gobernantes, que son iletrados, pero no en el arte de la disputa, ni en la predicación. Más adelante profundizaremos en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* y tendremos oportunidad de mencionar que al inicio del texto el personaje de Salutati les propone a los jóvenes humanistas que se ejerciten en la *disputatio*. A través de la lectura de estas cartas se puede comprender que Salutati se refiere allí a la *disputatio* escolástica. La teología escolástica, tan criticada por Petrarca, es rescatada por Salutati.

Según Salutati, el hecho de que los antiguos hayan sido insuperables en algunos aspectos, no quiere decir que no se pueda progresar en el conocimiento. Pablo y Juan fueron apóstoles y grandes teólogos. Pero eso no impidió que surgieran importantes teólogos luego de ellos, desde Dionisio areopagita hasta los más contemporáneos Anselmo y Bernardo.

Respecto a la comparación con Cicerón y Virgilio, afirma:

Sé, lo confieso, que muchas veces acostumbré a decir que Cicerón en prosa, Virgilio en verso, Dante en la poesía vulgar, cuyos versos terminan con los mismos sonidos y Petrarca en el mismo tipo de verso pero más breves, han alcanzado la cima que nadie ha alcanzado, ni sucederá que alguien se eleve tan alto en el futuro.⁶⁴

Frente a los ataques de Poggio, Salutati incorpora nuevos argumentos. Por un lado, aparece la superioridad de los cristianos sobre los paganos. Por el otro, Petrarca aparece a la par de Cicerón y Virgilio, solamente por su poesía vulgar. Y luego se defiende de haber antepuesto a Petrarca por sobre los romanos. Allí reitera que debido a que la prosa es superior al verso, Petrarca supera a Virgilio:

Y, en cuanto a Virgilio, creo que he explicado lo suficiente y lo que dije entonces es cierto, ya que, sin ninguna duda, Virgilio es superado por Petrarca en prosa; en el verso, por otro lado, se observa, aunque con una gran

63 *peritia dicendi, sine veritatis scientia puerilis est* (Salutati, 1905a, p. 137)

64 *Scio, fateor, quod, sicut multotiens dicere consuevi, Ciceronem prosa, carmine Virgilium, vulgaribus et consonis similiterque cadentibus rythmis, opere tamen longo Dantem, Petrarcamque eadem ratione dicendi sed parvis canticis, sic occupasse sublime, quod adhuc nullus ad illa pertigerit; forteque nec sit futuris temporibus aliquis ascensus* (Salutati, 1905a, p. 140)

distancia, una semejanza debido a la imitación y la influencia.⁶⁵

Es evidente que las palabras de Niccoli deben comprenderse como una burla a Salutati. Todo gira en torno a lo forzado de la comparación, que da lugar a tergiversaciones. Si Salutati afirma que Petrarca supera a Virgilio en prosa y a Cicerón en verso, su intención es sostener que Petrarca supera como autor a los dos por haber destacado tanto en prosa como en verso. Pero a su vez se puede interpretar que la prosa de Petrarca es mejor que la de Virgilio y que sus versos son mejores que los de Cicerón; afirmación del todo ridícula, ya que no se conserva ni prosa del mantuano, ni versos del arpinate.

La segunda carta de Salutati (XIV, 22) insiste nuevamente en el tópico y alude a una segunda carta de Poggio en la que el elogio exagerado sobre Petrarca revela un tono irónico de parte del joven humanista. Según Bracciolini no solo igualó a Dante en la poesía vulgar, sino también a muchos antiguos. Se destacó en la escritura de la historia, en la poesía y en las invectivas. Salutati sospecha que ese elogio desmedido no es sincero.

Vuelve entonces al argumento de la superioridad de los cristianos sobre los paganos. Agrega algunos errores de los paganos que resultarán muy significativos. Siguiendo a Dante, Salutati condena a Bruto, pero no por haber asesinado a un buen monarca, sino por haber considerado el amor a la patria por sobre cualquier otro valor. Así como en la carta anterior se cuestionaba a Cicerón por lo mismo, aquí hace la misma crítica, pero en la figura de Bruto. De esta manera se comprende que la carta de Vergerio en respuesta a Petrarca era quizás una respuesta a Salutati. Por otro lado, tendremos ocasión de revisar más adelante la importancia de la figura de Bruto en la conformación del republicanismo de Bruni. Los valores cívicos no son tan importantes para Salutati, porque “*verus finis est Deus*” (Salutati, 1905b, p. 164).

En esa misma carta, Salutati compara a Varrón con Lactancio: “Lee sobre todo a Lactancio, lee también al padre Agustín, y podrás ver fácil cuán válida, cuán irreprochable, única y racionalmente refutan a tu Varrón”.⁶⁶ Es notorio que la cuestión excede el problema Petrarca. La aparición de Varrón abre un problema que se retomará en los textos de Bruni y Rinuccini: la discusión sobre textos clásicos que fueron refutados por la tradición cristiana. Se recordará que san Agustín discute las posturas teológicas de Varrón en su *De civitate Dei*. En la perspectiva del clasicismo petrarquista, que Salutati parece continuar, aquellos autores paganos que no resultan fácilmente adaptables al cristianismo, permanecen un tanto afuera del programa. Por eso la mención de Varrón resulta interesante ya que revela un entusiasmo poco frecuente por textos paganos de contenido heterodoxo. Es entonces que el nombre de Varrón reaparece en la invectiva que Cino Rinuccini le dedica a los humanistas en defensa de Petrarca. Allí Rinuccini habla de una *brigata di garulli* que gritan en las plazas sobre diptongos y

65 Et de Marone quidem credo satis vere quod tunc tradidimus astruxisse, quando quidem prosa sine dubitatione vincatur; carmine vero, longissimis licet spaciis, imitationis tamen alicuius afflatibus attingatur (Salutati, 1905a, p. 143)

66 Lege super hoc Lactantium, lege patrem etiam Augustinum, et facile videre poteris quam valide, quam invicte, quamque rationabiliter eos reprehendant et singulariter tuum Varronem" (Salutati, 1905b, p. 165)

versificación, una caracterización que apunta seguramente a Niccolò Niccoli. Cuando aborda el problema de la religión de estos jóvenes humanistas afirma lo siguiente:

De la filosofía divina dicen que Varrón escribió muchos libros sobre la religión de los dioses de los paganos con estilo elegantísimo, y lo elogian excesivamente; poniéndolo, en secreto, sobre los doctores de nuestra fe católica; y se atreven a decir que esos dioses eran más verdaderos que este, y no recuerdan los milagros de nuestros santos.⁶⁷

Además de acudir a la autoridad de Agustín para descartar a Varrón, Rinuccini propone como contraejemplo a Pablo que mostró gran sabiduría en su conversión y que además podía compararse con Séneca, el gran filósofo de su tiempo.

El asunto también aparece en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, de Bruni. Se recordará que en ese texto Bruni pone en boca de Niccoli un ataque a las *tre corone* florentinas en el primer libro, y un elogio en el segundo libro que claramente reenvía a aquella respuesta irónica de Poggio. En la defensa de Petrarca que hace Salutati aparece nuevamente el problema de Varrón:

¿Que se ha perdido a Varrón? Es lamentable, lo admito, y difícil de soportar. Sin embargo, contamos con los libros de Séneca, y con los de muchos otros que podrían suplir el lugar de Varrón si no fuéramos tan melindrosos ¡Ojalá que supiéramos, o al menos quisiéramos aprender todo lo que esos libros que han llegado hasta nosotros pueden enseñarnos! Pero como ya he dicho: somos demasiado exquisitos: deseamos lo que no tenemos y damos de lado lo que tenemos (Bruni, 2000, p. 52).⁶⁸

Como se puede observar, la comparación entre Varrón y Séneca es recurrente. Ello demuestra que el debate sobre Petrarca es en realidad un debate entre dos versiones muy diferentes del humanismo: una perspectiva que tiende a la síntesis entre filosofía pagana y cristianismo; y un clasicismo radical preocupado por recuperar todos los textos antiguos, incluso aquellos que se encuentran en las antípodas de la cosmovisión cristiana. Bruni se convierte en portavoz de esa línea, que nunca abandona. Por ejemplo, en el *De studiis et litteris*, un texto programático sobre la educación humanista sobre el que volveremos, discute aquella dicotomía entre la elocuencia de los paganos y la sabiduría de los cristianos, apelando a la síntesis de lo que él llama *scientia rerum* y *peritia litterarum*:

Así, la habilidad literaria se encuentra unida al conocimiento de las cosas. Fueron esas dos cosas unidas las que elevaron a la gloria y la fama a aquellos antiguos, cuya memoria veneramos: Platón, Demócrito,

67 Della filosofia divina dicono che Varrone iscrisse molti libri dell'osservazione degli idej de'gentili con istilo elegantissimo, e molto eccessivamente il lodano, prepoznendo in segreto ai dottori della nostra cattolica fede; e ardiscono a dire che quegli idej erano piu veri che questo, né si ricordano de'miracoli de'nostri santi (Rinuccini, 1867, p. 315)

68 Perditus est M. Varro? Dolendum est, fateor, et moleste ferendum; sed tamen sunt et Senece libri, et aliorum permulti, qui nobis, nisi tam delicati essemus, facile M. Varronis locus supplerent. Atque utinam tot vel sciremus, vel etiam discere vellemus, quot hi libri, qui etiam nunc extant, nos docere possunt. Sed nimium, ut modo dixi, delicati sumus: que absunt cupimus; que adsunt negligimus (Bruni, 1996a, p. 106)

Aristóteles, Teofrasto, Varrón, Cicerón, Séneca, Agustín, Jerónimo y Lactancio. Es difícil discernir en todos ellos si es mayor el conocimiento de las cosas o la habilidad literaria.⁶⁹

No pasará inadvertida la mención de Varrón, unida a la de Agustín. Mediante esta reunión de *scientia rerum* y *peritia litterarum*, Bruni discute el reparto un tanto injusto que adjudicaba el conocimiento solo a los cristianos. Todos esos nombres de autores que menciona están a la misma altura; y ello implica una jerarquización mucho más importante que la que realizaran Petrarca y luego Salutati en sus tiempos. La unificación de *scientia rerum* y *peritia litterarum* intenta cuestionar la separación entre ambos conocimientos que realizara Salutati en su carta a Poggio. Sin embargo, deberemos profundizar el análisis, puesto que esa idea de unidad del conocimiento se utiliza como un argumento defensivo del humanismo, en un contexto en el que se proponía la superioridad de los cristianos en el polo más importante de los dos, el de la sabiduría. Pero en otros textos podremos encontrar posturas más pretenciosas, que intentarán ganar para el estudio de los paganos un espacio autónomo. Es por ello que Baron afirma que :“la cultura humanista del *Trecento* fundió la piedad introspectiva con la noción estoica de la ataraxia y la autosuficiencia del sabio” (Baron, 1993, p. 299) mientras que “Bruni y la generación posterior a 1400 separó de facto el tratamiento de la sabiduría humana de la trascendencia religiosa” (Baron, 1993, p. 295). Ello implicaba la reevaluación de algunos tópicos que el humanismo había utilizado como defensa del estudio de los clásicos.

Para considerar algunos de esos tópicos nos demoraremos en las *Vite di Dante e del Petrarca*, la biografía que Bruni escribe en 1436. Nuestra hipótesis es que muchos pasajes de ese texto son relecturas y correcciones de la *Familiare* X, 4 de Petrarca.

2.4. Reelaboración de tópicos en las *Vite di Dante e del Petrarca*

La *Fam.* X,4 de Petrarca está dividida en dos partes. En la primera parte expone la teoría de la *theologia poetica*, es decir una antigua idea que proviene de la *Metafísica* de Aristóteles y que podemos encontrar también en Agustín, según la cual los primeros poetas fueron, a su manera, teólogos.⁷⁰ En realidad, Petrarca le da un giro a la idea, puesto que afirma que los Padres de la Iglesia y también la Biblia utilizaron el lenguaje poético. De todos modos, hace uso del paralelismo. En esta primera parte Petrarca también incluye una errónea etimología de la palabra poeta, que toma de Isidoro de Sevilla.⁷¹ En la

69 Atque ita coniugata quodammodo sunt peritia litterarum et scientia rerum. Haec duo simul coniuncta veteres illos, quorum memoriam veneramus, ad celebritatem nominis gloriamque provexere: Platonem, Democritum, Aristotelem, Teophrastum, Varronem, Ciceronem, Senecam, Augustinum, Hieronymum, Lactantium, in quibus omnibus discerni vix potest, maiore scientia rerum an peritia fuerit litterarum (Bruni, 1996, p. 276)

70 El pasaje de Aristóteles es *Metaph.* 983B 27. El de Agustín es *Civ Dei*, XVIII, 14.

71 Petrarca sigue un pasaje de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que a su vez refiere a Varrón y a Suetonio. El pasaje es el VIII,7, donde Isidoro deriva el término poesía de ποιότης. Pero en la versión que poseía Petrarca, el Par. Lat. 7595,

segunda parte, aplica esas ideas sobre lo que hoy llamamos metáfora, o más precisamente alegoría, y que él designa con el vocablo *alieniloquium*, a una de las églogas de su *Bucolicum Carmen*. La frase en cuestión es: "theologiam poeticam esse de Deo", que admite dos traducciones posibles: "La teología es una poesía que proviene de Dios" o "La teología es una poesía acerca de Dios". Por lo que sigue de la carta queda claro que el significado que Petrarca le da a la frase es el segundo. Ya Albertino Mussato había protagonizado una polémica con el fraile Giovannino da Mantova en el que se utilizaba este mismo argumento (Witt, 2000, pp. 156-161). Lo curioso es que el sentido de la frase tradicional que se remonta a Aristóteles se sostiene en la idea de que la poesía es una forma de teología, o un antecedente del pensamiento sobre lo divino, pero Petrarca entiende que la teología es una forma de poesía, porque utiliza el lenguaje figurado:

En verdad, la poesía no es en absoluto contraria a la teología. ¿Te asombra esto? Casi podría decir que la teología es la poesía acerca de Dios ¿Qué es si no poesía cuando a Cristo se le llama león, cordero o gusano? En la Sagrada Escritura encontrarás miles de ejemplos de este tipo, demasiado numerosos para mencionar aquí. De hecho, ¿qué son las parábolas de El Salvador en los Evangelios si no un discurso diferente del sentido corriente o, para expresarlo brevemente, un lenguaje figurativo, que nosotros llamamos alegoría en lenguaje ordinario? Sin embargo, la poesía se teje de este tipo de discurso, pero con otro tema. ¿Quién lo niega? Ese otro discurso trata sobre Dios y las cosas divinas, éste sobre los dioses y los hombres; de donde incluso Aristóteles dice que los primeros poetas fueron teólogos [...] Debes pensar, sin embargo, que no es difícil demostrar que las autoridades en el Nuevo Testamento como Ambrosio, Agustín y Jerónimo utilizaron la poesía y el ritmo. En el caso de Prudencio, Próspero, Sedulio y otros de los que no hablaré, no tenemos nada de su prosa y solo unas pocas obras en verso.⁷²

La idea es entonces la siguiente: hay una continuidad en el uso del lenguaje figurado o *alieniloquium*, entre los antiguos y los Padres. En ese contexto la frase de Aristóteles no tiene sentido, puesto que indica una continuidad en las ideas teológicas. La ambigüedad del problema aparece también en Boccaccio, quien en el *Trattatello in laude di Dante* expresa la bidireccionalidad entre poesía y teología: "No solamente la poesía es teología, sino también la teología es poesía".⁷³

Ronald Witt (2000) demostró que la opinión de Coluccio Salutati sobre el tema fue cambiando a lo largo de los años. En la carta de 1378 a Zonarini plantea que hay contenido teológico detrás de la

figura "poetes", el término que incluye en la carta (Billanovich, 1996, p. 18-19)

72 Theologie quidem minime adversa poetica est. Miraris? parum abest quin dicam theologiam poeticam esse de Deo: Cristum modo leonem modo agnum modo vermem dici, quid nisi poeticum est? mille talia in Scripturis Sacris invenies que persequi longum est. Quid vero aliud parabole Salvatoris in Evangelio sonant, nisi sermonem a sensibus alienum sive, ut uno verbo exprimam, alieniloquium, quam allegoriam usitatori vocabulo nuncupamus? Atqui ex huiusce sermonis genere poetica omnis intexta est. Sed subiectum aliud. Quis negat? illic de Deo deque divinis, hic de diis hominibusque tractatur, unde et apud Aristotilem primos theologizantes poetas legimus [...] Novi autem Testamenti duces, Ambrosium Augustinum Ieronimum, carminibus ac rithmis usos ostendere non operosus labor est, ut Prudentium Prosperum atque Sedulium et ceteros pretermittam, quorum soluta oratione nichil omnino, metrica vero passim cernuntur opuscula (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

73 non solamente la poesia essere teologia, ma ancora la teologia essere poesia (Boccaccio, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000101>)

obra de Virgilio (p. 547). En el *De laboribus Herculis* también recurre a esa idea, pero luego en las cartas a Giovanni de SanMiniato y Giovanni Dominici la postura se acerca a la de Petrarca.

Para comprender la postura de Leonardo Bruni sobre el tema, primero es necesario analizar su interés por la poesía. En 1424 finaliza su traducción del *Fedro* de Platón. Unos años más tarde, escribe una carta a Giovanni Marrasio, un poeta siciliano que le había dedicado su poema *Angelinetum*.⁷⁴ La carta incorpora la teoría de los cuatro tipos de *furores*, que Bruni toma del *Fedro*. Según la explicación que se da en el texto, la poesía es, como el vaticinio, el misterio y el amor, un tipo de enajenación divina de la mente (*divina mentis alienatione*).

Sin embargo en las *Vite di Dante e del Petrarca* Bruni realiza una importante distinción:

Y para darme a entender mejor a quien lee, digo que hay dos formas de hacerse poeta. Un modo es por ingenio propio, agitado y no movido por algún vigor interno y oculto, el cual se llama furor y posesión de la mente. Daré un ejemplo de lo que quiero decir: Francisco de Asís, no por ciencia ni por disciplina escolástica, sino por posesión y abstracción de la mente, aplicaba fuertemente su ánimo a Dios, que casi se transfiguraba al sentido humano, y conocía de Dios más que lo que conocen los teólogos por el estudio y las letras. Así, alguno se hace poeta por agitación interna y aplicación de mente, y esta es la suma y la más perfecta especie de poesía [...] La otra especie es por ciencia, estudio, disciplina, arte y prudencia. Dante fue de esta segunda especie, porque adquirió el saber por estudio de filosofía, teología, astrología, aritmética y geometría, por el estudio de la historia, por el repaso de muchos y variados libros, velando y sudando en los estudios, que debía adornar y explicar con sus versos.⁷⁵

Y a continuación la corrección de la etimología:

A pesar de que todas estas cosas no se pueden decir muy bien en la lengua vulgar, me las ingeniaré para explicarlas, porque, según mi parecer, estos poetas nuestros modernos no lo comprenden bien; y no me asombra, dado que ignoran la lengua griega. Digo entonces que esta palabra “poeta” es un término griego, que quiere decir “hacedor”.⁷⁶

Ambos elementos, es decir la separación de Dante y Francisco de Asís, por un lado; y la etimología del término poeta, se utilizan para desestimar la relación entre poesía y teología. La idea de furor poético,

74 Cf. Bruni (2007) VI, 1, (t. II), pp. 36-40

75 Et per darmi a intendere meglio a chi legge, dico che in due modi diviene alcuno poeta. Uno modo si è per ingegno proprio agitato et non mosso da alcuno vigore interno et nascoso, il quale si chiama furore et occupatione di mente. Darò una similitudine di quello che io voglio dire: beato Francesco, non per scientia né per disciplina scolastica, ma per occupatione at abstractione di mente, sì forte applicava l'animo suo a Dio che quasi si trasfigurava oltre al senso umano, et cognosceva di Dio più che né per studio né per lettere cognoscono i theologi. Così nella poesia alcuno per interna agitatione et applicatione di mente poeta diviene, et questa è la somma et la più perfetta spetie di poesia [...] l'altra spetie è per scientia, e per studio, per disciplina et arte et prudentia. Et di questa seconda spetie fu Dante, per che per studio di philosophia et di teologia et astrologia, aritmetica et geometria, per letione di storie, per revolutione di molti et varii libri, vigilando et sudando nelli studi, acquistò la scientia, la quale doveva ornare et explicare co' li suoi versi (Bruni, 1996g, p. 548-9)

76 Con tutto che queste sono cose che male si possono dire in vulgare idioma, pure m'ingegnerò darle ad intendere, perché, al parer mio, questi nostri poeti moderni non hanno bene intese; né è maraviglia, essendo ignari della lingua greca. Dico adunque che questo nome "poeta" è nome greco, et tanto viene a dire quanto "facitore" (Bruni, 1996g, p. 549)

que Bruni conocía muy bien por su traducción del *Fedro* platónico, se aplica a la inspiración divina de Francisco, que además utiliza para criticar a los teólogos escolásticos. Esa inspiración se circunscribe a un plano religioso. Dante, en cambio, necesitó de las virtudes dianoéticas aristotélicas (*scientia, studio, disciplina, arte, prudentia*), es decir que su labor permanece en un plano humano. Al mismo tiempo, la etimología correcta de “poeta” la emparenta con actividades mundanas. Por ello mismo aclara que el comerciante que lleva sus libros contables no es llamado poeta, porque solo se utiliza ese término cuando se escribe en verso, sean estos latinos, griegos o vulgares. La poesía, entonces, no es necesariamente un discurso alegórico. Y, como vimos, ese era uno de los principales argumentos de la defensa de la poesía pagana. Entonces, en relación a lo que venimos desarrollando, si la carta de Vergerio revelaba una diferencia con Petrarca con respecto a la valoración de la vida activa, y la respuesta de Salutati a Bracciolini exponía diferencias aún mayores, vinculadas a la comparación entre paganos y cristianos; esta concepción de la poesía demuestra que las diferencias exceden el problema de la vida activa y la vida contemplativa. Por un lado, la reivindicación del significado literal abre otras posibilidades al estudio filológico de los textos. Por otro lado, permite lecturas menos ortodoxas.

A pesar de las críticas, Bruni le reconoce a Petrarca haber sido el primero en apreciar la pérdida de belleza de la lengua latina. Es decir que, junto con Salutati y Crisoloras, ocupa un lugar importante como precursor del humanismo. Sin embargo, el cuestionamiento de la idea del *poeta theologus* es importante, ya que revela cierta autonomía de la poesía y los *studia humanitatis* respecto de la teología. A pesar de eso, la idea de unidad del conocimiento sobrevive, pero con otra orientación.

2.5. Unidad del conocimiento: el *De studiis et litteris*

La idea de la unidad del conocimiento es uno de los principales argumentos de los humanistas para realizar una defensa de los estudios clásicos. En términos generales, se trata de encontrar en los clásicos paganos como Cicerón y Virgilio un contenido similar al que estableció el cristianismo. Sin embargo, esa idea general admite diversas variantes en cada autor, de forma que se hace necesario diferenciarlos.

El punto más crítico sobre esta cuestión en Petrarca es la figura de Agustín en el *Secretum*, objeto de importantes debates.⁷⁷ La pregunta de esos debates es si el personaje del diálogo podría acordar con el personaje histórico. Al margen de ese problema sobre el que volveremos cuando analicemos el texto en profundidad, es indudable que el personaje funciona como síntesis de la tradición clásica y la

⁷⁷ Trinkaus (1970) plantea que la postura de Petrarca es inconsistente puesto que pone en boca de Agustín ideas estoicas sobre la voluntad que el Agustín histórico de ninguna forma hubiese aprobado. Rico (2004) considera que en realidad Petrarca estaría tomando al Agustín del *De vera religione*, más cercano al estoicismo que en sus obras posteriores. Alexander Lee (2012) ha profundizado en ese análisis y considera que la influencia de Agustín es más importante que la presencia de los clásicos. David Marsh (1980, p. 19) sostiene, al igual que Trinkaus, que la tesis voluntarista reenvía a las tesis estoicas que expone Cicerón en el libro V de las *Tusculanas*.

devoción cristiana. Y ello sucede porque el propio Agustín hizo referencias a los libros de los platónicos y al *Hortensius* de Cicerón en sus *Confesiones*. En III, 4, 7 Agustín afirma que ese libro de Cicerón lo cambió; le hizo abandonar todo deseo de gloria y lo condujo al amor por la filosofía. Es también conocida la referencia en VII, 9, 13 a los libros de los platónicos, que Agustín lee alegóricamente para encontrar acuerdos con la Biblia. A su vez, la continuidad entre Platón y Cicerón estaba asegurada por el *Sueño de Escipión*, texto en el que el arpinate argumenta a favor de la eternidad del alma, plantea que el cuerpo es una prisión y discute sobre las limitaciones de la gloria terrenal.

La continuidad entre Platón, Cicerón y Agustín aparece en varias obras de Petrarca, además del *Secretum*. La observamos en el *De vita solitaria*:

Seguían ambos (Cicerón y Virgilio) a Platón, que en los bosques tranquilos de cipreses y en los espacios silvestres disputó sobre el orden de los estados y las mejores leyes. Estos son hechos conocidos y divulgados. Cipriano, muy posterior en el tiempo, pero superior en la fe, ilustre por el martirio y claro en su elocuencia, pensaba y escribía de esa manera. Este y otros hechos recoge en sus libros su gran admirador Agustín, como prueba de su ingenio y muestra de su elocuencia. Agustín quiso que supiéramos, con la cita de ese pasaje, hasta dónde podría haber llegado esta elocuencia si, tan preocupado por la seriedad de los argumentos, no hubiera descuidado el esplendor del discurso.⁷⁸

Cipriano, *vir sanctus et eloquens*, es la muestra de esa continuidad, el eslabón entre la antigüedad pagana, representada por Platón, Virgilio y Cicerón; y Agustín.

Esa continuidad está también presente en uno de los fragmentos dedicados a Platón de los *Rerum memorandarum libri*. En I, 25 Petrarca recorre la vida de Platón utilizando como fuente a Cicerón, Apuleyo y Agustín. De los pitagóricos, Platón aprendió la doctrina de la inmortalidad del alma y el hábito de la castidad. Fue tan grande su legado que Cicerón y otros latinos lo llamaron el príncipe de los filósofos. Además, Platón tenía la misma opinión que los cristianos en relación al origen del mundo: "Sobre el origen del mundo Platón tenía la misma opinión que nosotros. Aristóteles, su sucesor, opinó lo contrario, es decir que el mundo no había tenido inicio".⁷⁹

Como el contenido del texto es en su mayor parte materia pagana, el autor se disculpa por tener que hacer una excepción en este caso:

Del resto, aunque yo dije al inicio de esta obra que no agregaría otra cosa que no hubiera sido recogida de los textos paganos, ya porque soy conciente de mi ignorancia sobre las otras, ya para no confundir al lector con cosas muy distantes mezclándolas de manera inadecuada, sin embargo, estando frente a un maestro tan

78 Platonem secuti ambo, qui inter otiosa cupresseta et spatia silvestria de institutis rerum publicarum deque optimis legibus disputarat. Nota nimirum et vulgata commemoro. Multum tempore posterior Cyprianus, fide autem prior et martyrio clarus nec obscurus eloquio, tale quiddam et sensisse videtur et scripsisse; quod unum ex multis ingens mirator eius Augustinus in libris suis quasi illius ingenii experimentum et eloquenti gustum ponit, que in eo quanta esse potuerit, nisi gravitati rerum deditus verborum neglexisset ornatum, loci illius commemoratione notum nobis esse voluit. (Petrarca, 1955a, p. 368)

79 De initio quidem mundi idem sibi quod nostris- cuius contrarium successori eius Aristoteli visum est: mundum non cepisse (Petrarca, 2014, p. 72)

grande de la filosofía, y además en acuerdo con nuestra religión, no pude abstenerme de sobrepasar un poco la meta fijada a mi tratado, recordando aquello que no solo los nuestros, sino también sus seguidores, han referido.⁸⁰

Con esta introducción que hace referencia a la excepcionalidad de Platón, Petrarca aborda la cuestión del viaje a Egipto y el supuesto encuentro con Jeremías. A través de dos pasajes de Agustín (*De doct. Christ.*, II, 28 y *Cin. Dei* VIII, 11) comenta que Platón no pudo haber conocido a Jeremías, porque este había vivido cien años antes, ni pudo haber leído la traducción al griego de la Biblia, porque se realizó después. De esta manera, se refuta la blasfemia que afirmaba que el cristianismo no tenía una doctrina propia, sino que la había tomado de Platón. Ese era el riesgo de plantear una continuidad muy fuerte.

Para finalizar el tema, Petrarca envía al lector al libro VII de las *Confesiones*:

Quien quiera conocer todas las semejanzas entre las opiniones de Platón y la fe cristiana lea el séptimo libro de las *Confesiones* de Agustín, donde encontrará que Platón está de acuerdo con casi todo lo que los nuestros dicen a propósito del verbo de Dios, con la excepción de la encarnación, que no contradice pero calla.⁸¹

A través del libro VII de las *Confesiones*, concluye que la filosofía es amiga de la verdad y que ese conocimiento fue un don de Dios. En un texto tan temprano como este (1343-1345) Petrarca ya anuncia su interés sobre esta idea de la unidad, a la vez que declara su ignorancia en materia religiosa.

Ahora bien, Petrarca pone algunos límites a esa síntesis, sobre todo los dos siguientes:

1- La unidad del contenido ético no implica que se le pueda adjudicar una opinión cristiana a un autor pagano. Ello puede observarse muy claramente en dos pasajes. Uno pertenece al *Secretum* y otro al *De otio*. En el primero, el personaje de Agustín felicita a Francesco por una interpretación alegórica de la *Eneida*, que sin embargo podría no responder a la intención de Virgilio:

Celebro estos arcanos de la narración poética, de los que te veo muy experto. Tanto si el mismo Virgilio lo entendió así, mientras escribía, como si, lejos de tales consideraciones, con estos versos quiso describir tan solo una tempestad marina, no obstante lo que has comentado del ímpetu de la ira y el gobierno de la razón lo encuentro bastante elegante y bien dicho (Petrarca, 2011a, p. 266).⁸²

80 Ceterum tametsi ab initio huius operis ita decrevissem nequid aliunde quam ex secularibus literis sumptum intersererem, sive ignorantie aliarum michi conscius sive ideo ne res distantissimas importuna permixtione confunderem, tamen cum ad hunc tantum philosophie antistitem tamque religioni nostre consentaneum ventum foret, temperare michi non potui quominus prefixam stilo metam parumper excederem idque de ipso recognoscerem quod non modo nostri sed sequaces etiam sui memorie prodiderunt (Petrarca, 2014, p. 72)

81 Quanta sit inter illius opiniones et cristianorum fidem paritas qui scire volet, legat ipsius Augustini Confessionum librum septimum, ubi reperiet in omnibus fere que de verbo Dei dicuntur a nostris Platonem consentire, preterquam in susceptione humane carnis, ubi non contradixit ille, sed siluit (Petrarca, 2014, p. 74)

82 Laudo hec, quibus abundare te video, poetice narrationis archana. Sive enim id Virgilius ipse sensit, dum scriberet, sive ab omni tali consideratione remotissimus, maritimam his versibus et nil aliud describere voluit tempestatem; hoc tamen, quod de irarum impetu et rationis imperio dixisti, facete satis et proprie dictum puto (Petrarca, 2011a, p. 265)

El segundo es un tópico muy conocido en la Edad Media: la lectura alegórica de la égloga IV de las *Bucólicas* de Virgilio, en donde el mantuano habla de una nueva progenie. Petrarca aclara que Virgilio habla de César, pero reconoce que el lector cristiano le encontrará otro sentido: "Si bien estas palabras se refieren a César, un lector piadoso y religioso las referirá al Emperador Celeste".⁸³

Ambas citas muestran un modo de leer que no confunde la intención del autor con el significado que puede darle el lector. Es decir, la idea de unidad está puesta en el lector. Él es quien tiene la tarea de encontrar en los textos paganos enseñanzas útiles, independientemente de la intención del autor.

La alegoría tenía una función muy particular relacionada con los diferentes géneros poéticos. Luca Marozzi (2003) plantea que para Petrarca la poesía bucólica tenía sentidos alegóricos autobiográficos; la poesía épica, sentidos morales, como muestran las lecturas que Petrarca hace de la *Eneida*; y la poesía lírica podía esconder significados históricos, como lo muestra sus lecturas de Horacio⁸⁴ Ese análisis es importante porque demuestra que Petrarca no pretendía descubrir verdades teológicas bajo el velo de la poesía pagana. Ya hemos podido observar en la *Fam* X,4 que Petrarca no consideraba que la poesía fuera una forma de teología, sino teología una forma de poesía, en la medida en que los Padres de la Iglesia se refirieron con metáforas a lo divino.

2- Esa unidad tampoco implica que deban aceptarse todas las afirmaciones realizadas por los paganos, sino solamente aquellas que resulten útiles. El *De ignorantia* es muy claro respecto al rechazo de las ideas aristotélicas sobre la eternidad del mundo.

La unidad es simplemente ética. En la construcción de su canon, Petrarca privilegia aquellos autores más inclinados a esa materia, como Cicerón, Séneca y Virgilio.⁸⁵ Esa unidad ética es uno de los legados más importantes que Petrarca ofrece a las siguientes generaciones de humanistas.

El conflicto está en que muchas veces los humanistas hablaban de los filósofos paganos en términos de devoción religiosa. En el *De ignorantia*, Petrarca plantea que Cicerón parecía hablar como un apóstol (Petrarca, 2008, p. 274) De la misma manera, Erasmo llamaba santo a Sócrates en el *Convivium religiosum*. Esas expresiones provocadoras llamaban más al conflicto que a la unidad, puesto que ya no se trataba de buscar un acuerdo, sino más bien de equiparar el carácter sagrado.

Como hemos visto, a comienzos de siglo, junto a Niccoli y Bracciolini, Brunni conforma un grupo que cuestiona la superioridad del cristianismo respecto de la filosofía clásica. Podremos ver más adelante que en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, Brunni se burla de la idea de que mientras los paganos poseían la elocuencia, los cristianos ostentaban la sabiduría. Ya la polémica entre Bracciolini y Salutati

⁸³ Que quidem religiosus et pius lector, quamvis de Cesare dicta, ad celestem potius trahet imperatorem (Petrarca, 2003, p. 82)

⁸⁴ Las interpretaciones de Horacio se encuentran en el llamado Horacio Laurenziano (Bibl. Medicea Laurenziana Plut. XXIV, 1). El código contiene los comentarios de Pseudo Acrón y apostillas de Petrarca. Luca Marozzi (2003) analiza esas anotaciones y concluye que para Petrarca la poesía lírica tiene un significado alegórico-histórico (p. 97)

⁸⁵ Para la cuestión del canon en Petrarca ver la lista de *auctores peculiare*s, que compiló entre los años 1330-40, en el Par. Lat. 2201(Ullman, 1923)

de 1405 tenía como núcleo el reproche del joven humanista al giro cristiano del maestro. En todos esos textos se señala la preferencia de los humanistas por Varrón sobre Lactancio, como ya hemos visto. Agreguemos que por esos mismos años se da la polémica entre Jean de Montreuil y Laurent de Premierfait en relación a la contradicción entre las leyes de Licurgo y el cristianismo⁸⁶, además de las polémicas entre Salutati y Giovanni di Sanminiato y Giovanni Dominici.

Leonardo Bruni concebía la idea de unidad de otra manera. La primera traducción que realizó Bruni del griego, quizás la primera traducción humanista, fue la homilía *Ad adulescentes* de Basilio de Cesarea, de 1402-03. La fortuna de esta traducción fue rotunda: más de trescientos códices la incluyen, y se cuentan más de cien ediciones realizadas entre fines del siglo XV y el siglo XVI (Martínez Manzano, 2010, p. 250). Bruni no volvió a traducir a los Padres probablemente porque esa traducción tenía un objetivo programático muy particular, en un momento que, como hemos señalado, las polémicas por los estudios clásicos estaban a la orden del día. Ese carácter programático se basaba en la defensa que hacía Basilio de la cultura clásica como preparación para los estudios divinos, luego de una selección del contenido. El hecho de que uno de los padres de la Iglesia tuviera una opinión favorable de los poetas y filósofos paganos no era un detalle menor, puesto que Agustín, Jerónimo y Lactancio eran ambiguos y muchas veces condenaban la lectura de los paganos. Por otro lado, la traducción mostraba la utilidad del conocimiento del griego para lograr un acceso a una teología más cercana a la de los filósofos paganos que a la de los teólogos escolásticos. Pero sobre todo, la traducción era una provocación y una respuesta rotunda a los que condenaban los estudios clásicos.

En el *De studiis et litteris* se observa un desarrollo teórico de esa propuesta de unidad, como lo demuestra el pasaje que hemos citado en el que se mencionan autores paganos junto con autores cristianos. Escrito entre 1422 y 1429 y dedicado a Battista Malatesta, mujer del señor de Pesaro, Galeazzo Malatesta, el texto es uno de los manifiestos más importantes del humanismo. Allí Bruni realiza una clasificación de saberes que se identifican con los *studia humanitatis*. Comienza con la gramática, útil no solo para los niños, sino también para los adultos. A través de ella se aprenden las palabras y las sílabas, además de figuras y tropos. A partir de ese conocimiento se podrá distinguir un libro elegante y bello de otro que no lo es. Y entre ellos, Battista podrá elegir: si desea libros sagrados podrá deleitarse con Lactancio, el más elocuente de ellos. Si prefiere a los paganos, podrá leer a Cicerón, Virgilio, Livio y Salustio. Aquí Bruni señala un elemento interesante, que definirá el criterio normativo de este clasicismo: cuando necesite escribir, Battista deberá chequear que las palabras que utilice se encuentren en estos autores. Más adelante podremos ver cómo ese clasicismo radical influye en la teoría de traducción de Bruni. Otra recomendación de esta primera parte es la lectura en voz alta. De esta manera podrá apreciar el ritmo, presente tanto en la poesía como en la prosa.

⁸⁶ La disputa entre ambos comienza por una carta de Jean a un tercero en la que menciona que puso en la puerta de su casa las leyes de Licurgo, que pudo conocer a través de Justino. En la misma carta afirma que su amigo Laurent lo reprendió por ello con la frase: "Jhesu Nichil Est Commune Ligurgo", es decir "Jesús nada tiene en común con Licurgo". En su defensa, Jean afirma que un clérigo dedicado a la vida activa no debe dedicar todo su tiempo a los estudios sagrados (Furr, 1984)

Más adelante, Bruní desaconseja el estudio de la retórica para una mujer. No necesita aprender las sutilezas de la pronunciación si no participa del foro. La mujer debe estudiar religión y filosofía moral. Debe concentrarse en el estudio de las virtudes. Luego es oportuno que estudie historia, de donde se toman gran cantidad de ejemplos. Aquí vuelve a mencionar a Salustio, pero agrega a Tácito y a César. Con la lectura de los oradores aprenderá a consolar, a exhortar, a estimular, a infundir el temor en los enemigos. Por último, la poesía, citada a menudo por Platón y Aristóteles. Su antigüedad revela que es el principio de todo conocimiento. Homero fue *sapientissimus* y por eso mismo incluyó en sus poemas grandes verdades sobre la guerra, como la advertencia de Héctor a Eneas sobre la cautela en el campo de batalla (*Iliada*, VI, 77). Los poetas fueron dotados de una mente divina, y por eso se los llamó vates, porque no hablaron con su propia voz, sino inspirados por un *afflatus divinus* (soplo divino). La poesía se aprende de niño y queda fijada en la memoria para toda la vida. Otro argumento a favor es que los hombres del vulgo sin cultura componen y se deleitan con ciertos *rhythmos*. Y a quienes afirman que la poesía está repleta de amores y escándalos, Bruní les responde que hay grandes ejemplos de virtud, como la fidelidad de Penélope con Ulises y la honestidad de Alceste y Admeto en la obra de Eurípides. Si hay algunos amores pecaminosos, también se los encuentra en la Biblia. Basta mencionar a las hijas de Loth, a las obscenidades de los sodomitas, al amor de David por Bersabea, entre otras historias. Así, cuando el cristiano lee sobre el amor de Eneas y Dido no se preocupa por los hechos, porque sabe que son ficticios. Con sutil ironía, Bruní afirma que, por el contrario, cuando lee la Biblia y se encuentra con este tipo de narraciones, se espanta porque sabe que son ciertas. A pesar de todo, concede que una mujer pueda prescindir de algunos argumentos licenciosos de los cómicos.

Finalmente, retoma la explicación sobre el conocimiento de la lengua y el conocimiento de las cosas: "Las letras sin el conocimiento de las cosas son estériles y vanas. El conocimiento de las cosas, aunque sea extraordinario, si carece del esplendor de las letras, parece secreto y oscuro".⁸⁷

El texto sigue en varios puntos la defensa de la poesía de la *Genealogie deorum gentilium* de Boccaccio. Aunque se diferencia de él en muchos aspectos, por ejemplo en la relevancia que le da a historiadores y filósofos, ausente en Boccaccio.⁸⁸

87 Nam et littere sine rerum scientia steriles sunt et inanes, et scientia rerum quamvis ingens, si splendore careat litterarum, abdita quedam obscuraque videtur (Bruní, 1996c, p. 276)

88 Uno de los puntos comunes es la idea de que la Biblia contiene fábulas. Dante en el *Convivio* (II, 1) separaba las fábulas que tenían un significado moral pero cuya superficie era falsa, como las que cuenta Ovidio, de aquellas que, aunque también tienen significados alegóricos, son verdaderas según la letra, como en los *Salmos*. Esa diferencia entre *allegoria in factis* o *mysteria* y *allegoria in verbis* es una de las bases de la exegética medieval (Lubac, 2000, pp. 83-126) Para la primera se utilizaba también el término *figura* que como bien explica Averbach (1998) es "ese algo verdadero e histórico que representa y anuncia otro algo igualmente verdadero e histórico" (p. 69). Boccaccio en sus *Genealogie deorum gentilium* discute esa división, afirmando que las *figurae* también son falsas en su corteza: "Figure sunt; nunquid habeant in licterali cortice veritatem, exprimant, queso. Si me hoc velint credere, nil aliud erit quam mendacio velare michi oculos intellectus, uti illa velant suppositam veritatem" (Boccaccio, 2004, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000673>) [Son alegorías; pido que digan si en la corteza literal tienen verdad. Si pretenden que yo crea esto, no será otra cosa que cubrirme los ojos del intelecto con mentiras, como ellas ocultan la verdad escondida] Allí mismo Boccaccio comparaba las parábolas de Cristo con las historias de Plauto y Terencio. Otro elemento común es la idea de la inspiración divina del poeta, que Petrarca toma del *pro Archia* y Boccaccio llama *fervor*. Un tercer elemento que también figura en Petrarca y Boccaccio es la discusión sobre la historia de Eneas y Dido. Para Boccaccio, Virgilio sabía que Dido había sido honesta pero creó una fábula por cuatro motivos: para seguir la costumbre poética inaugurada por Homero, para conseguir un efecto en el lector acerca de las virtudes y las pasiones humanas, para honrar al César, y por último para honrar a Roma.

Queda claro que el criterio que separa a esos antiguos de los modernos no es la revelación divina, sino esa conjunción entre el conocimiento de la lengua y el conocimiento de las cosas. Intencionalmente, Brunni no utiliza las expresiones *eloquentia* y *sapientia*, que eran los términos en los que se debatía el problema en los tiempos de Petrarca y Salutati, sino que incluye la expresión *peritia litterarum*, que no parece ser equivalente a *eloquentia*.⁸⁹ La *peritia* es un conocimiento práctico comparable al de las leyes o el militar. En cambio la *eloquentia* es un modo elegante de hablar. Es decir, la *peritia* implica un modo correcto de hablar y no solamente una forma bella o persuasiva. Es una técnica que cualquiera puede aprender y no la expresión de un talento personal. Por otro lado, *scientia rerum* no es equivalente a *sapientia*. Mientras que este último tiene una aplicación ética, en línea con el petrarquismo, *scientia rerum* es mucho más amplia e incluye muchas otras ramas del saber, como la filosofía natural que rechazaba Petrarca. Aunque no se detiene en ellas, Brunni menciona la astronomía y la aritmética.

Pero si se tiene en cuenta la oposición entre *peritia litterarum-scientia rerum* por un lado y *eloquentia-sapientia*, por el otro, habría que considerar que el texto es una respuesta (muchos años más tarde) a la carta de Salutati a Poggio Bracciolini. Hemos visto que Salutati defendía a Petrarca de los ataques del joven humanista con el argumento de que los paganos habían sobrepasado en elocuencia, mientras que los cristianos los superaban en sabiduría. Esos debates no terminan con la muerte de Salutati. Cuando algunos años más tarde, en 1417, Ambrogio Traversari tradujo el *Adversus vituperatores vitae monasticae* de Juan Crisóstomo, dando inicio de esa manera a su carrera de traductor, estaba imitando el ejemplo de Brunni, pero con una orientación opuesta. La discusión era entonces sobre la continuidad entre ese cristianismo primitivo y el cristianismo medieval. El rol que jugaban los padres era fundamental puesto encarnaban en sí mismos la doble autoridad de antiguos y cristianos. Si uno de los padres como Juan Crisóstomo defendía la vida monástica antes de que esta se convirtiera en una forma común de practicar la devoción durante la Edad Media, era una respuesta ideal contra aquellos que, como los humanistas, consideraban que había un corte entre el cristianismo primitivo y el cristianismo medieval.

La traducción de la homilía de Basilio y el *De studiis et litteris* forman parte de un programa cultural iniciado por Petrarca. Con las siguientes traducciones de Brunni de Platón y de Plutarco, los estudios clásicos ganan mucha más autonomía, pero ello no quiere decir que la idea de unidad desaparezca. Aunque hay algunas diferencias: en Petrarca la idea de unidad está orientada a la continuidad con el platonismo porque se busca una coincidencia de ideas en el plano religioso. En Brunni hay una apertura mayor, visible en esa lista en la que se menciona a Platón, pero también a Demócrito. Eso tampoco quiere decir que Brunni estuviera abierto a aceptar ideas demasiado alejadas de lo que podría ser aceptado en su época. Las reservas respecto a Platón presentes en su biografía de Aristóteles, que podremos considerar más adelante, y su crítica a los planteos sociales de la *República* (Hankins, 1991, p. 66) demuestran que la aceptación y difusión de los paganos también estaban filtradas

89 A pesar de eso, hemos visto que Salutati también utilizaba *peritia* y *scientia* para referirse al tema.

por una perspectiva que respondía a la moral cristiana.⁹⁰ Además, sabemos de su prudencia respecto a estas cuestiones, ilustrada por el pedido de cautela a Poggio en respuesta a su carta sobre Jerónimo de Praga.⁹¹

En Bruni la unidad del conocimiento no tiene un fundamento religioso. Por eso resulta notoria la distancia con el posterior desarrollo del humanismo, que buscó demostrar que "cierto número de verdades son comunes a todas las corrientes de pensamiento y aun a todas las religiones" (Magnavacca, 2008, p. 83). De hecho, es conocido el rechazo de Bruni por el estudio del hebreo. En la epístola IX, 12 a Giovanni Cirignano, afirma que no es necesario estudiar esa lengua ya que Jerónimo realizó una gran traducción de la Biblia, a lo que agrega que no hubo ni filósofos ni poetas judíos importantes.⁹² Es probable que haya un tono antisemita, pero es más probable que Bruni no tuviera interés en los libros sagrados.

En síntesis, para Petrarca la unidad del conocimiento se manifestaba en la continuidad de ideas. En Bruni, la continuidad se encuentra en la valoración de la forma y el contenido de manera pareja. De esta manera, Bruni le respondía no tanto a Petrarca como a Salutati.

2.6. Aspectos filosóficos: de Platón a Aristóteles

Desde el punto de vista de la historia de la filosofía, las diferencias entre Petrarca y Bruni permiten comprender el reemplazo de Platón por Aristóteles.

Según Silvia Magnavacca (2008) durante el siglo XIII se desarrollan tres actitudes diferentes respecto a la figura de Aristóteles: "la entusiasta aceptación acrítica, la asimilación crítica, y el rechazo" (p. 23) La primera es la del averroísmo o aristotelismo radical de Sigier de Brabante y Boecio de Dacia. La segunda es la opción de Alberto Magno y Tomás de Aquino, quienes se esfuerzan en establecer una

90 El problema de la recepción de la *República* es analizado en profundidad por Riccardo Fubini (1990, pp. 100-105) El traductor del diálogo, Pier Candido Decembrio, defiende la postura de Platón frente a las críticas de Alfonso de Cartagena y Francesco Pizolpasso.

91 En una de sus más célebres cartas, Poggio le envía a Bruni un relato del proceso de Jerónimo de Praga, quien fuera condenado a la hoguera durante el concilio de Constanza. En ese texto, Poggio elogia la elocuencia e integridad de Jerónimo, hecho que resulta demasiado osado para Bruni: "Nudius tertius exemplum habuimus litterarum tuarum a Barbaro missum de Hieronymi supplicio, quarum elegantiam equidem valde probo. Tu illi tamen plus tribuere videris, quam ego vellem, etsi iudicium tuum saepe purgas, tamen nescio quid maioris affectionis prae te fers. Ego cautius de hisce rebus scribendum puto" (Bruni, 2007b, p. 120) [Anteayer me llegó la copia enviada por Barbaro de tu carta sobre el suplicio de Jerónimo, cuya elegancia apruebo en gran manera. Pero tú parecías estimar a Jerónimo mucho más de lo que yo quisiera, y aunque a menudo justificas tus opiniones, desconozco qué sentimiento te llevó a elogiarlo así. Yo sería mucho más cauto al escribir de estos temas].

92 Gianozzo Manetti discute esta afirmación en la oración fúnebre de Bruni. Plantea que pueden ser considerados poetas aquellos que en la Antigüedad eran llamados profetas. De esta manera, Moisés, Jeremías, Job, David y Salomón pueden ser considerados poetas. Posteriormente, en el *Adversus Iudaeos et Gentes*, escrito a mediados de la década de 1450, sostiene que los hebreos tuvieron un conocimiento de Dios y un conocimiento del sumo bien, antes que los griegos. Se trata de una respuesta a una afirmación de esa misma carta de Bruni en la que afirma exactamente lo contrario (Stein Kokin, 2016)

síntesis entre el campo filosófico y el dogma cristiano. La tercera, desarrollada por Buenaventura, planteaba que el aristotelismo era un saber pagano que pretendía que la razón obtuviera una absoluta autonomía respecto de la fe. Como puede observarse, no hay una posición unánime sobre el tema en la filosofía medieval. Tampoco hay, como afirma la autora, una tendencia completamente platónica durante el Renacimiento. Según Étienne Gilson (1948), para Buenaventura el aristotelismo adopta el punto de vista de las cosas mismas, mientras que la filosofía de Platón no se tomaba a sí misma como norma última de las cosas, sino que reconocía sobre las cosas una presencia divina. El platonismo era entonces verdadero en su principio, pero insuficiente en tanto previo a la revelación.

Se recordará que el antiaristotelismo de Petrarca tenía sus principales motivaciones en sus diferencias con las disciplinas que se enseñaban en las universidades, en particular la lógica británica y la medicina y física que por esos años se destacaban en Padua y Bolonia. Son conocidas las frases de Petrarca en su invectiva *De ignorantia* en las que afirma que la lectura de Aristóteles puede ayudar a conocer la verdad, pero no a perseguir el bien. De allí que, como afirma Magnavacca (2008, p. 31), los humanistas consideraban que el aristotelismo escolástico había homologado al hombre con la naturaleza y por ello había olvidado su protagonismo. Se oponía a esa *vana scientia* de la escolástica que buscaba en la verdad de las cosas el fin último del conocimiento humano la verdadera elocuencia de los clásicos, que era el camino más seguro al conocimiento de sí. Se ha escrito mucho sobre ese tema y no es este el lugar para detenerse en los detalles de esas polémicas.⁹³

Ahora bien, Petrarca también critica a los aristotélicos por su desinterés y desprecio por la religión cristiana: “Tales reflexiones no les afectan porque desprecian por igual todo cuanto procede del cielo, o – para ser más preciso – todo lo que les suena a católico” (Petrarca, 1978b, p. 180).⁹⁴ Y más adelante vincula ese desinterés con la teoría de la doble verdad ya desarrollada por los aristotélicos radicales durante el siglo XIII:

Todo cuanto les suena a religión despierta en ellos – venga de quien venga – un desprecio temerario e impío; y, por parecer sabios, desvarían, imaginando que lo que ha sido negado a su humilde esclava le está también vedado a su señor Todopoderoso. Es más: tú mismo has podido comprobar en sus tumultuarias discusiones públicas que, como no se atreven a vomitar sin más sus errores, suelen declarar que hablan en ese momento enteramente al margen de la religión; en otras palabras, que buscan la verdad, rechazándola de antemano (Petrarca, 1978b, p. 192)⁹⁵

93 Puede encontrarse un análisis completo del tema en Vasoli (2007, pp. 41-66), quien considera que el rechazo de Petrarca y sus continuadores contra los *barbari britanni* está relacionado con las pujantes tendencias lógicas del occamismo de París y Oxford.

94 *ex equo enim spernunt quicquid celitus, imo, ut dicam quod est, quicquid catholice dictum sciunt*” (Petrarca, 2008, p. 268)

95 *Omne quod ad pietatem tendit, a quocunque dictum, pari temeritate atque impietate despiciunt, et ut docti videantur, insaniunt, quod ancille humili negatum sit, omnipotenti quoque domino vetitum opinantes. Quinetiam—quod in horum tumultibus advertere potuisti—ubi ad disputationem publicam ventum est, quia errores suos eructare non audent, protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere* (Petrarca, 2008, p. 300)

Petrarca prefería a Platón, aunque no pudiera leerlo en su lengua original y apenas tuviera acceso a unos pocos textos. Esa preferencia se debía con seguridad a la lectura mediada a través de Cicerón y sobre todo de Agustín, quien había afirmado que Platón era el filósofo que más cerca había estado de la verdad. A principios del siglo XV, Bruni comienza a traducir del griego y la obra de Platón se encontraba entre las prioridades. Antes de 1405, por pedido de Salutati, traduce el *Fedón*. Luego, ya en la curia, la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*, todos traducidos en el transcurso de unos pocos años (Hankins, 1991, pp. 40-58). Una vez retirado de la curia, luego del concilio de Constanza, Bruni retorna a Florencia y abandona el estudio de Platón por varios años. En su lugar, comienza una traducción tan célebre como polémica: la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.⁹⁶ Entre 1419 y 1420 traduce el pseudo aristotélico *Económico*, y entre 1435 y 1438, la *Política*. Entre 1421 y 1424 escribe un breve diálogo, el *Isagogicon moralis discipline*, con el objeto de divulgar la doctrina de Aristóteles y en 1430 compone la biografía del estagirita, texto en el que lo compara con Platón. Como veremos cuando analicemos más en profundidad ese texto, Bruni destaca que, a diferencia de Platón, Aristóteles se preocupó por darle un orden a su conocimiento, y eso lo convierte en una lectura mucho más apta para comenzar los estudios de filosofía. Platón por su parte, debe quedar como lectura para especialistas.

Para Bruni, Aristóteles está mucho más cerca del programa humanista. Por un lado, el carácter pedagógico de sus textos se acerca a la claridad de exposición que propone el humanismo. Por otro lado, y debido a esa misma característica, apela a un público más amplio. Es decir que para Bruni es posible separar a Aristóteles del aristotelismo medieval, que convirtió una doctrina creada para el hombre común en un saber erudito, útil para unos pocos. Tendremos ocasión de analizar esas críticas, similares a las de Petrarca, en el *Isagogicon*, que en base a Aristóteles, intentará realizar una defensa de la filosofía moral por sobre cualquier otra rama del conocimiento. Pero además, la *Ética* de Aristóteles carece de fundamentación divina, excepto por el libro X. Es por ello que en una carta a Lauro Quirino, la IX, 2, que analizaremos en mayor profundidad más adelante, intenta separar la acción propiamente humana, que es actuar según la razón, de la felicidad divina, situada en un plano diferente.

Tendremos ocasión de volver sobre estas cuestiones cuando analicemos la carta de Bruni a Quirino y la biografía de Aristóteles. Sin duda, el contenido del libro X resultaba un obstáculo para la construcción de una ética absolutamente secular. A pesar de ello, Bruni encuentra muchas coincidencias con Aristóteles: la defensa de las riquezas y del matrimonio y la concepción de la virtud como término medio. Como afirma Hankins (1991): “In Aristotle Bruni found an acceptance of worldly values as well as rational, non-religious criteria for forming ethical judgment” (p. 63) Si tenemos en cuenta la base religiosa del rechazo de Petrarca por Aristóteles, y lo relacionamos con lo ya visto en la polémica entre

96 Se trataba de un proyecto polémico porque ya se contaba con una traducción al latín realizada por Roberto Grosseteste y revisada por Guillermo de Moerbeke durante el siglo XIII. El trabajo de Bruni generó varias reacciones, la más conocida de Alonso de Cartagena, pero antes de Demetrio y Ugo Benzi (Morrás, 2002) Volveremos sobre este tema más adelante.

Salutati y Bracciolini y con la separación de los tipos de poetas de las *Vite*, podemos comenzar a caracterizar el perfil de un humanismo secular.

2.7. El nuevo programa educativo: vocación literaria y mandato paterno

En algunos textos de Vergerio son notorias las diferencias respecto al modelo de sabio petrarquista. En la Carta LVIII, a Giovanni da Bologna de fines de 1395, Vergerio aborda el problema de la decisión juvenil sobre el modo de vida. El autor sostiene que deben aceptarse las tendencias personales y apela a la narración autobiográfica para ilustrarlo. Hace referencia a la deliberación que se realiza en la juventud sobre el género de vida a seguir y lo difícil que es evitar la vida voluptuosa. Por otro lado, se manifiesta en contra de utilizar las letras y los estudios como medio para obtener dinero. En ese punto, aborda el problema del mandato paterno, que muchas veces es fuente de grandes errores. Es por eso que la elección debe ser personal, puesto que la naturaleza nos ha dotado de las semillas, que a través de las buenas artes, nos conducen a la felicidad. Vergerio cita allí el pasaje de las *Tusculanas* (III, 1, 2) en el que Cicerón afirma que la opinión del vulgo, los maestros, poetas y los mismos padres pueden desviarnos de las inclinaciones naturales. A partir de allí Vergerio recurre a una narración autobiográfica, concentrada en el momento en que su padre le aconsejó casarse. Luego de que el padre enumera una serie de ventajas del matrimonio, Vergerio acentúa el tono amigable y abierto con que lo hizo: “Como ves, amigo, tuve la suerte de tener un buen padre, que no fue violento como otros que tienden a obligar a sus hijos, sino que amablemente me dio su opinión y puso el asunto en mis manos”.⁹⁷ A continuación, Vergerio argumenta en contra del matrimonio: “Desapruebo a aquellos hombres que, dotados de un buen ingenio para la filosofía y otras buenas artes, se sienten atraídos por cosas que son obstáculos para sus estudios”.⁹⁸

Esa escena de iniciación es muy diferente a las que habían narrado Petrarca y Boccaccio. En la *Seniles* XVI, 1, Petrarca narra de la siguiente manera su contrapunto con el padre:

Crecía día en día en mí ese amor, y mi padre favoreció ese inmaduro estudio, por admiración y piedad, durante algún tiempo. Pero yo no fui lento y, apenas roto el cascarón, comencé a saborear la dulzura de la fruta, y ninguno de mis parientes se interpuso en mi camino. Dispuesto a apropiarme de mi talento, busqué todos los libros de Cicerón por todos lados. Así, sin necesidad de estímulo externo, progresé en mis estudios, hasta que prevaleció el deseo de dedicarse a una actividad rentable, cuando me empujaron a estudiar Derecho, para que aprendiera qué disponen las leyes sobre los alquileres, préstamos, testamentos y títulos, sobre los terrenos rurales y urbanos; y dejara a un lado las leyes más provechosas para la vida que contienen los libros de Cicerón. En esos estudios pasé, aunque debería decir perdí, siete años. Y, para que veas lo gracioso y a la vez lamentable de todo esto, te contaré algo que me pasó una vez. Yo había decidido esconder todos mis

libros de Cicerón y de algunos poetas en un lugar secreto, y poco después, como fueron considerados obstáculos para mis lucrativos estudios, los vi arder en las llamas como si fueran libros heréticos. Me lamenté tanto por ese espectáculo como si yo mismo me hubiese prendido fuego. Recuerdo que mi padre, viéndome conmovido, arrebató dos libros que ya estaban parcialmente quemados: tenía en la derecha a Virgilio y en la izquierda, los libros retóricos de Cicerón. Mientras yo lloraba, él me dijo sonriendo: “usa este para recrear tu ánimo algunas veces, y este otro como ayuda para los estudios de derecho”. Gracias a aquellos pocos pero grandes escritores que me quedaron, me tranquilicé y dejé de llorar.⁹⁹

En su biografía de Petrarca, Boccaccio refiere una anécdota similar:

Aunque el padre conociera muchas de esas referencias, que no eran repentinas, sino que desde su nacimiento le auguraban una futura gloria, eterna más que temporal, ignorando sin razón a los astros, rechazando de alguna manera a los lares de su propio hogar, y reprochándole su afición por tales estudios, lo molestaba diciendo: “¿Por qué intentas un estudio inútil? El propio Meónida no legó fortuna alguna”¹⁰⁰

La frase del padre está tomada de Ovidio (*Tristia*, IV, 10). Tanto Petrarca como Boccaccio refuerzan la idea de rebeldía juvenil, frente al rechazo del padre por las letras y su defensa de los estudios de derecho. A pesar de eso, como el propio Petrarca afirma, el padre había incentivado sus intereses literarios. Hoy sabemos que el famoso Virgilio Ambrosiano, aquel manuscrito bellamente iluminado que contenía no solamente la obra de Virgilio con los comentarios de Servio, sino también la *Aquileida* de Estacio, algunas *Odas* de Horacio y dos comentarios a Donato, fue un encargo del padre. También sabemos que Petracco adquirió en París las *Etimologías* de Isidoro como regalo para su hijo (Billanovich, 1996, pp. 8-18). Ese manuscrito es la viva muestra de que existía un clima literario propicio en la Aviñón de principios del *Trecento*, y que por lo tanto las inclinaciones literarias del joven Francesco no surgen solamente por propia voluntad. Pero también es notorio que tanto Petrarca como su hermano

97 bonum, ut vides, amice, parentem sortitus sum, qui non violentus, ut ceteri, cogere tendit, sed placidus gerunde rei arbitrium dat inque manu mea ponit (Vergerio, 1934a, p. 135)

98 verum eos viros damnandos censeo, qui bono ingenio predicti, philosophie ceterisque bonis artibus dandi, blanda sibi suorum studiorum impedimenta perquirunt” (Vergerio, 1934a, p. 136)

99 Crescebat in dies desiderium meum, et patris admiratio ac pietas aliquamdiu immaturo favit studio: et ego hac una non segnisi in re, cum vix testa effracta, aliquam nuclei dulcedinem degustarem, nichil unquam de contingentibus intermisi, paratus sponte meum genium fraudare, quo Ciceronis libros undecumque conquirem. Sic cepto in studio, nullis externis egens stimulis, procedebam, donec victrix industrie cupiditas, iuris civilis ad studium me detrusit, ut si dis placeret, addiscerem, quid iuris de commodato et mutuo, de testamentis et codicillis, de prediis rusticis et urbanis, et obliviscerem Ciceronem vite leges saluberrimas describentem. In eo studio septennium totum perdidit, dicam verius quam exegi. Utque rem pene ridiculam, flebilemque audias, factum est aliquando, ut nescio quo, sed minime generoso consilio, omnes quos habere potueram Ciceronis, et simul aliquot Poetarum libri, lucrativo velut studio adversi, latibulis, ubi ego, quod mox accidit metuens, illos abdideram, me spectante eruti, quasi heresum libri flammis exurentur. Quo spectaculo non aliter ingemui, quam si ipse iisdem flammis inicerer. Proinde pater, nam memini, me tam mestum contemplatus subito duos libros, pene iam incendio adustos eripuit, et Virgilium dextra tenens, leva Rethoricam Ciceronis, utrumque flenti mihi subridens ipse porrexit. Et habe tibi hunc, inquit, pro solatio quodam raro animi, hunc pro adminiculo civilis studii. His tam paucis, sed tam magnis comitibus, animum solatus, lacrimas pressi (Petrarca, 2004b, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000342>)

100 Quod dum pater referentibus pluribus audisset, nati futuram gloriam ex ceptis debite non repensans, cum eciam animo quam eterna temporalia potius affectaret, nequiquam astris avidus obviare, indignans quodammodo ipsum ad lares proprios revocavit, et, cum illum studiorum talium obiurgatione multimoda momordisset, aiendo: «Studium quid inutile tentas? Meonides ipse nullas reliquit opes» (Boccaccio, 2007, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit001178>)

Gerardo abandonan sus estudios universitarios luego de la muerte del padre. Es decir que la anécdota dramática tiene una parte cierta.

La anécdota de Vergerio debe leerse en secuencia con esos relatos de formación. Vergerio, a diferencia de Petrarca, Boccaccio y Salutati, era un hombre que se ganaba la vida dando clases de retórica y de dialéctica. Es muy probable que esa diferencia implicara además una importante transformación en la imagen de sabio que concebía como ideal. Vergerio ponía el acento en el rol de los padres en la formación y no tanto en el talento individual. El comienzo de su *De ingenuis moribus* da cuenta de ello, cuando refiere las tres formas en las que un padre puede favorecer a sus hijos: darles un buen nombre, una buena patria y ofrecerles educación en las artes liberales.¹⁰¹ Esa ayuda es mucho más importante que cualquier iniciativa personal. De ahí se comprende que en la disputa entre Cicerón y Petrarca, tanto Vergerio como los jóvenes humanistas eligieran al primero, ya que representaba, entre otras cosas, la imagen de un sabio que había alcanzado la gloria gracias a las oportunidades que le brindaba la sociedad en la que vivía, y que con los años había procurado devolver ese servicio a la comunidad, no solo a través de los cargos públicos, sino también de una obra de carácter fuertemente pedagógico. Al mismo tiempo, la aceptación del padre no es solamente una decisión individual, sino que también nos habla de la progresiva jerarquización de los *studia humanitatis* a nivel social. Es importante tener en cuenta esto cuando abordemos el análisis de la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa en nuestros dos autores, ya que los modos de justificar una carrera literaria serán muy diferentes en ambos casos. Mientras que Petrarca en el *Monte Ventoso* refiere una anécdota altamente idealizada en la que encuentra inspiración, Bruni relata las circunstancias precisas que le permitieron estudiar con Manuel Crisoloras, que enseñaba griego en Florencia por decisión de Coluccio Salutati, canciller de la ciudad. Es decir que la comparación entre los relatos autobiográficos puede arrojar luz sobre transformaciones sociales que exceden lo personal. Según Clemence Revest (2013): “there was a crucial transformation of humanism into a socially rewarded activity” (p. 443), transformación que impactaba sobre las decisiones personales y familiares. Quizás ya no era necesario rebelarse contra los padres, porque los mismos padres percibían que una carrera literaria podía ser la vía de acceso a un ascenso social.

2.8. Coluccio Salutati y la defensa de la vida activa

101 Primum, uti honestis illos nominibus appellent [...] Alterum, ut in egregiis urbibus eos statuunt [...] Tertium autem erat, uti bonis artibus liberos erudirent (Vergerio, 2002, p. 2) [En primer lugar, los deben llamar con nombres honorables. En segundo lugar, deben establecerse en una ciudad renombrada. En tercer lugar, los deben educar en las artes liberales].

En 1370 Salutati comenzó a escribir un tratado titulado *De vita associabili et operativa* que interrumpió en 1372 por la muerte de su primera mujer (Witt, 2014, p. 17) En 1381-82 escribió el tratado *De seculo et religione*, donde presenta argumentos a favor de la vida monástica, hecho que suele desconcertar a los historiadores, puesto que él mismo dedicó buena parte de sus años a la vida activa como canciller de Florencia.¹⁰² En algunos trabajos se ha señalado que la postura de Salutati respecto a este problema sigue a Tomás de Aquino (McNair, 1994)¹⁰³

En una carta del 23 de abril de 1398 a Pellegrino Zambecari, canciller de Bolonia, que traducimos en el Anexo de esta tesis, Salutati vuelve sobre la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa. Veremos que esa carta resulta reveladora en muchos aspectos.

Se trata de un largo texto en la que Salutati trata tres temas. En primer lugar, realiza una defensa de la poesía, en línea con las célebres defensas de Boccaccio en la *Genealogie deorum gentilium* y de Petrarca en la *Collatio Laureationis* o la *Fam. X,4*, entre otros textos. En segundo lugar, el autor se detiene en los amores de su interlocutor, Pellegrino, con Giovanna, una joven de Bolonia. Por último, aborda el tema de la vida activa y de la vida contemplativa.

La inicial defensa de la poesía se debe a un acontecimiento particular que conmovió a los hombres de letras a fines del siglo XIV: la destrucción de la estatua de Virgilio en Mantua por parte de Carlo Malatesta. El hecho suscitó la escritura de tres cartas: esta misma de Salutati, una de Pier Paolo Vergerio y otra anónima (Fisher, 1987). El rumor indicaba que Malatesta no solo había derribado la estatua, sino que al mismo tiempo había llamado a los poetas *ubilibet histriones*, que hemos decidido traducir como “bufones de feria”. La defensa de Salutati se concentra en separar a los poetas de los bufones, afirmar que el elogio desmedido no es necesariamente malo y recurrir a los significados alegóricos del Antiguo Testamento.

La segunda parte de la carta se concentra en los amores de Pellegrino y Giovanna. Pellegrino le había escrito a Coluccio que en los próximos dos años planeaba abandonar la vida civil y cambiar el amor de Giovanna por el amor a la virgen María, para lo cual había hecho construir un oratorio. Salutati no solo sospecha que Pellegrino no tendrá la voluntad para realizar ese cambio, sino que se burla de él abiertamente y le pide que confiese que aún sigue amando a Giovanna. El tono burlón de Salutati llega a su punto máximo cuando relata la historia de un tal ciudadano de Bolonia, que al igual que Pellegrino amaba a una joven casada llamada Giovanna. El marido de la joven debe exiliarse, y Pellegrino no solo los ayuda a escapar, sino que al despedirse de ellos en la ribera del río, desesperado por continuar cerca

102 Para Celenza (2018, p. 60) debe comprenderse la escritura del tratado en su contexto, ya que está dedicado a Niccolò Lapi de Uzzano, amigo del autor y monje en Santa Maria degli Angeli. Allí Celenza estaría siguiendo la postura de Ullman apoyada por Garin. En el prefacio a su edición del *De seculo et religione* Ullman afirmaba: “Liber ergo Colucii non est speculum mentis auctoris sed demonstrat eius facultatem disputandi et scientiam divinarum scripturarum. Si res postulasset, contra vitam monasticam perinde disputare potuisset”, y continuaba: “Colucius homo esse medievalis, tu ita dicam, non modernus videtur” (citado en Trinkaus, 1964, p. 20)

103 McNair (1994) sostiene que en *De nobilitate legum et medicinae* Salutati distingue entre contemplación y especulación, separación que toma de Tomás de Aquino. Mientras que la *contemplatio* es superior a la acción, porque consiste en el fin de todas las acciones y la perfección eterna, no así la *speculatio*, que es el conocimiento de la verdad.

de su amada, cae al río y resulta objeto de risa de todos los que observaban. Finalmente, Coluccio le aconseja que no busque en los extremos sino que intente ubicarse en el medio:

Veo, mi Pellegrino, que vas de un lado a otro, entre los errores provocados por Giovanna y la luz de la verdad. Pero antes de que consideres los extremos, quisiera que volvieras al punto medio. Amar a la virgen María y haber amado a Giovanna son dos extremos que se enfrentan como si fueran torres opuestas. No podrás amar a María tanto como deberías. Pudiste y puedes amar menos a Giovanna, de modo de no excederte en el amor. Amaste en aquella los dementes placeres del cuerpo, pero en el caso de la virgen, sería necesario que amaras en ella la consolación espiritual y el ejemplo de castidad. Te maravillaste de tu amor terrenal entre cosas transitorias. Sin embargo, sabrás que María debe ser apreciada entre los objetos eternos que conducen a la gloria eterna. Cuando ames a la virgen que está encima de ti, estarás cerca del fin último.

Por lo tanto, te insto, mi Pellegrino, y te advierto que, si alguna vez quieres aprender algo de mí, abandones por completo a Giovanna. Por otro lado recuerda que tienes una obligación con el estado, tu familia, tus hijos y tus allegados. Después de haber cumplido estas obligaciones, libre de las demás, podrás prepararte para ese amor y caridad final por María que no enaltece sino que edifica. Por lo tanto, pagando tu deuda, aprenderás cuánto debes al bien supremo y de qué manera tú, que aún no comprendes, puedes satisfacerlo.

Dios determinó que fueras padre de muchos y, debido a muchas bendiciones, refugio y amigo de muchos. Lo ha hecho para que en tu república puedas hacer más que cualquier otra persona. Si abandonas estas obligaciones, ¿no te lo reprochará Dios? Tú recibiste un talento. No lo escondas ¡Trabaja! Hazte un sirviente útil, devuelve lo que te ha sido dado. Quizás no sea la voluntad de Dios que te conviertas a otra vida. Es bueno y honesto amar a María, pero es mejor imitarla. Sabes que para ese propósito no hace falta ningún oratorio hecho por la mano del hombre, ni el auxilio de la soledad. Nuestra mente, nuestro corazón y nuestra alma es el eterno templo de Dios, no fabricado por la mano del hombre. Allí vive nuestra conciencia. Allí nuestra forma de ser será evaluada por aquel que escruta los riñones y el corazón, por aquel que quiere estas cosas desde la eternidad, sean las que sean, y no sólo con buena voluntad sino con la mejor, y que las modela desde la eternidad de la manera más equitativa.¹⁰⁴

Lejos de alentar a Pellegrino en su proyecto, Coluccio le recuerda sus deberes para con la comunidad y además incluye un argumento importante: no hacen falta la soledad ni los templos para amar a la

104 Video, mi Peregrine, quod inter errores de Iohanna conceptos lumen tibi veritatis effulget et quod ab hoc extremo ad extremum aliud invitaris. Sed prius velim te reducas in medium, quam mediteris extremum. Amare Mariam virginem et amasse Iohannam duo sunt extrema et, que veluti ex opposita specula se respiciunt: Mariam quidem tantum amare non poteris, quantum debes; Iohannam autem tam parum amare potuisti atque potes, quod modum non excesseris in amando. Illam ad corporalem dilectionem et insaniam amavisti, sed istam ad spiritualem consolationem et castitatis exemplum amare necesse fit. Illam inter transitoria mirabaris, hanc autem prediligendam sciveris inter eterna, que quidem ducant in finem ultimum, cui tunc propinquus eris, cum ipsam supra te, si potes, amabis. Quo te hortor, mi Peregrine, teque moneo, si quid unquam a me doceri velis, quatenus in totum a Iohanna discedas. Deinde cogita te reipublice tue communitatis obnoxium atque familie tue tuisque filiis ac proximis obligatum. Postquam hec feceris, satis tunc in ultimum illum amorem et Marie caritatem, que non inflat, sed edificat, liber a ceteris obligationibus te componas licebit. Hinc debitum solvens addisces et, quantum illi summo bono debeas et qua via sibi, quod nondum intelligis, satisfias. Te statuit Deus multorum patrem et multis propter multa refugium et amicum deditque, quod in republica tua possis plus quam communiter quivis alius operari. Si hec reliqueris, nonne ea Deus exiget de manu tua? Talentum hoc accepisti; ne defodias illud, exerce, labora, fac te servum utilem reddas in his, que tibi tradita sunt. Forte quidem ex Deo non est, quod ad aliud te convertas. Bonum et honestum est Mariam amare, sed melius imitari. Scito tamen nos ad hoc non oratorio manu facto nec auxilio solitudinis indigere. Mens nostra, cor nostrum et anima nostra templum est Dei perpetuum, non manu factum. Ibi vivit conscientia nostra, ibi nostra videtur affectio ab illo, qui scrutatur renes et corda quique ea, qualiacunque sint, et ab eterno non bene solum, sed optime vult et ab eterno iustissime facit (Salutati, 1896, p. 301)

Virgen María. Además, Pellegrino no se liberará de la preocupación en soledad, puesto que esta lo perseguirá incluso en la tranquilidad de su lecho. Allí *Salutati* encuentra el pie perfecto para ingresar en nuestro tema.

Comienza preguntando si Dios prefería al contemplativo Pablo, el eremita o al activo Abraham, para luego fundamentar su opinión con la autoridad de san Agustín. Aunque luego concede que la vida contemplativa es superior, en base a las autoridades ya citadas como Gregorio y Aristóteles, los principales argumentos se orientan hacia la defensa de la vida activa. Por un lado, afirma que en realidad la vida activa y la vida contemplativa están mezcladas. No existen en forma pura. Luego apela a los ejemplos de Jerónimo y Agustín, que según él se dedicaron más a la vida activa que a la contemplativa.

La carta ya resulta llamativa por ser uno de los pocos textos en los que se hace una defensa explícita de la vida activa, pero además es preciso señalar otros elementos.

En principio, es claro que existe un hilo conductor entre los tres temas que aborda. Hay una relación fundamental entre poesía y vida activa que debe ser desentrañada. Para ello hay que comprender por qué motivo Malatesta llama *ubilibet histriones* a los poetas. *Ubilibet* significa literalmente "en cualquier lado" e *histrion* significa actor, tanto trágico como cómico. Es decir que se ataca a los poetas por su falta de sinceridad y además por estar en cualquier lado, es decir al servicio de cualquier poderoso. Ese vínculo entre poetas y príncipes que se encuentra bajo cuestión forma parte de una concepción de la poesía que intenta recuperar el humanismo. En la *Collatio Laureationis*, el discurso que ofrece Petrarca en ocasión de su coronación en 1341 esa idea es muy clara.¹⁰⁵ *Salutati*, como Petrarca, recurre a Horacio para recordar la famosa doble característica de la poesía que enseña y deleita al mismo tiempo. La poesía, vinculada por un lado al poder y por otro lado al amor terrenal, se encuentra comprendida bajo la vida activa y no de la contemplativa, sobre todo porque se trata de poesía pagana.

En segundo lugar, esa búsqueda de un término medio en la vida representa el intento de construcción de una moral laica, que aunque no responda a ningún parámetro religioso se debe hacer cargo de determinadas virtudes para no caer en la inmoralidad. Por eso *Salutati* considera que aunque Pellegrino no se convierta a la vida religiosa, sí debe abandonar a Giovanna. Aquí *Salutati* sigue a Petrarca, puesto que considera, como aquel, que el amor terrenal no puede ser un camino al amor divino, sino un desvío (Santagata, 2017). El cuestionamiento a la *religio amoris* forma parte también de esa moral laica, ya que pone en tela de juicio la postulación de pasos en un camino ascendente.

105 Por ejemplo en el siguiente pasaje: "Fortes autem et bellicosi, vel alias ethernitatem nominis promeriti, in oblivionem abierunt quia non contigit eis scriptor idoneus. Ideo, simul cum corporibus, talium fama sepulta est, quod eleganter ait Oratius in libro Carminum: "Vixere multi fortes ante Agamennona, sed omnes illacrimabili nocte premuntur" et sequitur ratio: "Carent quia vate sacro". Quod providentes quidam ex illustribus viris secum in magno honore habuere poetas, ut esset aliquis qui eorum laudes transmittere posset ad posteros. Quam rem Marcus Tullius in oratione prefata pro Aulo Licinio Archia diligenter exequitur (p. 52 [Auténticos hombres valerosos en las artes militares hubieran merecido la perpetuidad de su nombre pero cayeron en el olvido porque no tuvieron un escritor que narrara sus gestas. Así, junto con su cuerpo fue sepultada su fama. Horacio lo dice en su libro de poemas elegantemente: "Vivieron muchos más fuertes que Agamenón, pero todos fueron ocultados por una noche sin lágrimas", y sigue la razón: "Carecieron de un vate sacro". Concientes de tal posibilidad no pocos hombres ilustres tuvieron en gran honor a los poetas, de modo que fueran ellos quienes transmitieran sus elogios a la posteridad. Marco Tulio Cicerón en la ya mencionada oración a favor de Aulo Licinio Archia subraya este hecho.]

En tercer lugar, y al mismo tiempo que pueden observarse esas continuidades con Petrarca, la carta incorpora un elemento nuevo. La ridiculización de Pellegrino implica una crítica velada al modelo de sabio petrarquista que abandona la vida activa para dedicarse a la vida contemplativa en los últimos años de su vida. No solo es una actitud hipócrita, puesto que Salutati no cree que Pellegrino haya dejado atrás el loco amor, sino que además es innecesaria, ya que se pueden seguir fines espirituales sin necesidad de abandonar la vida civil. Esta carta de Salutati encuentra muchas similitudes con la carta de Vergerio en respuesta a Petrarca y con una carta de Petrarca a Marco Genovés, que veremos más adelante. En todas ellas se discute la asociación entre sabiduría, soledad y devoción religiosa.

2.9. Tres aspectos de la defensa de la vida activa: anticlericalismo, defensa de las riquezas y elogio al matrimonio

A partir de las polémicas vistas, podemos deducir que en las defensas de la vida activa había un tono antirreligioso o anticlerical. Por eso mismo, resulta conveniente realizar un recorrido por la bibliografía sobre el tema.

En su clásico libro sobre la Cultura del Renacimiento, Jacob Burckhardt (1982) planteaba que las críticas a la corrupción de la Iglesia que llevaron a cabo los italianos del Renacimiento no podían entenderse como simple anticlericalismo. Señalaba el suizo que Italia había sido la cuna de las dos grandes órdenes mendicantes que habían asumido ya desde el siglo XIII su lucha contra la herejía y el nuevo espíritu italiano moderno. Ese nuevo espíritu habría impulsado un surgimiento de la conciencia, que Burckhardt observaba en los frailes predicadores, como Bernardino da Siena. Agrega también la falta de fe en las reliquias, reemplazada por una creciente adoración por la figura de la *Madonna*. La religión se había transformado en algo completamente subjetivo. Cuando la Antigüedad clásica se convirtió en un ideal de vida, el escepticismo comenzó a ganar adhesiones. Una de las consecuencias del escepticismo fue la tolerancia religiosa, intensificada por el constante intercambio comercial con el mundo islámico. En cuanto a la religiosidad de los humanistas, afirma:

Este último [el humanismo] era, en conjunto, de naturaleza profana y lo fue cada vez más con la extensión de los estudios en el siglo XV. Su hueste, que hemos presentado como verdadera avanzada del individualismo desencadenado, se caracterizó de tal modo, en líneas generales, que aun su religiosidad, que quiere señalarse a veces con pretensiones inequívocas, ha de sernos indiferente. Llegaban a adquirir fama de ateos los humanistas, por ejemplo, cuando eran indiferentes o hacían perversas manifestaciones contra la Iglesia, pero un ateísmo hijo de la convicción y especulativamente fundamentado nadie llegó a establecerlo y difícilmente se hubiera atrevido nadie a correr semejante riesgo. Si alguno se dejaba guiar por una ideología determinada,

solía esta consistir en una especie de racionalismo superficial, ligera condensación de múltiples y contradictorias ideas de los antiguos, tema obligado de sus estudios, y del desprecio que sentían hacia la Iglesia y su doctrina. (Burckhardt, 1982, pp. 390-391)

Se desprende de lo dicho que los humanistas eran ateos *avant la lettre*, pero que no podían decirlo abiertamente. Si tenían expresiones religiosas, estas eran convencionales. Y aunque se sintieran atraídos por doctrinas de la Antigüedad, solo eran excusas para demostrar su desprecio a la Iglesia.

Vittorio Rossi (1900, pp. 44-46) comenta que solo un humanista, Carlo Marsuppini, murió sin confesión. Pero la mayoría respetaba las convenciones. Aurispa había visitado en Aquisgrán las sagradas reliquias, mientras Poggio Bracciolini iba a rezar todas las mañanas a la Iglesia y había construido una capilla dedicada a la Virgen en su pueblo natal. Pero en general dominaba la indiferencia.

Paul Oskar Kristeller (1982) discute esa asociación entre el Renacimiento y el humanismo italiano con la irreligiosidad. Al igual que Rossi, Kristeller habla de indiferencia frente a lo religioso, pero entiende que hubo en realidad un conflicto de saberes, que muchas veces no se oponían pero competían por los mismos lugares:

El núcleo verdadero de la tradición relacionada con el paganismo renacentista es algo muy diferente: se trata del crecimiento constante e irresistible de intereses intelectuales no religiosos, no tanto opuestos al contenido de la doctrina religiosa como competidores de la misma en la obtención de la atención individual y pública (p. 95)

En ese sentido, Kristeller planteaba que el humanismo no había sido anticristiano, pero tampoco se trataba de un movimiento religioso. Era una corriente literaria que podía llevarse a cabo sin ninguna referencia explícita a temas religiosos. Y a pesar de ello, los dos elementos más importantes de su pensamiento religioso eran la crítica a la escolástica medieval y la referencia a los clásicos cristianos, es decir la Biblia y la patrística. Ello no quiere decir que en la Edad Media no se leyera la Biblia, pero los humanistas agrupaban estos textos con los clásicos paganos, más que con los teólogos medievales.

Eugenio Garin (2012) habla de una teología racional cuyo objetivo sería mostrar la unidad fundamental del género humano. En cuanto a la posición de los humanistas frente a la Iglesia, se concentra en la belicosa Academia romana que se formó en torno a Pomponio Leto. En ese contexto surge el proyecto de un atentado contra el papa en 1468. Al mismo tiempo, señala que en algunos casos el interés por la Antigüedad había llegado a la práctica de rituales, sobre todo dentro de la tradición hermética. Hay intentos de renovación religiosa que buscan incorporar conocimientos de diferentes tradiciones, como la cábala hebrea y los tratados árabes de magia.

Sin embargo, lo que caracteriza el sentimiento religioso del Renacimiento es para Garin la reforma moral, ligada a la revalorización de la interioridad. A partir de allí se comprenden mejor las

críticas a la corrupción del clero y la búsqueda de una religión interior. Frente a la decadencia de la Iglesia los humanistas proponían un retorno a la Iglesia primitiva:

Nella teologia delle scuole vide una falsificazione dell'umanità del messaggio cristiano; negli ordini mendicanti vide ignoranza, superstizione e ipocrisia; nel potere temporale vide non soltanto corruzione, ma la radice della divisione dei credenti. Contro tutto questo invocò la purezza originaria dell'età apostolica e l'interiorità della fede (p. 104)

Agnes Heller (1994) plantea que durante el Renacimiento tuvo lugar un proceso de secularización guiado por un "ateísmo práctico". Con esa expresión, la autora no refiere a la irreligiosidad, sino más bien a la idea de que en la vida cotidiana la religión no cumplía un rol fundamental. Por otro lado, se produce una separación entre "la fe en la misión de la Iglesia, la aceptación de la jerarquía eclesiástica y la devoción religiosa" (p. 67). De esta manera, la religión se vuelve un fenómeno subjetivo y por ello la autora habla de "cristianismo racional". Este fenómeno se observaría también en una forma particular de leer la Biblia y toda la tradición cristiana, en busca de modelos humanos y contenido ético. Esta "humanización del mito" era acompañada por una "deificación del hombre".

Para Fubini (1990), el anticlericalismo es un aspecto de una cultura secular en ascenso, que tiene como protagonistas a humanistas laicos como Brunini, Biondo, Bracciolini y Valla. Con el término "secularización" Fubini no implica ni una cosmovisión, ni una forma de ateísmo o irreligiosidad, sino más bien la búsqueda de autonomía de la cultura clásica que se oponía al cristianismo medieval y a la escolástica.

Para Remo Guidi (2004), sin embargo, no puede hablarse de anticlericalismo a secas, sino más bien de antifraternalismo, en la medida en que los humanistas retomaban muchas críticas que sufrían los órdenes mendicantes desde su misma fundación, como por ejemplo la reiterada acusación de hipocresía. No hay que olvidar que los principales enemigos de los humanistas, como Giovanni Dominici y Bernardino de Siena, eran frailes. Para Guidi hay dos grandes razones para explicar el conflicto. En primer lugar, los órdenes mendicantes habían adquirido mucha autonomía respecto de la Iglesia. Eso los convertía en una suerte de milicia al servicio directo de los pontífices. Era normal que en ese contexto las voces que se alzaban contra Roma también lo hicieran contra los órdenes mendicantes. En segundo lugar, el ideal de la *sancta simplicitas* franciscana muchas veces conducía a una aversión por el academicismo y las letras en general.

Hoy en día existe consenso respecto a la idea de que el anticlericalismo no conduce necesariamente a la irreligiosidad. Ya el clásico estudio de Lucien Febvre (1970) sostenía que la crítica al monasticismo, el movimiento de la *devotio moderna*, la reivindicación de la Iglesia primitiva y el cuestionamiento a las supersticiones eran aspectos de un nuevo sentimiento religioso, acorde a una burguesía, "ávida de armonizar su acción y su fe" (Febvre, 1970, p. 52) Aunque Febvre planteaba estas

cuestiones pensando en el siglo XVI francés, es posible buscar las raíces más atrás. Ese es uno de los objetivos de Charles Trinkaus (1970), quien considera el pensamiento religioso de los humanistas como una de las principales influencias y causas de la Reforma, en base a la idea de que el cristianismo medieval sostenía sus bases en principios epistemológicos, mientras que los humanistas, desde los tiempos de Petrarca, proponían un cristianismo más psicológico e interno (p. 31).

Marco Pellegrini (2012) ha realizado el estudio más reciente sobre el tema, retomando la línea de Burckhardt, sobre todo en la idea de ruptura y cambio de época entre Edad Media y Renacimiento. Desde su perspectiva, el humanismo representó una emancipación respecto al cristianismo medieval e instaló una subjetividad moral absoluta, propia de la Modernidad. Sin embargo, considera que el discurso antihumanista que proponía una *devota rusticitas*, no era un fenómeno que respondiera a una continuidad con la Edad Media, sino más bien una reacción de los sectores más pujantes de la Iglesia. Los humanistas por su parte proponían una comunión de *studia humanitatis* y *studia divinitatis*, de la que surgiría una disposición religiosa particular, denominada *docta pietas*. Por otro lado, comprende el anticlericalismo en el marco del cisma que atraviesa la Iglesia, y de esa manera lo vincula al rechazo por una sociedad hierocrática. Desde ese punto de vista, los humanistas proponían una separación de las esferas religiosa y política. Según el autor, la irreverencia de los humanistas sería la muestra de un fuerte debate entre dos concepciones del cristianismo en pugna:

Siamo davanti alle avvisaglie di uno scontro fra due diverse concezioni di cristianesimo: una di tipo clericale e comunitario, consegnato dalla tradizione; l'altra di tipo laicale e soggettivo, predicato da un'avanguardia umanistica sempre più incalzante nel rivendicare una libertas dicendi che andava a sfidare la venerabilità delle istituzioni sacre e dei loro amministratori (p. 204-205)

Tanto Petrarca como Bruni han escrito páginas anticlericales. La denuncia de Petrarca sobre la avaricia del clero recorre muchas zonas de su obra y sigue una tradición previa¹⁰⁶. Aunque su historia de vida le da un tono particular. Como sabemos, los años de formación de Petrarca en Aviñón, sede de la curia papal durante el siglo XIV, lo ayudaron a establecer importantes contactos, en particular con la familia Colonna. El apoyo a Cola di Rienzo en 1348 significó no solo la ruptura con los Colonna, sino también el retorno a Italia. A partir de esa época, Petrarca comienza a manifestarse más abiertamente contra la curia papal y a llamar a Aviñón la *Babilonia infernale*.

Como señala Ugo Dotti (2001, p. 222-229) en estas expresiones de Petrarca se mezclan motivos políticos, religiosos y nacionalísticos. Ya desde fines de la década de 1330, la política antiitaliana de Juan XXII, en asociación con Juan de Bohemia, había promovido la creación de un reino en la Italia septentrional vasallo de la Iglesia. Por otro lado, la polémica se encuentra también encuadrada en la

106 Ya Dante en el VII canto del *Inferno* y en los cantos XIX, XX y XXI del *Purgatorio* había condenado a los avaros. Y allí aparecía un papa (Adriano V) explicando que debido a su avaricia la justicia divina lo había condenado (Anello, 2006).

vieja disputa sobre las pretensiones de poder de la Iglesia sobre el dominio secular. A partir de 1362, con la elección de Urbano V, Petrarca se entusiasma y comienza una campaña para que la santa sede retorne a Roma. Después de muchas idas y vueltas, el proyecto fracasa en 1370. Según Dotti, a partir de ese momento, el sentimiento antibabilonia se transforma en un sentimiento abiertamente antifrancés.

Como ya se dijo, la obra de Petrarca abunda en estas referencias. La colección de cartas *Sine nomine* están dedicadas exclusivamente a estas cuestiones. Los sonetos 136 (*Fiamma dal ciel*), 137 (*L'avara Babilonia*) y 138 (*Fontana di dolore*) identifican a Aviñón con Babilonia.

En la *Fam*, VI, 1 de 1350 al cardenal Annibaldo da Ceccano desarrolla varios de estos puntos de manera más extensa. En su crítica de los *avari pontifices*, comenta que estuvo en la casa del cardenal y quedó estupefacto ante los altares y joyas que poseía. Petrarca no duda en castigarlo con duras palabras: "De hecho, pareces justificar estas riquezas, que han sido mal adquiridas al hacer partícipe de tu saqueo y hurto al Cristo afligido por la pobreza, y poniéndolo de mala gana entre tu oro".¹⁰⁷

Petrarca oponía de esta manera la pobreza de Cristo con la riqueza del alto clero. Acudiendo a la autoridad de Séneca, afirma que los dioses son más propicios cuando son de arcilla.¹⁰⁸ Por eso, supone que Cristo está enojado y no quiere oír nuestras súplicas. Luego formula varias veces la pregunta "¿Qué hace el oro en el santuario?"¹⁰⁹, tomada de las sátiras de Persio. A continuación opone el amor de Cristo (*Cristi caritas*) a la ostentación mundana (*seculi pompa*). Cristo pudo haber tenido riquezas, pero las rechazó. Cristo no solo no quiere el oro, sino que rechaza las supersticiones: "Cristo no necesita vuestro oro, ni le agradan vuestras supersticiones".¹¹⁰

Esa unidad entre Cristo y Séneca se funda en la idea de que ambos pertenecieron a una misma época y compartieron los mismos valores que han sido olvidados por los actuales obispos.

Podemos ver en la cita que además de las riquezas se critica la creencia en supersticiones. El término *superstitio* aparece una buena cantidad de veces en *De otio religioso* y la gran mayoría de ellas refiere a las creencias de los paganos. Es llamativo entonces que Petrarca utilice esa palabra para designar las creencias del cardenal ¿Es entonces posible que Petrarca designara con ese término tanto las prácticas paganas como algunas que podían enmarcarse dentro de la doctrina cristiana?

Sobre el final del primer libro del *De otio* Petrarca (2003, pp. 138-143), discute el tema de los milagros, basándose en Agustín. Su planteo general es que resulta inútil discutir acerca de la veracidad de los

107 Vos quidem divitias male partas iustificasse videmini, si prede rapinarumque vestrarum pauperem Cristum cogitis esse participem et auro obsidetis invitum (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

108 Se trata de la epístola a Lucilio IV, 31, que claramente representa un texto importante para Petrarca. Recordemos que allí Séneca afirma que Lucilio no logrará nada escalando montañas, ni afrontando a Escila y Caribdis, sino que la naturaleza misma lo dotó de aquello con lo que podrá elevarse a la misma altura de Dios. Todo ello nos remite por supuesto a la *Fam*, IV, 1, es decir la subida al monte Ventoso.

109 In sancto quid facit aurum (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

110 Cristus vestro auro non eget, nec vestris superstitionibus delectatur (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

milagros, y que por lo tanto la verdadera fe del devoto no consiste en esperar milagros de Dios. Solo los apóstoles pudieron ver y saber, y por eso a los cristianos que no tuvieron ese privilegio les debe bastar creer: "nos credimus, sciunt illi" (p. 138). En ese contexto aparece la superstición: "Supervacuum, imo superstitiosum", es decir inútil y supersticioso preguntarse más acerca de esta cuestión. A partir de allí, Petrarca relaciona la superstición con la *disputatio* escolástica a través de una cita de Máximo de Turín que trata de la *otiosa disputatio*, y finalmente afirma:

A partir de todo ello se desprende, hermanos, que los devotos deben estar persuadidos de que esas vanas e inútiles discusiones, que no buscan la verdad de Cristo, sino el favor del vulgo, como todas esas vanas investigaciones de las cosas insondables, sobre todo el deseo de observar milagros, se deben a la obstinación y la curiosidad, y no a la fe.¹¹¹

La frase *miraculorum concupiscentia* es poderosamente llamativa, ya que el segundo término se vincula con el deseo sexual y tiene una connotación negativa. Hay entonces una devoción, caracterizada como supersticiosa, que busca en los milagros el placer del espectáculo. El uso del término *superstitio* para hacer referencia a las creencias de los paganos y a la teología escolástica sugiere que la división ya no se encuentra entre paganos y cristianos, sino más bien entre devotos y supersticiosos.¹¹²

Petrarca ya había discutido el problema de la superstición en el IV libro de los *Rerum memorandarum libri*, donde cita abundantemente el *De divinatione* de Cicerón. En relación a los portentos, afirma que lo que parece extraño no es otra cosa que una demostración de la ignorancia humana: "Nada ocurre contra la naturaleza, por más que algunos fenómenos parezcan suceder contra la naturaleza a algunos que ignoran las causas de las cosas y son golpeados por su excepcionalidad".¹¹³ Más adelante, Petrarca parece utilizar *portentus* y *miraculus* para referirse a lo mismo:

Si hay algo milagroso, está en la concepción: el parto no es portentoso en sí mismo, sino que es natural y de algún modo violento. La razón de los milagros es la misma: de hecho nada es milagroso sino que simplemente es raro.¹¹⁴

111 Ex quibus omnibus, fratres, persuasum piis esse debet has ventosas et frivolas disputationes, quibus non Christi veritas, sed vulgi favor queritur, atque omnem seu vanam inquisitionem rerum imperscrutabilium, seu maxime miraculorum concupiscentiam pervicacie et curiositatis esse, non fidei (Petrarca, 2003, pp. 138-140)

112 Vergerio también utiliza *superstitio* en su *De ingenuis moribus* para oponerlo a la educación religiosa que debe tener un joven: "Nec vero usque ad aniles decet **superstitutiones** provehi, quod in ea aetate damnari plurimum solet et irrisioni patere, sed ad certum modum. Quamquam quis modus in ea re adhiberi potest, in qua omne quod possumus infra modum est? Praecipue vero, quod in omne aetate abominabile est, monendi sunt non execrari divina neque sacra nomina irrisioni habere nec sponte facile iurare." (Vergerio, 2002, p. 24) [No es apropiado sin embargo dejarse llevar por las supersticiones de las viejas, que en esa edad (la juventud) suele dañar mucho y exponer al joven a las burlas. Hay que establecer un modelo de conducta. Aunque ¿quién puede poner en práctica una conducta que está siempre por encima de lo máximo que podemos hacer? Sin embargo, los jóvenes deben ser advertidos particularmente a no decir maldiciones contra las cosas sagradas, ni utilizar los nombres sagrados para burlarse, cosas que son abominables a cualquier edad, ni a jurar voluntariamente en vano.]

113 Nichil contra naturam fieri, etsi contra naturam fieri aliqua videantur ignorantibus causas rerum et novitate percussis (Petrarca, 2014, p. 490)

114 In conceptione inest siquid est miraculi: partus enim ipse non modo non portentuosus, sed naturalis et quodammodo violentus est. Iam miraculorum eadem ratio: nichil namque miraculosum nisi quia rarum (Petrarca, 2014,

Un asunto más complicado de superstición es la cuestión de las sibilas. Petrarca poseía un bello manuscrito iluminado que incluía dos textos sobre las sibilas.¹¹⁵ En los *Rerum memorandarum libri*, de temática casi completamente clásica, Petrarca se permite dudar de la autenticidad de la profecía de la sibila de Eritrea (*Mem*, IV, 30, 7), en cambio en el *De otio*, de temática religiosa, la cita ampliamente (*Ot.* I, 4). Como en otros asuntos, el carácter retórico de los textos, determinados siempre por circunstancias específicas como el género y el destinatario, hace difícil poner blanco sobre negro la opinión verdadera del autor.¹¹⁶

Sin embargo hay una coherencia en la asociación entre *disputatio* y *superstitio*, puesto que allí se encuentra un núcleo temático importante ¿Por qué Petrarca supone que discutir acerca de milagros es supersticioso? En principio, se sostiene en la idea de que la fe se practica en silencio, puesto que hay cosas que Dios no reveló al hombre. Erasmo lo explica muy claramente en su *De libero arbitrio*:

Retener con fuerza estas verdades, creo, sería suficiente para la cristiana piedad y no se debería escrutar con curiosidad irreverente cuestiones oscuras por no decir superfluas (...) (Dios) quiso que otras fueran escrutadas de tal manera que lo veneremos en un silencio místico. Así pues, existen numerosos lugares de los sagrados volúmenes en los que, aunque muchos han tratado de adivinar, ninguno ha podido suprimir completamente su ambigüedad: por ejemplo, sobre la distinción de personas, sobre la unión de la naturaleza divina y humana en Cristo, sobre el pecado irremisible. Pero hay otras que quiso que fueran completamente evidentes, como los preceptos para vivir bien (...) Estas cosas deben ser aprendidas perfectamente por todos; en cuanto a las otras, es mejor confiarlas a Dios y es más religioso adorarlas, siendo insondables, que discutir las, siendo inaccesibles (Erasmo, 2012, p. 33)]¹¹⁷

p. 492)

115 Se trata del Par. Lat. 8500, que contiene el “De decem Sibyllis”, un texto breve que incluye una descripción de cada una de las diez Sibilas. Aunque el orden en la enumeración de Sibilas sigue el pasaje I, 6 de las *Institutiones Divinas* de Lactancio, el texto está tomado de *Etymologiarum* VIII, 8 de Isidoro de Sevilla, que a su vez contiene algunos pasajes del *De mirabilibus mundi* de Solino. El segundo texto, “Liber Erithree Sibylle”, es más extenso e incluye las profecías de la propia Sibila de Eritrea, de evidente factura medieval.

116 Petrarca era muy consciente de esas condiciones retóricas. En *De otio religioso* (Petrarca, 2003, pp. 211-219) discute con Lactancio a propósito de las creencias religiosas de Cicerón. Según la comparación que realiza Lactancio entre los pasajes *Leg.* II, 19 y *Tusc.* I, 29, Cicerón creía que los dioses habían sido hombres (tesis evemerística), pero por temor solo lo planteaba con los dioses menores, y no con los más importantes. Petrarca sostiene que la diferencia puede deberse a que en el *De legibus* Cicerón se dirige al público general y no quiere contradecir las creencias del pueblo, mientras que en las *Tusculanas* se dirige a los doctos y entonces puede hablar más abiertamente: Quod in libris legalibus occultarat, ubi ad populum sermo erat, in philosophicis, ubi doctos alloquebatur, clarior fuit, quamvis et ibi etiam timuisse Lactantio visus sit (Petrarca, 2003, p. 218) [Aquello que había ocultado en los libros jurídicos, donde el discurso se dirigía al pueblo, fue más explícito en los libros filosóficos, donde se dirigía a los doctos. Por eso le pareció a Lactancio que Cicerón tenía miedo de decir lo que pensaba] Lejos de pensar en una contradicción, Petrarca entiende las diferencias entre los textos de Cicerón como entiende las diferencias en sus propios textos.

117 Haec, inquam, tenere meo iudicio satis erat ad Christianam pietatem nec erat irreligiosa curiositate irrumpendum ad illa retrusa, ne dicam supervacanea (...) [Deus] quaedam voluit nos scrutari sic, ut ipsum in mystico silentio veneremur. Proinde multa sunt loca in divinis voluminibus, in quibus cum multi divinarint, nullus tamen ambiguitatem plane resecurit, velut de distinctione personarum, de conglutinatione naturae divinae et humanae in Christo, de peccato numquam remittendo. Quaedam voluit nobis esse notissima, quod genus sunt bene vivendi praecepta (...) Haec omnibus ediscenda sunt, cetera rectius deo committuntur et religiosius adorantur incognita, quam discutiuntur impervestigabilia (Erasmo, 2012, p. 32)

Más que un lugar común, se trata de una definición de principios. Para comprender y practicar el mensaje de Cristo no es necesario saber teología, porque lo importante está en los preceptos para vivir bien. Las polémicas del humanismo con la escolástica se fundan en esta profunda divergencia y ello permite observar cierta coherencia en la postura de los humanistas respecto a la religión. Pero al mismo tiempo la verdadera piedad se aparta de las creencias populares que encuentran en los milagros el fundamento de la fe. En ese punto se tocan la especulación intelectual y la ingenuidad popular, ya que, según los humanistas, ambos olvidan que la fe es una cuestión del hombre interior.

Vemos que en Petrarca las críticas se encadenan. Tanto el alto clero como los teólogos han olvidado el verdadero mensaje de Cristo. Unos por el deseo de riquezas, otros por el deseo vano de conocimiento. Ahora bien, el problema es, como afirma Kristeller, la competencia por los mismos lugares del saber. Por un lado, si se reduce el mensaje de Cristo a los preceptos, pierde su carácter único respecto a la sabiduría pagana. Por otro lado, como afirma Trinkaus (1964, p. 45), uno de los elementos comunes de las críticas anticlericales de los humanistas es definir el lugar que ocupa el cristiano laico respecto del profesional religioso. Y aún más, no solo del cristiano laico, sino del intelectual cristiano laico. Ese lugar se va construyendo a imagen y semejanza de los religiosos. Petrarca lo construye constantemente. Desde la *Collatio Laureationis*, que sigue la estructura de un sermón, pero en base a una cita de Virgilio, hasta la forma en la que se autopercibe como maestro de Roberto de Anjou, como veremos más adelante, pasando por el lugar de enunciación que ocupa como autor del *De otio religioso*, en el que aconseja y exhorta a los monjes cartujos a perseverar en su vida, hay una constante: la figura de sabio que guía y ofrece consejos. Los humanistas tomaron también esa imagen, aunque con algunas reservas.¹¹⁸ Se sabe que el *De seculo et religione* de Salutati está dedicado a Niccolò da Uzzano, un monje que había ingresado recientemente a la orden camaldulense en Santa Maria degli Angeli y requería el apoyo espiritual del canciller. En el *Isagogicon moralis discipline* Bruni se ubica a sí mismo como consejero y maestro de ética.

En 1418 Leonardo Bruni le dedica al monje Ambrogio Traversari la invectiva *Oratio in hypocritas*. No está del todo claro el origen de la polémica, pero al parecer Traversari había acusado a Bruni de traducir solamente autores no cristianos, aunque también se habla de celos personales.¹¹⁹ El texto se estructura en base a la oposición entre "ser bueno", objetivo del buen hombre, y "parecer bueno", objetivo del hipócrita. Para lograr su engaño, el hipócrita recurre a diferentes métodos. En primer lugar, la vestimenta, que le permite ocultar los vicios y dar una imagen de humildad. En segundo lugar, Bruni menciona algunos rasgos físicos, como la expresión seria (*tristitia vultus*) o el gesto de mirar hacia el piso.

118 A diferencia de Petrarca, los humanistas del *Quattrocento* eran traductores del griego, en muchos casos. Eso permitió cierta autonomización de los saberes y un cambio en el perfil de humanista que se fue convirtiendo en un especialista.

119 Bruni no menciona a Traversari en el texto. Vespasiano da Bisticci, en su vida de Traversari, afirma que el origen de la enemistad fue la envidia de Bruni respecto de la atención que Niccolò y Cosme de Médici le brindaban a Traversari. Según su opinión, la invectiva está dirigida a Traversari: "Non bastò questo a messer Lionardo, che trascorse in un' altro errore non minore di questo, e fu che fece una orazione intitolata Contra hypocritas ; che fu opinione che l' avesse fatta contro a frate Ambrogio". (Bisticci, 1893, p. 15) Sobre la enemistad entre los dos humanistas ver Field (2017, pp. 165-167), quien además de referir a la invectiva comenta la disputa entre ambos sobre los diferentes proyectos respecto a las famosas puertas del Baptisterio ejecutadas por Ghiberti.

En tercer lugar, el hipócrita habla con una gran elocuencia de la castidad, la humildad, de integridad, sobre todo frente a las mujeres. Para convencerlas, el hipócrita inventa sueños, cuenta mentiras sobre el paraíso (*celestia domicilia*) y así recluta damas para sus bacanales. Ahora bien, Bruni aclara que no se refiere solamente a los religiosos, sino también a los laicos:

No hablo solamente de los religiosos, sino también de los laicos. En ambas clases se halla esta abominable peste. De hecho, de todos los hombres que observé en mi vida, ningunos son más crueles ni más perversos que estos que profesan la buena conciencia, que tocan las imágenes y lloran durante las ceremonias religiosas.¹²⁰

Es notorio que, aunque Bruni afirme que tanto religiosos como laicos pueden ser hipócritas, las escenas que describe se relacionan con las ceremonias religiosas. Por eso mismo más adelante aclara que no las cuestiona en sí mismas: "Yo no condeno las saludables advertencias y exhortaciones religiosas, sino que detesto las ficciones: de aquellos que profesan la santidad y la castidad, reclamo una forma de vida correspondiente a esa profesión".¹²¹ Allí está el núcleo temático de la invectiva: la falta de acuerdo entre hacer y decir, entre *vita* y *verba*. Esa postura se reitera en la oración que Poggio Bracciolini pronuncia en el Concilio de Constanza: "(Los padres) conmovían al pueblo a través de la integridad de su vida y su propio desprecio por las cosas de este mundo. No utilizaban la sabiduría de los filósofos para predicar, sino como ejemplos de vida. No ostentaban la elocuencia, sino que mostraban sus costumbres santísimas a la vista de todos".¹²²

Ahora bien, estas expresiones críticas deben comprenderse en el contexto del Concilio de Constanza y durante una importante crisis que vivió la Iglesia durante el cisma. En el resto de la producción de Bruni es difícil encontrar expresiones anticlericales de este tono. Existe otro documento al respecto: una carta oficial que Bruni escribió como canciller en 1431 al papa Eugenio IV. La carta comenta la llegada a la ciudad de Florencia de un caballero de la Orden de San Juan de Jerusalén con una importante compañía de asistentes. Según el texto, este hombre predicaba desde una plataforma y ofrecía a la multitud indulgencias ilimitadas y prometía absolver culpas y castigos. Ante tal situación, la ciudad le prohíbe realizar esas prácticas y por ello la cancellería, liderada por Bruni, comunica al papa la situación. Aunque el tono del texto es formal, sobre el final se desliza la condena moral:

120 Nec ego solum de religiosis, verum etiam de secularibus loquor. Nam in utroque genere hec infanda reperitur pestis. Equidem ex cunctis hominibus, quos versari in vita perspexi, nullos neque acerbiore, neque perversiores adhuc inveni, quam istos qui bonam conscientiam profitentur, qui picturas attrahunt, qui plorant inter sacra (Bruni, 1996d, p. 324)

121 Nec ego salutare monitiones ac exhortationes divinarum rerum reprehendo, sed fictiones detestor: et ab his qui sanctitatem et castimoniam profitentur, consentaneam sue professioni vitam requiro" (Bruni, 1996d, p. 326)

122 Vite integritate commovebant populos et rerum mundanarum et suimet contemptu; non afferebant sapientiam philosophorum ad predicandum, sed vite exemplar; non ostentabant eloquentiam, sed mores sanctissimos in medium proferebant (Bracciolini, 1990, p. 320)

Y no hablemos de la vida y las costumbres que profesaban estos hombres, acerca de sus banquetes, su extravagancia y placeres. En efecto, parece monstruoso que aquellos que dicen dedicarse a la salvación de las almas de los demás, vivan de tal modo que pareciera que no se preocupan por su propia salvación.¹²³

Hasta aquí, es posible encontrar una línea de continuidad, pero es cierto que, a diferencia de Petrarca, la crítica moral de Bruni no utiliza el ejemplo de Cristo ni hace referencia a la pobreza. Ello sucede porque, como veremos más adelante, Bruni defiende la búsqueda de riquezas. Por lo tanto, su crítica a los frailes se limitará a la hipocresía.

Aunque este problema excede los objetivos de este trabajo, comentaremos a modo de ejemplo un texto de Lorenzo Valla que muestra cómo el anticlericalismo y el debate sobre los modos de vida estaban entrelazados. El *De professione religiosorum* de 1442, solo se conserva en un manuscrito, el Urb. Lat. 595, y fue llevado a la imprenta recién en 1869, datos que sugieren la falta de circulación del texto (Radetti, 1953, p. 29). Es quizás el texto más radicalmente anticlerical que haya escrito un humanista. Consiste en un diálogo entre un personaje homónimo del autor y un fraile. La discusión comienza entorno a los conceptos de *secta* y *religio*, cuando el fraile se ofende ante el paralelismo que realiza Lorenzo entre las órdenes mendicantes y las sectas filosóficas de la Antigüedad.¹²⁴ El personaje define a las órdenes como sectas en base a la siguiente definición: "Las sectas, que en griego se llaman *aireseis*, son modos diversos de enseñar, emprender y ejercitar la sabiduría".¹²⁵ El objetivo de Valla al realizar esa comparación no es tanto desprestigiar a las órdenes, sino más bien redefinir la *religio*. Este último término debería aplicarse no solo al clero, sino a todos los cristianos: "¿Pero qué otra cosa es ser religioso, sino ser cristiano, y de hecho verdaderamente cristiano?".¹²⁶ En ese sentido, los votos religiosos de obediencia, pobreza y continencia no necesariamente se traducen en una mayor retribución de parte de Dios, puesto que lo que juzga no es el hombre exterior, sino el hombre interior: "Dios no juzga al hombre exterior, sino al hombre interior".¹²⁷

Valla aborda uno por uno los votos de obediencia, pobreza y continencia para demostrar que ninguno de ellos es necesario para la vida verdaderamente religiosa. En realidad, el objetivo no es cuestionar los votos, sino más bien discutir la afirmación de que cumplir con ellos les otorga un mérito mayor frente a los laicos. Sobre el final, se discute sobre los milagros: "Como decían los antiguos del Apolo délfico, que había dejado de dar oráculos, así ustedes, los frailes, dejaron de hacer milagros; aunque no pocos de esos oráculos pueden ser puestos en duda".¹²⁸

123 Tacemus vero referre que sit vita, qui mores istorum qui hec profitentur, que prandia, que sumptuositas, que voluptates. Monstro quippe videri potest persimile hoc qui salutem animabus aliorum se profitentur afferre, ita vivere ut nichil unquam de salute propria cogitasse videantur (Bruni, 1994, p. 138)

124 Petrarca utilizaba el término "secta" peyorativamente en referencia a los aristotélicos en el *De ignorantia*.

125 Sunt autem sectae, quas Ἀἰρέσεις Graeci vocant, diversa genera sapientiae tum tradendae, tum capessendae atque exercendae" (Valla, 1977, p. 566)

126 Nam quid est aliud esse religiosum quam esse christianum, et quidem vere christianum?" (Valla, 1977, p. 568) La frase recuerda a la de Erasmo en el *Enchiridion*: "Pietas non est monachus"

127 non exterior homo sed interior placet Deo (Valla, 1977, p. 578)

128 Eoque iam pridem, ut de Apolline Delphico dicebant veteres, eum ab oraculis cessavisse, ita vos fratres a faciendis miraculis destitistis: quamquam non parum multa illorum revocari in dubium possent (Valla, 1977, p. 590)

Valla compara los milagros y los oráculos (comparación que tiñe la veracidad de los primeros). Por otro lado, también reivindica la búsqueda de riquezas: "No es una virtud ser pobre, y tampoco lo es ser rico. Y, para no hablar de otros, fueron ricos Abraham, Isaac y Jacob".¹²⁹

La cuestión de las riquezas estaba relacionada con el anticlericalismo, o en todo caso con el antifraternalismo, puesto que uno de los votos de las órdenes mendicantes era la pobreza. Según Baron (1993b) el pensamiento de los humanistas cívicos florentinos implicó un giro respecto al ideal medieval de pobreza franciscana. Sin embargo, el propio Baron da cuenta de las discusiones sobre la pobreza desarrolladas durante el *Trecento*. Ello es notorio en las disputas internas entre franciscanos "espirituales" y "conventuales". La persecución de los *fraticelli*, iniciada por Juan XXII en 1317, está motivada en buena parte por el modo de vida más austero que proponían esas nuevas sectas. Algunos de sus líderes, como Ubertino da Casale, sostenían que Cristo y sus apóstoles habían sido absolutamente pobres, sin ningún tipo de posesiones.¹³⁰ Baron se detiene en las cartas de Giovanni dalle Celle, quien participó en una polémica con los *fraticelli* a fines del *Trecento*. Según Baron, su postura adelanta la de los franciscanos del siglo siguiente, en particular la de los "observantes". Giovanni consideraba que la *perfecta povertà* es un asunto del corazón y que Cristo había aprobado las riquezas para quien supiera utilizarlas.

Es posible encontrar la continuidad de estas ideas en el *De curiae commodis*, escrito por Lapo da Castiglionchio en 1438, el mismo año su muerte. Este es un texto que a pesar de algunas críticas a la avaricia, funciona como una carta de presentación del autor que buscaba un lugar en la curia. Tuvo cierta circulación en la época, como lo demuestra la copia que en 1454 Girolamo Aliotti le envía a Francesco Castiglione (Celenza, 1999, p. 25)

Uno de los puntos más sobresalientes del diálogo de Lapo es la defensa de las riquezas. Según Lapo la pobreza es más peligrosa que la riqueza puesto que empuja a los hombres al vicio: "Los hombres son más empujados por la pobreza a los peores y más detestables crímenes que lo que son conducidos por las riquezas".¹³¹ Es entonces que Lapo explica que Cristo condenó las riquezas porque así sería más efectivo su mensaje:

A partir de entonces, tuvo que entrar en conflicto con los hombres más sabios, astutos y tenaces, dedicados e incluso consagrados a otra religión. No se les podía apartar de su religión por la fuerza o el miedo, ni asustarlos con el poder ni alejarlos con argumentos razonados. Debido a esto, tenían que estar profundamente inspirados por la novedad de la cosa, por su velocidad, asombro y milagros que olían a

129 Non enim virtus est pauperem, nec virtus divitem esse; si quidem, ut alios transeam, divites fuerunt Abraam, Isaac et Iacob (Valla, 1977, p. 576)

130 La polémica se desarrolló por varios años. En 1322, el abogado Bonagrazia de Bergamo escribió en defensa de los franciscanos el *De paupertate Christi et apostolorum*. Al año siguiente, el papa Juan XII declara herética la afirmación de que Cristo y los apóstoles no habían tenido ningún tipo de posesiones. Más adelante, el emperador Luis IV de Bavaria tomó partido por los franciscanos y acusó al papa de hereje (Moorman, 1968, pp. 307-319) Se recordará que este tema tiene un amplio desarrollo en *El nombre de la rosa*, que incluye a Ubertino como uno de sus más importantes personajes.

131 Ad maiora enim ac detestabiliora scelera homines impelluntur inopia quam divitiis adducuntur (Castiglionchio, 1999, p. 200)

santidad. Ellos tenían que verse tan afectados que no quedara ninguna incertidumbre o desconfianza en sus mentes. Entonces, si Cristo hubiera intentado esto con riquezas, entonces su enseñanza, santidad y religión no habrían tenido una reputación tan grande ni serían motivo de tanta admiración. De hecho, habría incurrido en los diversos insultos de los abandonados, que en cualquier caso no consiguió evitar. Algunos habrían dicho que acogió a los hombres con encanto, otros habrían dicho con esperanza, otros habrían dicho con promesas; y otros todavía hubieran dicho que aceptaba a los hombres con sobornos, para seducirlos, debilitarlos y corromperlos, e introducir una nueva superstición sólo para ampliar su poder.¹³²

Y puesto que la pobreza tenía en su momento una justificación meramente persuasiva, ya no es necesario seguirla. Pero la argumentación de Lapo no se detiene allí. Para justificar la riqueza del alto clero afirma que si se les exige imitar a Cristo en su pobreza, también deberían exigírseles milagros. Pero nadie le exige milagros a un papa o a un cardenal:

Bueno, si ese es el caso, ¿por qué no les ordenas hacer milagros, sanar a los enfermos y resucitar a los muertos? ¿Por qué no mandas que sean atados a un poste, azotados con látigos, coronados de espinas y colgados en una cruz para luego descender al infierno y volar desde allí con los antiguos padres al cielo?¹³³

Lapo conocía seguramente la traducción que había realizado Bruni del pseudo-aristotélico *Económico*, así como la carta dedicatoria a Cosme de Médici. Pero Lapo no solo defiende la búsqueda de las riquezas, sino que lo hace de una manera muy particular, ya que da cuenta de la conciencia histórica de la que habla Garin (1986, p. 24). A partir de la idea de que la época de Cristo era diferente a su época, desprende dos consecuencias. En primer lugar que la palabra de Cristo estaba dirigida a su entorno más directo, era una palabra determinada históricamente. La segunda consecuencia está relacionada con la *imitatio Christi*. No es posible ni necesario imitar a Cristo para ser cristiano. En todo caso, tanto el ejemplo de su pobreza como todo el contenido ético de su discurso debe ser tomado en relación con su propia época, una época de competencia entre creencias.

Otro de los temas asociados al anticlericalismo y a la defensa de la vida activa es la cuestión del matrimonio. Durante la primera mitad del *Quattrocento* hubo varios tratados sobre el tema. El primero de ellos fue el *De re uxoria* que Francesco Barbaro le dedica en 1415 a Lorenzo de Médicis, el hermano menor de Cosme, en ocasión de su casamiento con Ginevra Cavalcanti. El tratado fue uno de los textos más exitosos de la época, junto con el *De ingenuis* de Vergerio y la traducción de san Basilio de Bruni.

132 Deinde erat sibi cum hominibus peritissimis, calidissimis, pertinacissimis, atque alteri religioni addictis et consecratis ineundum certamen, qui cum ab ea nec vi abstrahi nec metu imperioque absterreri nec rationibus abduci potuerint, novitate rei, properatione, admiratione, sanctitatis miraculis permovendi erant atque ita afficiendi ut nullus in eorum mentibus error aut suspitio resideret. Quare, si divitiis aggressus esset, haud tanta fuisset opinio et admiratio doctrinae, sanctitatis, religionis, sed in varias perditorum hominum calumnias incidisset, quas tamen neque ita effugit, dixissentque alii illum gratia, alii spe, alii promissis, alii largitione capere homines pellicere, delinire, corrumpere, novam superstitionem potentiae suae ampliandae causa introducere (Castiglionchio, 1999, p. 210)

133 Cur, si ita est, non iubes eosdem miracula edere, liberare aegrotos, vita defunctos a mortuis excitare, cur non etiam columnae alligari, cedi flagellis, spinis coronari, in crucem suspendi, descendere ad inferos atque inde cum priscis patribus ad superos evolare iubes? (Castiglionchio, 1999, p. 208)

King (2015, pp. 42-62) señala la importancia de este tema para los humanistas. Bracciolini y Vergerio escribieron cartas recomendando el texto de Barbaro y muchos autores abordaron el tema del matrimonio.¹³⁴ Guarino de Verona, maestro de griego de Barbaro, fue el primero en recuperar la tradición clásica del epitalamio, y escribió veintitrés *orationes nuptiales*.¹³⁵ En muchas de esas oraciones, los argumentos a favor de la vida matrimonial discutían la superioridad del celibato y el modo de vida religioso.

El principal objetivo de Barbaro es defender el matrimonio como la unión entre el hombre y la mujer en vista de la reproducción y la generación de una familia. Entre los esposos no existe el pecado de la incontinencia, incluso en los que por la edad ya no tienen esperanza de seguir procreando. Barbaro da muchos ejemplos tomados de la Antigüedad. Entre los espartanos, Licurgo había ordenado que los hombres que llegaran a los treinta y siete años sin mujer fueran castigados. De los romanos, cita a Metelo Numídico, quien planteaba que el matrimonio no conducía a un breve placer, sino a la salud perpetua. Pero el matrimonio también había sido aprobado por Jesucristo, que prohibió abandonar a la mujer y cuando fue invitado a un casamiento asistió voluntariamente.

Para Barbaro la mujer tiene un rol fundamental en la crianza de los hijos, cuestión que para King (2015) lo separa de Alberti. Por eso debe ser virtuosa y educada. Eso es mucho más importante que la dote. Es preferible que sea joven, virgen y de una familia noble. Eso permitirá continuar un noble linaje, que para Barbaro también se transmite a través de las mujeres. El autor recurre a varios ejemplos para demostrarlo. En primer lugar, según la ley romana, el hijo de una madre libre es también libre, aunque el padre sea un esclavo. En segundo lugar, los hijos de las diosas de la Antigüedad eran considerados divinos, aunque sus padres fueran hombres, como es el caso de Aquiles, Eneas y Orfeo. Hay otras dos características que se consideran importantes pero no esenciales: la belleza y la riqueza. Barbaro también reivindica las grandes ceremonias nupciales, que lejos de resultar indignas, agregan esplendor y honor a la familia.

De todos modos, el tratado no es una defensa de la mujer. Esta está sujeta a la voluntad del hombre. Debe adaptarse a sus cambios de humor y no debe molestar. Es preferible que permanezca en silencio a que sea locuaz. Debe vestirse con modestia, aunque si es una dama de elevada posición puede usar joyas. La mujer cumple un rol muy importante en el manejo del hogar, los sirvientes y los niños. Barbaro no recomienda la lectura a las mujeres, como sí lo hará Bruni en su *De studiis et litteris*. Los niños aprenden de su madre por imitación. Es por ello que debe educar con el ejemplo. La madre debe

134 King (2015, p. 54) menciona cuatro autores cercanos a la postura de Barbaro: Guarino de Verona; Battista Guarini, el hijo de Guarino; Ludovico Carbone y Guiniforte Barzizza, hijo de Gasparino. Todos ellos escribieron oraciones epitalámicas. Además de los libros *Della Famiglia* de Alberti, otras obras sobre el matrimonio son el *De dignitate matrimonii* (1468) de Giovannantonio Campano, el *An seni sit uxor ducenda* (1437) de Poggio Bracciolini y el *Ducendane sit uxor sapienti* (1457-1459) de Bartolomeo Scala. Del ya mencionado Guiniforte Barzizza se difundió una carta en la que defendía el amor entre los esposos y reprobaba la tradición del amor cortés. Giovanni Pontano le responde realizando una defensa de esa tradición.

135 Se debe la recuperación de ese género a la lectura de Pseudo-Dionisio y de Menandro, que fueron traducidos por Teodoro Gaza en 1444. (Serrano Cueto, 2003)

educar a sus hijos para que respeten a sus mayores, debe enseñar modales, inducirlos a la actividad física y preparar al niño para la instrucción moral y religiosa.

Sin embargo, la opinión sobre el matrimonio no era unánime. Hemos visto ya la negativa de Vergerio a contraer matrimonio. Alberti será de la misma opinión. Muchos humanistas consideraban el matrimonio como un obstáculo para el estudio y la vida del sabio. Esa era la opinión difundida durante la Edad Media a través del *Adversus Jovinianum* de san Jerónimo, que incluye el texto *Sobre las nupcias*, atribuido a Teofrasto.¹³⁶

De todos modos, como afirma Pellegrini (2012, p. 337), el matrimonio "potesse rivestire un valore assoluto, tale da meritare una scelta di vita totalizzante per l' Io". El matrimonio era entonces un modo de vida que podía combinarse mejor o peor con las letras, pero que definitivamente constituía un camino autónomo que se mostraba en oposición a la vida religiosa. En la carta de 1416 de Simone de Lelli da Teramo se utilizan dos verbos para expresar estas opciones: *clericare* y *laycare*. Simone expresa con esos términos la duda de ingresar a la carrera eclesiástica o casarse con una joven viuda.

Es evidente que los humanistas conversaban de estos temas entre ellos y evaluaban las diferentes posibilidades. Sabemos que algunos de los hombres del grupo que rodeaba a Salutati no se casaron. Es el caso de Niccoli y Rossi. Bruni se casó en 1411, y aunque no se conoce la identidad de su mujer, sabemos que era de una familia acomodada (Martines, 1963, p. 199). Su hijo, Donato, se casaría en 1431 con una de las jóvenes Castellani, una de las familias más importantes de Florencia. Poggio se casó en 1436 con una joven de la familia Buondelmonti, cuyas raíces se remontan al siglo X. Carlo Marsuppini, heredero de una noble familia aretina, contrajo matrimonio con Caterina Corsini en 1435. El matrimonio era una de las formas de obtener estatus social y ofrecía una alternativa a la carrera eclesiástica.

2.10. El diálogo sobre los modos de vida: Pier Candido Decembrio, León Battista Alberti y Girolamo Aliotti

Además de la tradición filosófica que opone vida activa a vida contemplativa, durante el Renacimiento se difundió el tema cínico que opone la vida política a la vida privada. Se recordará que la filosofía cínica postulaba el alejamiento del sabio de la vida política, en nombre de una legalidad natural, e invitaba al uso de la *παρρησία* (franqueza) como forma de enunciar una perspectiva propia, sin tener en cuenta las ideas extendidas en la comunidad (Mársico, 2019, p. 89). Durante el Renacimiento, se realizó una importante recuperación de las ideas cínicas. Ya en la polémica entre Salutati y Dominici se discute sobre el acuerdo entre el modo de vida de los cínicos y el ideal evangélico de pobreza. Dominici, como

¹³⁶ Además de esos textos conocidos, cabe mencionar la *Dissuasio Valerii* de Walter Map. El tema tendrá una importante continuidad en la obra de Erasmo. Ver Giordía (2016)

Jean de Gerson, relacionaba el modo de vida de los cínicos con las sectas heréticas de sus días, como los turlupines, beguinos y hermanos del libre espíritu (Matton, 1996, p. 257). Pero sin duda, se logra un mayor conocimiento de esta escuela a través de la traducción y difusión de la obra Luciano de Samósata y la traducción de Diógenes Laercio realizada por Traversari.

El procedimiento retórico de la comparación de modos de vida, presente ya en las *Sátiras* de Horacio, se utilizaba para desarrollar una serie de temas filosóficos que en general señalaban las miserias humanas. En *El parásito* de Luciano se realiza una lista de modos de vida, que serán descartados en beneficio del parásito. Al comienzo del texto, Tiquíades le pregunta a Simón si conoce algún oficio (τέχνη). Menciona como opciones la música, la medicina, la geometría, la retórica; y entre los bajos, el de albañil y zapatero. Simón responde que no conoce ninguno de esos oficios, pero que es muy hábil en el arte del parasitismo (παρασιτικῆ). A continuación se realiza un elogio paradójico de la vida del parásito, que, contrariamente a las otras formas de vida, logra alcanzar la tranquilidad del ánimo.

Sin duda, Alberti tomó como modelo ese texto, traducido por Guarino de Verona en 1418 (Marsh, 1998, p. 11), cuando en el *Momo* incluyó el elogio del vagabundo (*erro*). Frente a la vida militar y la de los reyes, Momo exalta la vida del vagabundo, ya que, al igual que el parásito lucianesco, vive sin preocupaciones. Por supuesto que estas comparaciones tienen un sentido irónico, pero a pesar de ello también ejercen una crítica sobre aquellas ocupaciones supuestamente más serias. Tal es así, que el discurso de Momo resulta persuasivo al punto de convencer al propio Júpiter, quien afirma que desearía ser un vagabundo. Esa inversión, que ubica al vagabundo en el punto más alto de la felicidad y al rey de los dioses en el más bajo, se relaciona con el tema de la infelicidad de los príncipes, que retomará Bracciolini en su diálogo de 1440 (Giordia, 2017), y que aparece también en el *Hieron* de Jenofonte, traducido por Bruni en 1403. También en los *Libri della Famiglia* Alberti opone la vida privada a la vida política, esta vez en forma de diálogo entre Giannozzo y Lionardo. Las palabras de Giannozzo, si bien constituyen un discurso serio, siguen en algunos puntos al discurso de Momo, ya que considera la vida política como una vida de servidumbre (Sverlij, 2016). En cambio, la vida familiar está alejada de las suspicacias propias de la política. No se necesitan ni abogados, ni notarios, ni se cae en la melancolía. Como vemos, Alberti le da una mayor relevancia a la oposición privado-público que a la dicotomía activo-contemplativo. De allí que su postura frente a la vida dedicada a las letras sea por lo menos ambivalente, ya en su juvenil tratado *De commodis litterarum atque incommodis*, como en su *Intervento* "Scriptor" (Sverlij, 2017).¹³⁷ En el *Momo* todo ello aparece en forma de diálogo, primero entre Momo y Hércules, y más adelante entre Caronte y Gelasto. La defensa del hombre que realiza Hércules puede

137 Montalto (1998) realiza un análisis de la concepción de sabio en el *De commodis*. En ese texto, Alberti plantea que el sabio debe renunciar a los placeres, a las riquezas y a los honores. Montalto considera que ese ideal ascético resulta en un aislamiento del sabio que entre la vida activa y la vida contemplativa elige esta última: "La scelta diviene così obbligata: l'unica via percorribile dallo studioso conduce al ritiro del medesimo dal mondo, al ripiegamento interiore, in una parola alla vita contemplativa trascorsa lontano dall'agone della vita pubblica" (p. 86). Montalto identifica al aislamiento y el repliegue interior con la vida contemplativa, pero en efecto, Alberti no utiliza ese concepto en el texto, mientras que sí habla de *otium litterarum*. Ello podría explicar la relación entre este último concepto y la infelicidad. Por ello mismo, nos parece que hay que ubicar a Alberti dentro de los intelectuales que desestiman la oposición activo-contemplativo.

ubicarse en línea con la defensa de la filosofía que hace Gelasto. Ambas posturas chocan con una mirada crítica y pesimista como las de Momo y Caronte. Las dos tendencias, la razón constructiva y la crítica destructiva, forman parte del pensamiento de Alberti. Ahora bien, las dos abren el camino para un nuevo modelo de sabio, para el que la experiencia es tan importante como la lectura. El saber de Giannozzo, como el de Demócrito en el *Momo*, surge de la experiencia. En ese sentido, también se valora el saber de pintores y arquitectos por sobre el de los filósofos. Para Alberti, la oposición activo-contemplativo resulta insuficiente porque su rechazo de la vida política no proviene de una concepción del conocimiento como un saber letrado, sino de la experiencia del *homo faber*, para quien los libros son una herramienta de transformación y no la vía de acceso a una felicidad individual. Es decir que no es posible ubicar a Alberti como un defensor de la vida activa o la contemplativa, porque por un lado se aleja de la política, y por otro lado, desestima concepciones del saber alejados de la experiencia.

Hay otros textos de la primera mitad del *Quattrocento* que también reflexionan sobre los modos de vida por fuera del modelo activo-contemplativo. En primer lugar, mencionaremos el *De vitae ignorantia* de Pier Candido Decembrio, que traducimos en el Anexo de esta tesis. Decembrio fue secretario de Filippo Maria Visconti entre 1419 y 1447, y más adelante sirvió a Alfonso de Aragón en Nápoles (Viti, 1987). La traducción de la *República* de Platón fue un hito importante en su carrera, ya que circuló no solamente en Italia, sino también en España e Inglaterra. Participó, entre otras polémicas, del debate entre Leonardo Bruni y Alfonso de Cartagena del que tendremos ocasión de hablar más adelante. La obra que nos ocupa fue compuesta después de 1428 y es un diálogo dedicado a Ruggero Conti. Decembrio dice inspirarse en otro diálogo escrito por Lombardo della Seta, el *Dialogus de dispositione vitae suae*. El texto comienza con una referencia a los *studia humanitatis* como experiencia juvenil del autor, compartida con Zanino Ricci, quien será su interlocutor. Otros dos elementos interesantes aparecen en esta introducción: por un lado, Decembrio dice que seguirá la costumbre académica del diálogo, que permite la convivencia de opiniones diversas; por otro lado, se revela cuál es el fundamento de esas diferencias, ya que mientras Candido defiende la vida civil, Zanino defenderá la vida religiosa. Candido comienza con una defensa de las riquezas, necesarias para llevar una vida amena y honesta. Zanino entonces le ofrece la tranquilidad de la vida religiosa, pero Candido la rechazará porque prefiere la libertad. Candido discute entonces sobre las reglas estrictas de la vida monástica, entre las que menciona la ausencia de libros seculares para leer. Si el motivo es la salvación del alma, la vida religiosa no implica una ventaja por sobre otras actividades. A partir de que Zanino comprende que su amigo no seguirá la vida religiosa le ofrece otros oficios. Cada uno de ellos será criticado por Candido. En primer lugar, se mencionan el comercio y las artes mecánicas. En segundo lugar, la carrera eclesiástica, que trae muchos provechos de gloria, dinero y joyas. Siguen los abogados y jueces, que siempre defienden a los poderosos y atacan a los más débiles. De los notarios se dice que escriben textos obsoletos en papiros, y luego pasa a criticar las artes liberales. De los gramáticos se dice que viven torturados por sus alumnos más pequeños; de la dialéctica que solo sirve para disputas inútiles; de

los retóricos que pueden caer en la adulación; de la aritmética que solo es útil para los navegantes y los usureros; de la geometría que solo sirve para medir las cosas de los ricos; de la música que pertenece a los borrachos y actores; y de los astrónomos que son mentirosos. Las artes mecánicas, entre las que se nombran la medicina, el comercio de la lana, las armas, la navegación, la agricultura, la caza y el teatro también son criticadas. La medicina es desagradable porque hay que revisar los excrementos y la orina de los pacientes. El comercio obliga a mentir, la fabricación de armas es una actividad sucia y ruidosa y la navegación implica una vida en contacto con el agua y el viento. La agricultura, que podría ser amena acompañada del estudio, en realidad es indigna por el trato con hombres rústicos casi salvajes. La caza es para los ociosos, y el teatro no puede mostrarnos nada nuevo, porque la historia ya nos enseña las grandes gestas del pasado. A continuación, Zanino le ofrece seguir los pasos de su padre, es decir Uberto Decembrio, quien fuera canciller de Milán bajo la protección del duque Gian Maria Visconti, y luego con Filippo Maria. En este caso, Candido reitera algunas de las críticas que dirigiera a los notarios, es decir aquello de trabajar con viejos papiros. De la carrera militar se dice que es esclava de la fortuna, de los usureros que son malos ciudadanos y de los alquimistas que son delirantes y despreciados por todos.

Aquí Candido depone su actitud crítica cuando Zanino le pregunta qué opina del matrimonio. Según Candido, el trato con la mujer dentro del matrimonio permite una confianza mutua que no existe en otro tipo de relaciones. A eso se añade la satisfacción de los hijos. De allí se concluye que nadie puede llevar una vida honesta sin esposa. Lo que conduce a Zanino a preguntar por los clérigos. Candido responde que en ellos la lujuria es peor, puesto que frecuentan prostitutas, a las que se describe como mujeres sucias y viles. Para Candido, la curia romana está repleta de clérigos lujuriosos.

Finalmente, Zanino se despide dejando a Candido con su inconstancia, a lo que Candido le responde que siga bien con su ignorancia.

Un diálogo que puede pensarse como una respuesta a estas críticas a la vida religiosa es el *De optimo vitae genere*, de Girolamo Aliotti, compuesto en 1439. Aliotti fue monje en la abadía de las santas Fiora y Lucilla en Arezzo, su ciudad natal. Ambrogio Traversari fue su maestro y principal artífice de su conversión, como él mismo declara en una carta titulada *De felici statu religionis monasticae*, enviada a un monje camaldulense discípulo de Traversari (Caby, 2012). El diálogo tiene cuatro interlocutores: un fraile de las órdenes mendicantes, un monje que lleva el nombre del autor, es decir Hyeronimus, un clérigo secular y un laico. Este último queda fuera del debate porque se encuentra alcoholizado. El fraile Marcos pasa a describir los modos de vida de los tres que quedan. El clérigo secular cumple tareas importantes para la Iglesia, como administrar los sacramentos e instruir al pueblo ignorante. Le sigue la vida de los monjes, que castigan su cuerpo con hambre y privaciones. En tercer lugar, la vida de los frailes mendicantes, que no difiere mucho de la de los monjes, excepto porque tienen más libertades para relacionarse con los laicos y seculares.

El primero en defender su modo de vida es Raimundus, el clérigo secular. En primer lugar defenderá el matrimonio: "Por esa causa, parece que es preferible el santo matrimonio a vuestras órdenes religiosas".¹³⁸ Luego enumerará las ventajas de vivir en contacto con los oficios necesarios para la vida comunidad, desde los cocineros, arquitectos, campesinos o artesanos de todo tipo. El secular tiene permitido llevar una vida de ciertos placeres, que no son crímenes, mientras que el religioso vive como en una cárcel. Y tampoco por ello está libre de las miserias humanas, como la envidia o la ira.

Luego toma la palabra Hyeronimus, quien realiza una defensa de la vida monástica. En cuanto al matrimonio y los hijos, considera que es más importante el amor a Dios. El sacrificio de Abraham es una prueba de ello. El contraejemplo es Cicerón, que ofendió a Dios llorando a su hija. Ya los Padres demostraron que el verdadero amor es el amor divino y no el de las obras y riquezas externas. Hyeronimus entonces determina una jerarquía según la cual el monje es superior al clérigo secular y este es superior al laico: "El buen laico es mal clérigo secular, mientras que el buen clérigo secular es mal monje".¹³⁹ La respuesta de Raimundus recurre a uno de los lugares comunes más difundidos a la hora de criticar la vida monástica: el modo de vida perfecto para cada uno será el que acuerde con sus tendencias naturales: "El estilo de vida perfecto y óptimo es aquel que mejor acuerda y se corresponde con la propia naturaleza".¹⁴⁰ Por eso, supone que fue por causa de un hipócrita que el propio Hyeronimus ingresara a un monasterio, que es casi una cárcel, a los dieciocho años. Allí Hyeronimus recordará los estudios de filosofía y el trato con sus amigos que le resultaban tan agradables. A continuación se lleva a cabo una comparación de los modos de vida según estén expuestos a los peligros. Son mucho más raras las grandes tragedias entre los religiosos que entre los laicos, aunque cuando ocurren son más graves, porque es más dura la caída cuánto más alto se está. El ejemplo que da el texto es la mujer de Lot, quien, según el Génesis, fue convertida en estatua de sal por mirar atrás a la ciudad de Sodoma cuando huían, desobedeciendo a Dios. Entre los seculares, son mucho más frecuentes, pero más leves.

La jerarquía final no modifica aquella que fue enunciada en el comienzo del texto. Será enunciada por Raimundus: en primer lugar los monjes, en segundo lugar los frailes, en tercer lugar los clérigos seculares, y en cuarto lugar los laicos.

Hay dos cuestiones a destacar en estos textos. La primera es que no se recurre a la división activo-contemplativo. La segunda es que no son diálogos no resolutivos, sino diálogos en los que triunfa una tesis. Hay en todos ellos un modo de vida superior que debe ser defendido. No es casual que ambas características se presenten juntas, ya que estos textos dan cuenta de una variedad de vidas que ya no pueden ser comprendidas dentro de un esquema que solo propone dos vías. En ese sentido, este conjunto de textos, a los que podríamos agregar el de Valla y el de Castiglionchio, servirían para

138 *Ea de causa, praeferendum videtur sanctum matrimonium his vestris religiosis ordinibus* (Aliotti, 2012, p. 465)

139 *bonum secularem malum esse presbiterum, bonum vero presbiterum malum religiosum esse* (Aliotti, 2012, p. 472)

140 *optimus et perfectus est vivendi stilus, qui sibi naturae que suae magis competere et consentire videtur* (Aliotti, 2012, p. 472)

demostrar una de las hipótesis centrales de esta tesis: la idea de que la disputa vida activa- vida contemplativa comienza a entrar en crisis en el Renacimiento, porque los modos de vida se amplían y diversifican. Podremos encontrar estas ideas en Petrarca y en Bruni, pero con diferencias muy importantes.

Segunda parte: El problema de la vida activa y la vida contemplativa

3.1. Vida activa y vida contemplativa en Petrarca

En los siguientes capítulos realizaremos un recorrido por varias obras de Francesco Petrarca con el objetivo de analizar su postura frente al problema de la vida activa y la vida contemplativa.

En el primer capítulo (3.1.1) recogeremos algunos datos biográficos de la vida del autor orientados a explicar su inclinación hacia la vida activa. Nos demoraremos en su discurso de coronación (*Collatio Laureationis*) de 1341, texto en el que se presenta a la poesía como medio para obtener la gloria humana y enaltecer a los Césares. Por otro lado señalaremos el compromiso político con Cola di Rienzo, que le valió la ruptura con la familia Colonna. Además, analizaremos sus espejos de príncipes y la *Familiares* III, 12, en la que ensaya una tímida defensa de la vida activa.

En el segundo capítulo (3.1.2) abordaremos el tratado *De otio religioso*. Podremos comprobar que en ese texto el autor realiza una elección léxica muy significativa al descartar los conceptos *vita activa* y *vita contemplativa*. Al hacerlo, Petrarca rechaza unas nociones que asocia con el aristotelismo escolástico. Por eso mismo, comprendemos que los conceptos clásicos de *otium* y *negotium* resultan más acordes con una concepción de la vida más abierta a las diferentes posibilidades. De una manera similar a la que se da en Montaigne, Petrarca postula que el hombre es inconstante, y por lo tanto no se somete a las clasificaciones aristotélicas.

En el tercer capítulo (3.1.3) realizaremos una lectura del libro I del tratado *De vita solitaria*. A través de un análisis de cada una de sus partes, podremos comprobar que el autor busca construir una síntesis entre la vida activa y la vida contemplativa. A partir de los conceptos de *otium literarum* y *literatum negotium*, Petrarca intenta construir puentes entre una vida dedicada a las letras y el compromiso cívico. En esa misma línea, y siguiendo a Cicerón y Séneca, postula que los modos de vida son tendencias naturales. Pero al mismo tiempo, el tratado incluye oposiciones muy fuertes entre ambos polos, como son los retratos del *occupatus* y el *solitarius*, y la teoría de los grados de la virtud.

En el siguiente capítulo (3.1.4) nos demoraremos en los proyectos biográficos de Petrarca. Podremos observar su tendencia a las colecciones de vidas, de larga tradición durante la Edad Media. A través de un análisis de sus prólogos a los *De viris*, y de los *Rerum memorandarum libri*, reflexionaremos sobre la relación que establece el autor entre la historia y la biografía. Se destacará en esas descripciones la figura de Roberto de Anjou, personaje al que Petrarca dedica varios elogios y caracteriza como “rey filósofo”.

En el siguiente capítulo (3.1.5) nos concentraremos en los textos protagonizados por Gerardo Petrarca, hermano del autor y monje cartujo. Podremos comprobar que en la comparación con su hermano, Petrarca se ve a sí mismo como un seguidor de la vida activa. Ello nos permitirá acceder a

uno de los textos más célebres del autor, la *Subida al Monte Ventoso*, (Fam, IV, 1), a través del eje de los hermanos. Al igual que en *De vita solitaria*, en este texto se plantea un camino intermedio, esta vez bajo la conducción de la guía de san Agustín.

En el sexto capítulo (3.1.6) abordaremos el que seguramente es el texto más complejo del autor, el *Secretum*. Siguiendo a Dotti y a Fenzi, sostendremos que el texto no plantea un triunfo de Agustín, sino una síntesis entre las posturas de Francesco y Agustín. Esa síntesis se traduce en una perspectiva autobiográfica particular, llevada a cabo en las *Familiares*. A partir del análisis de la carta introductoria de la colección y de otras ya vistas, podremos observar que el autor pretende incorporar las hazañas de juventud ligadas a la vida activa en un relato mayor en el que son interpretadas alegóricamente como figuras de algún elemento trascendente.

3.1.1. Petrarca y la vida activa

La carrera literaria de Petrarca comienza, como se sabe, bajo el amparo de la familia Colonna, cuando en 1330 es nombrado "capellanus continuus comensalis" (Dotti, 2001, p. 115). Esos fueron años de estudio en la biblioteca papal de Aviñón y de viajes por Europa. Sus primeros intereses intelectuales no estaban relacionados con la poesía vulgar, sino con la cultura latina. Uno de sus más importantes trabajos fue la edición del *Ab urbe condita* de Tito Livio, texto en el que ya había trabajado Lovato dei Lovati y sobre el que trabajaría Lorenzo Valla ya en el siglo XV.¹⁴¹ Petrarca logra unir dos tradiciones diferentes del texto, al agregar la primera y la cuarta década a un manuscrito de alrededor de 1200 que contenía solo la tercera (Reynolds y Wilson, 1968, p. 130) El texto se difunde rápidamente en Italia. Ya en 1332 Roberto de Anjou encarga un códice de la cuarta Década, hecho realmente llamativo, puesto que la biblioteca de Nápoles, una de las más importantes de Europa, carecía completamente de textos clásicos. Había por supuesto textos de teología, de medicina y de leyes (Kelly, 2003, pp. 26-30).

En 1333 emprende un largo viaje por Europa. Primero conoce París, luego viaja a Gand y a Lieja, donde descubre el *pro Archia* de Cicerón. Luego conoce Aquisgrán y Colonia. Años más tarde, en 1345, descubre las *Cartas a Ático*, también de Cicerón, en Verona. Muchos años más tarde Petrarca escribirá una carta recordando esos descubrimientos, la *Sen. XVI, 1* a Luca Della Penna. Allí comenta que enviaba pedidos y dinero adonde supiera que había textos de Cicerón, no solo en Italia y Francia, sino también en Grecia, Inglaterra y Alemania. Así comenta el descubrimiento de Lieja:

141 Hay dos manuscritos que pertenecieron a Petrarca, el Par. Lat. 5690 y el Harleiano 2493 en el Museo Británico. Este último, autógrafo de Petrarca, fue el citado y corregido por Valla (Billanovich, 1951). Billanovich desarrolla la hipótesis de que Petrarca accede a un manuscrito proveniente de Chartres, a través de Landolfo Colonna, pero Reynolds y Wilson (1968, p. 130) propone otra explicación dado que la cuarta década ya circulaba entre los círculos humanistas de Padua a fines del siglo XIII.

Por lo tanto, animado en mi opinión por la autoridad de tantos hombres, si en algún viaje de los que hice con frecuencia por deseo de conocer y aprender cosas nuevas, veía por casualidad algunos monasterios antiguos, pronto me desviaba, volvía el camino hacia allí, siempre esperando encontrar algunos de los libros que con avidez estaba buscando. Y alrededor del año vigésimoquinto de mi edad, viajando apresuradamente por Bélgica y Suiza, cuando llegué a Lieja, me dijeron que se guardaba en esa ciudad una buena cantidad de libros. Me detuve y supliqué a mis compañeros que me esperen, y encontré allí dos oraciones de Cicerón, de las cuales una transcribí, y la otra la hice copiar por la mano de un amigo. Luego difundí ambas por Italia. Y para hacerte reír, te diré que en tan buena ciudad, pero bárbara, fue muy difícil encontrar tinta y la poca que encontramos era amarilla como el azafrán.¹⁴²

El pasaje tiene similitudes con otros textos de humanistas, como Boccaccio en Montecassino y Bracciolini en Constanza. Hay muchos elementos relacionados con la idea de Edad Media y la autopercepción humanista como aquel que rescata algo valioso de las manos de los ignorantes que desconocen su valor.

Es probable que Petrarca se hiciera conocido en esos años como el erudito que descubrió el *pro Archia* y reconstruyó a Tito Livio. Es decir que su carrera comienza de forma muy similar a la de los humanistas del siglo XV, cuya preocupación máxima era la reconstrucción del mundo antiguo.

En 1341 consigue hacerse coronar como poeta laureado en Roma, con un previo examen realizado por el rey Roberto de Anjou en Nápoles. Sin embargo, Petrarca no era conocido como poeta. Su poema *Africa* estaba aún en proceso de redacción. Aun así, le lee algunos pasajes al rey en el marco del examen. El discurso que da en Roma, conocido como *Collatio Laureationis*, da cuenta de que uno de sus objetivos era mostrar su erudición. En pocas páginas cita las *Tusculanas*, el *De inventione* y el *pro Archia* de Cicerón; a Varrón, Virgilio, Juvenal, Lucano, Estacio, Lactancio, Macrobio, Ovidio, Horacio, Claudiano y Persio. En el documento que le entregan a Petrarca, es decir el *Privilegium*, se lo define como "poeta et historicus" y se menciona su conocimiento de los antiguos: "Luego de haber comprendido y revisado diligentemente los libros antiguos".¹⁴³ Es decir que Petrarca es laureado como poeta por un poema que en realidad nadie leyó, pero además es reconocido como especialista en los antiguos, cuestión que sí está largamente acreditada.

Ahora, Petrarca entiende esta coronación como un acontecimiento que pertenece a la vida activa, a la búsqueda de gloria y fama. Es por eso que en la *Carta a la posteridad* se arrepiente de ello: "Hoy no apruebo su opinión (de Roberto), ni la mía, ni la de todos los que pensaban de esa manera (...)

142 Quo dicto magis, ac magis in sententia tanto a stipulatore firmatus, si quando visendi desiderio, quod tunc sepe faciebam, in longinqua proficiscerer, visis forte eminus Monasteriis veteribus, divertebam illico. Et quid scimus, inquam, an hic aliquid eorum sit que cupio? Circa quintum et vicesimum annum inter Belgas Helvetiosque festinans, cum Leodium pervenissem, audito quod esset ibi bona copia librorum, substiti comitesque detinui, donec unam Ciceronis orationem manu amici, alteram mea manu scripsi, quam postea per Italiam effudi. Et ut rideas, in tam bona civitate barbarica atramenti aliquid, et id croco simillimum reperire magnus labor fuit (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

143 post veterum volumina diligenti primum indagine cognita et relecta" (Petrarca, 2012, p. 108)

Esa coronación no me dio más sabiduría, pero sí mucha envidia hacia mi persona" (Petrarca, 2011c, p. 499).¹⁴⁴

Pero no solamente la ceremonia fue un acontecimiento político, sino que la idea de poesía que Petrarca defiende en el texto de la *Collatio* recupera una concepción política de la poesía épica, ligada a la glorificación de personajes históricos. La poesía otorga la inmortalidad del nombre tanto a Césares como a los mismos poetas que la escriben. Por eso supone que los romanos honraban con el laurel tanto a los poetas como a los Césares.¹⁴⁵ El laurel simboliza tanto la importancia que los romanos le otorgaban a los poetas, como la deuda que los poetas tenían con los poderosos.

El texto de la *Collatio* comienza con una cita de Virgilio: "Sed me Parnasi deserta per ardua dulcis raptat amor" (*Georg*, III, 291-292) [Pero un dulce amor me arrastra por las arduas soledades del Parnaso]. La cita se utilizará como *leitmotiv* de todo el texto. En primer lugar, Petrarca resalta la dificultad del poeta que depende de la inspiración divina. A través del *pro Archia* de Cicerón, se menciona el *spiritus divinus* que inspira al poeta. En este punto se destaca la diferencia entre el poeta y aquellos que se dedican a la *scolastica disciplina*, que en vano se aplican a escribir versos. El segundo punto es la fortuna que se precisa para dedicarse a la poesía. En este caso se citan las *Sátiras* de Juvenal, quien destaca que si a Virgilio le hubieran quitado los esclavos y la casa no podría haber escrito poesía. En tercer lugar, elogia el período de César Augusto durante el cual brillaron poetas como Virgilio, Vario, Ovidio y Horacio. Nuevamente a través de Juvenal, se lamenta de una época que no valora el ingenio. Es decir que en cuanto a las dificultades se mencionan tres aspectos que no dependen de la voluntad del poeta: la inspiración divina, la fortuna y la época en la que le tocó vivir.

En la segunda parte se concentra en tres aspectos que busca el poeta: el honor público (*honor rei publice*), la dignidad de la gloria personal (*decor proprie glorie*) y el incentivo a los otros a actuar bien (*calcar aliene industrie*). Sobre el primer punto, da cuenta del honor de la coronación y comenta que había sido invitado por la Universidad de París a recibir el mismo galardón que le ofrecía Roma. Pero venció el amor a la patria. El evento de la coronación será para honor del poeta, pero también para Roma y para toda Italia. Sobre el segundo aspecto que trata sobre la gloria personal, Petrarca afirma que, aunque los filósofos la desprecian, ninguno se atreve a condenarla completamente. Incluso los mismos filósofos firman sus libros por la ambición de gloria. El pasaje es sumamente interesante, porque en el *Secretum* Agustín le reprochará a Francesco un desmedido deseo de gloria. Pero, como podremos observar, sobre

144 Hodie et ipsius et meum et omnium idem sentientium iudicium non probo (...) Hec michi laurea scientie nichil, plurimum vero quesivit invidie. (Petrarca, 2011c, p. 498)

145 Petrarca cita, tanto en la *Collatio* como en una apostilla al Virgilio ambrosiano, los versos de la *Aquileida*, en donde el poeta romano afirma que el laurel se utiliza para coronar poetas y Césares. Es posible que Petrarca tomara de una fuente hoy desconocida el dato de la coronación de Estacio, pero no puede obviar que los romanos utilizaban el laurel para premiar a cualquier vencedor, incluidos los atletas, porque esa información podía encontrarla fácilmente en el libro V de la *Eneida*. Se puede pensar que evita deliberadamente este uso del laurel para construir el mito de que los romanos valoraban de igual manera y con exclusividad a poetas y Césares. En la apostilla nro. 358, Petrarca escribe la cita de Estacio para cuestionar a Servio, que en su comentario a *Buc*, VIII, 12-13, plantea que los Césares eran coronados con el laurel, mientras que los poetas con la hiedra. Fenzi (2011) supone que el frontispicio del famoso códice fue realizado por Simone Martini luego de la coronación capitolina y por ello Virgilio aparece coronado con el laurel en la imagen, cuando Petrarca no podía saber si el mantuano había recibido ese honor.

el final Agustín acepta que no puede exigirle que viva sin gloria. En el tercer punto, el autor se ofrece como guía para los demás. Hasta aquí, luego de las tres dificultades mencionadas, se plantean tres objetivos que ayudan a superarlas.

A continuación, Petrarca trata dos temas: las características de la profesión de poeta y las condiciones para solocitar el premio. En el primer punto se demora en los significados alegóricos de la poesía. Para ello recurre a las autoridades de Lactancio y Macrobio. De este último recoge una explicación alegórica de *La Ilíada* (I, 423-425), según la cual cuando Homero afirma que Zeus se fue a visitar a los etíopes quiere decir que los planetas toman su alimento del agua (*In Somn Scipio*, II, 10, 11). En el pasaje Macrobio llama a Homero "divinarum omnium inventionum fons et origo" (fuente y origen de todas las figuraciones divinas). La unión de este ejemplo pagano con la autoridad cristiana de Lactancio forman uno de los ejes de la defensa de la poesía como vehículo de un conocimiento divino que se transmite *sub velamine figmentorum*, es decir bajo el velo de la ficción. A continuación Petrarca explica que hay tres tipos de significado de la poesía: físico, moral e histórico.

Sobre la justificación del premio, recurre al argumento de la inmortalidad del nombre. Allí cita a Ovidio, Estacio, Virgilio y Lucano para referir cómo el recuerdo del libro sobrevive al poeta. De esta manera Petrarca compara la trascendencia histórica de la escritura con las hazañas bélicas: "En efecto, muchos que en vida obruvieron la gloria, fueron hombres memorables, tanto por los escritos como por las acciones bélicas".¹⁴⁶ Sin embargo, muchos de ellos cayeron en el olvido por no contar con un poeta.

Dedica los siguientes pasajes a describir la costumbre de premiar a los poetas con la corona de laurel. Hay dos formas de conseguir la gloria: a través del cuerpo o del alma. Mientras que los Césares buscan la gloria del cuerpo, los poetas aspiran a la gloria del alma. Por eso, se utiliza el mismo premio para ambos. El laurel preserva de la corrupción del tiempo y hace realidad los sueños. Conserva su color verde con el tiempo y por eso simboliza la inmortalidad del nombre. Por otro lado, el árbol del laurel nunca es dañado por los rayos. Todas estas características hacen que el laurel represente a la poesía perfectamente.

Se comprende entonces por qué Petrarca consideraba que su actividad literaria estaba mucho más cerca del *negotium* que del *otium*. Por supuesto, la función epidíctica de la poesía era una forma de promocionar el interés de los poderosos por las letras, que podían encontrar allí no solo ejemplos virtuosos, sino también propaganda política. Otro de los aspectos interesantes del texto es el canon poético que construye. Todos los autores que se mencionan son poetas latinos del período clásico y no hay ninguna alusión ni a la poesía vulgar ni a la temática amorosa.

Por esos años, Petrarca no tenía oportunidad de manifestar sus opiniones políticas públicamente. Solo a partir del apoyo a la revuelta de Cola de Rienzo en 1347, logra romper con la familia Colonna en la búsqueda de libertad intelectual. Ugo Dotti (2001) señala la importancia de ese apoyo de la siguiente manera: "E sarà soltanto dopo il 1347, dopo cioè l'impresa romana di Cola, che,

146 Et profecto multi fuerunt in vita gloriosi et memorabiles viri, tam in scripturis quam in re bellica (Petrarca, 2012, p. 52)

con un coraggio che dovrebbe essergli meglio riconosciuto, rompendo in certo modo con la Curia e con la famiglia che l'aveva sino ad allora protetto, egli salterà il suo Rubicone" (p. 128). La alusión al coraje poco reconocido es relevante puesto que la imagen que quedará para la posteridad es la de un Petrarca acomodado a los poderes de turno. Pero en este caso arriesgó mucho al hacer pública su simpatía por Cola. Dotti recoge de las cartas de Petrarca a Cola no solamente un ardiente apoyo, sino también una reivindicación de la violencia contra los traidores a la patria: "Toda severidad es piadosa, y toda misericordia es inhumana".¹⁴⁷ En esa misma carta, la *Var.* 48, Petrarca cuestiona los títulos nobiliarios y compara a Cola con Bruto. Además de las cartas, escribe una égloga en honor del tribuno, la quinta, titulada *Pietas pastoralis*. La empresa de Cola dura algunos años hasta que es derrotado y decapitado en 1354. Pero antes de eso, en 1352, Cola es arrestado y conducido a Aviñón para ser juzgado. En ese marco, Petrarca escribe una carta, la *Fam.* XIII, 6, condenando la tibieza del tribuno, que dejó escapar a sus enemigos en septiembre de 1347, cuando libera a varios miembros de las familias Colonna y Orsini:

Sí, lo confieso: él es digno de cualquier suplicio, porque aquello que quiere no lo quiere con la tenacidad necesaria que requieren las circunstancias. De tal manera que, después de empeñarse en defender la libertad, liberó a los enemigos armados, dejando escapar una oportunidad que la fortuna nunca le otorgó a ningún gobernante ¡Oh, sombra terrible que a menudo cae para ofuscar la vista de los mortales, sobre todo cuando llevan a cabo grandes cosas! Ciertamente, decidió servirse solamente del segundo de sus títulos, y no del que hubiera sido necesario para sanar los males del Estado (él quería que lo llamaran severo y clemente). Si quería usar solamente la clemencia para confrontar a los parricidas de la patria y dejarlos con vida, tendría que haberlos despojado de todos los instrumentos para dañar, y sobre todo, desarmarlos de sus más importantes defensas, de manera de que no fueran enemigos sino ciudadanos de Roma, o por lo menos transformarlos de enemigos temibles a débiles.¹⁴⁸

El apoyo a Cola di Rienzo y el estallido de la peste en 1348 alejaron a Petrarca de la curia. De a poco maduraba el proyecto de vivir definitivamente en Italia. Dotti (2001, p. 160) considera que en esos años comienza una nueva etapa en la vida de Petrarca, signada por una nueva forma de vincularse con los poderosos, no ya como súbdito sino desde una posición más favorable. Su relación más importante será con el cardenal Giovanni Visconti, señor de Milán, pero también encontrará amigos en Andrea Dandolo, dux de Venecia y más adelante con Francesco da Carrara, señor de Padua. Realizó viajes diplomáticos para algunos de ellos. En 1356 viaja a Praga en misión diplomática a visitar al emperador

147 *omnis severitas pia, misericordia omnis inhumana est* (citado en Dotti, 2001, p. 143)

148 *Est quidem, fateor, omni supplicio dignus quia quod voluit non adeo perseveranter voluit ut debuit et ut rerum status necessitasque poscebant; sed libertatis patrocinium professus, libertatis hostes, cum opprimere simul omnes posset, quam facultatem nulli unquam imperatori fortuna concesserat, dimisit armatos. O diram tetramque caliginem, sepe in mediis maximarum rerum conatibus mortalium se luminibus ingerentem! nempe si alteram tantum cognominis sui partem, et non illam que morbo reipublice necessaria erat — dici enim se Severum Clementemque volebat —, si ergo clementiam solam in publicos parricidas exercere decreverat, poterat eos nocendi instrumentis omnibus excussos precipueque superbis artibus exarmatos, vite relinquere, atque ita urbi romane vel de hostibus cives vel de timendis hostibus contemnendos facere* (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

Carlos IV, que lo retendrá tres meses y lo nombrará conde palatino (Dotti, 2004, pp. 313-317; Fenzi, 2016, p. 273). A pesar de su alejamiento de la curia, sostuvo el vínculo con todos los papas. De Clemente VI (1342-52) recibe en 1342 la canonjía de la catedral de Pisa y en el 46 de Parma. Inocencio VI (1352-62), a pesar de que no tenía una buena relación con Petrarca, le ofreció un cargo de secretario apostólico que fue rechazado. Urbano V (1362-70) fue el más querido por Petrarca, ya que fue el único que intentó seriamente retornar a Roma (Fenzi, 2016, p. 261).

Petrarca mantenía relaciones con todos los poderosos y cumplía el rol de consejero. Como se verá más adelante, Roberto de Anjou ocupa un lugar importante en los *Rerum memorandarum libri*, en donde aparece como un rey filósofo. La preocupación por la educación de los príncipes o *institutio principis* es una constante en su carrera. Hay dos cartas en las que el autor desarrolla sus ideas respecto del tema, la *Fam.* XII, 2 a Niccolò Acciaiuoli de 1352 y la *Sen.* XIV, 1 a Francesco da Carrara de 1373. La primera pretende exhortar a Acciaiuoli para que aconseje bien al futuro rey de Nápoles, Luigi di Taranto. La carta tiene una extraordinaria difusión y se transforma en una especie de tratado sobre la educación de los príncipes.¹⁴⁹ Su contenido es sumamente convencional: el futuro rey debe saber que ser amado es mejor que ser temido, que es mejor evitar el lujo, que debe castigar a sus enemigos cuando es necesario, que debe seguir una conducta ejemplar y a la vez imitar los grandes ejemplos. Sobre este último punto, Petrarca menciona a Roberto de Anjou como ejemplo a seguir. La segunda, más extensa, tiene una diferencia importante con aquella: está dirigida a un príncipe que ya gobernó muchos años. Por eso el autor aclara que muchos de los principios que describirá, Francesco ya los conoce y los puso en práctica.

Pero sin duda el texto más interesante, y a la vez menos conocido, sobre la vida activa es la *Fam.* III, 12 a Marco Genovés. Podremos ver que tiene algunos puntos de contacto con la carta de Salutati que hemos comentado en la primera parte de esta tesis. Desde un principio Petrarca afirma que Marco le ha comentado su deseo de abandonar la vida civil y dedicarse a Dios por completo. El autor le recomienda perseverar en la vida civil, ya que no hay contradicción entre ambos deseos. Algunos hombres ilustres escaparon a las tormentas de la vida civil y arribaron a las puertas de los monasterios. Otros echaron sus anclas lejos de esas puertas y lograron ser felices igual. Petrarca le pide a Marco que no se desespere si cree que la *cura civium*, que le demanda todo su tiempo, se opone a la gracia divina. Para argumentar a favor de la vida activa, cita el pasaje del *Somnium Scipionis* en el que Cicerón reserva

149 Dotti (2004, p. 245) señala que Barbato da Sulmona le añadió un comentario de su autoría y se la dedicó a Pietro Piccolo da Monteforte. Posteriormente fue traducida al italiano (Brambilla, 2019).

un lugar en el cielo para los estadistas.¹⁵⁰ Luego menciona la teoría de los grados de la virtud, por lo que es evidente que tiene en cuenta a Macrobio, aunque esta vez solo mencione a Plotino:

Ninguna edad es rechazada, sin embargo, como ya he dicho. Nadie que participe en una actividad honorable puede ser excluido de este camino. También se ha establecido, según la opinión de Plotino, que uno alcanza la felicidad y se limpia no sólo por las virtudes purgatorias sino también por las políticas. Para hablar de un ejemplo cristiano, no se debe despreciar la inquietud activa de Marta, aunque la contemplación de María pueda ser superior.¹⁵¹

La carta finaliza con una exhortación a la virtud y con la frase sobre la vida de los filósofos como preparación para la muerte. Evidentemente no ocupa un lugar importante en la obra del autor, pero demuestra el interés de Petrarca por realizar una defensa de la vida activa.

3.1.2. *El De otio religioso y el antiaristotelismo*

El punto de vista de Petrarca respecto al problema en cuestión adquiere una forma muy diferente en cada una de sus obras. Debido a que el autor pretende hacer un cambio léxico y reemplazar los términos medievales *vita activa* y *vita contemplativa* con los más clásicos *otium* y *negotium*, son pocas las referencias explícitas a esos conceptos. La referencia más importante al problema se encuentra en el *De otio religioso*:

¿Quién no conoce aquellas tres vías por las que avanza todo el género humano: la del placer, la vida civil y la contemplativa? Las recuerda Aristóteles en la *Ética* de forma explícita, y muchos poetas bajo la cobertura de una nube fabulosa, como en el litigio de las tres diosas, para cuyo examen se eligió a un juez no ignorante, pero sí corruptible, que antepuso a Venus y la vida de placeres a los otros dos. Así hacen todos aquellos que, por la estupidez de los sentidos o por las pasiones del alma, se inclinan a elegir una vida bestial. En todas estas formas de vida, sin embargo, y en otras tampoco, es rara o inexistente la mención de Dios. Así cuando unos

150 El pasaje es sumamente importante por lo que lo transcribimos aquí: “Omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur” [Para todos los que hayan conservado, auxiliado, incrementado la patria, hay cierto lugar determinado en el cielo, donde los bienaventurados gozan de una vida eterna; en efecto, para aquel dios principal, que gobierna todo el mundo, nada que ocurra en la Tierra es más grato, ciertamente, que las asociaciones y reuniones de hombres agrupados por el derecho, que se llaman ciudades] (Cicerón, 2006, p. 253) La importancia del pasaje se debe a que Macrobio interpreta la frase “quod quidem in terris fiat” en clave espiritual, en línea con su perspectiva neoplatónica. Sobre este aspecto ver Lewis (1997, p. 58).

151 quamvis nulla etas repulsa, nullum, ut dixi, genus hominum eorum qui in aliqua honesta exercitatione versantur, ab hoc tramite sit exclusum, constetque, iuxta Plotini sententiam, non “purgatoriis” modo “purgatique” iam “animi”, sed “politicis” quoque “virtutibus” beatum fieri. Ut enim aliquid more nostrorum loquar, actiosa Marthe sollicitudo non spernitur, quamvis sublimior contemplatio sit Marie (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

buscan los placeres, otros otras cosas, y los que más alto suben, las virtudes, allí la especulación filosófica, como si hubiese llegado a un término, se detiene.¹⁵²

Ninguno de esos modos de vida se relaciona con Dios. El término que utiliza para referirse a esos modos de vida es *secta*, que claramente refiere a las escuelas filosóficas de la Antigüedad, es decir estoicos, epicúreos y peripatéticos. En primer lugar, recordemos que las características generales del texto condicionan fuertemente lo que se dice. Petrarca le dedica el *De otio* a su hermano Gerardo, quien había elegido la vida de monje al ingresar en la cartuja de Montrieux. Hemos mencionado una situación similar cuando nos referimos al *De saeculo et religione* de Salutati, dedicado también a un monje. Con todo, es posible interpretar el pasaje de dos maneras. Por un lado, se trata de un cuestionamiento a los paganos y a Aristóteles en particular, cuestión que reaparece en el *De ignorantia*. Pero por otro lado, se sugiere la idea de que ninguna elección sobre el modo de vida condiciona la búsqueda de trascendencia. Esta segunda interpretación explica el uso de *otium religiosum* para referirse a esa búsqueda. Si *vita activa* y *vita contemplativa* refieren a modos de vida, el *otium religiosum* es una disposición interna que requiere de la liberación de las pasiones.¹⁵³

En línea con algunas investigaciones recientes (Lee, 2012; Borelli, 2019) consideramos que el tratado no es una defensa de la vida monástica, sino la postulación de una liberación interna inspirada en Agustín y Séneca.

Si hay para Petrarca grandes diferencias entre la parejas *otium/negotium* y *vita activa/vita contemplativa* es porque el autor quiere hacer ostensible su rechazo por el aristotelismo escolástico medieval. Será necesario para enriquecer el análisis recorrer brevemente los puntos más sobresalientes de la invectiva *De ignorantia*, en la que el autor aborda este tema.

Recordemos que una de las principales críticas de Petrarca a Aristóteles está relacionada con la elocuencia. Si bien Aristóteles muestra qué es la virtud, su estilo no inspira al lector:

152 Quis preterea non novit illas tres quibus humanum omne genus graditur vias, voluptuosam, civilem, contemplativam, quarum et Aristoteles in Ethicis aperte et multi poetarum sub fabulose nubis involucro meminerunt, in illo scilicet trium litigio dearum, cuius ad examen non ignarus sed corruptibilis arbiter eligitur, qui Venerem venereamque vitam duabus reliquis anteferet, quod omnes faciunt qui ad electionem bestialis vite vel hebetudine sensuum vel animi passionibus inclinantur? In omnibus tamen his sectis, et sique sunt alie, nulla quidem apud illos aut perrara Dei mentio est, sed cum ad voluptatem alii, alii ad aliud, et qui altius assurgunt ad virtutem venerint, gressum ibi philosophica figit inquisitio et velut aprehenso termino conquiescit (Petrarca, 2003, p. 228)

153 Aunque Petrarca no utilice sistemáticamente los conceptos de vida activa y vida contemplativa, estos aparecen también en *De vita solitaria* II, a través de los ejemplos de Marta y María: "At nil tale fecit Martha soror, dicat aliquis, et tamen sancta est. Non infitior id quidem, sed certe multo sanctior Maria que id fecit. Iure igitur, ab illo summo et infallibili rerum extimatore, de optime partis electione laudata est, ut si verum est quod doctorum hominum habet assertio, sub duarum sororum integumento preter historie veritatem duplicis etiam vite misterium contineri, nullus dubio relinquatur locus, quin contemplativa solite actuoseque vite et Cristi iudicio prelata sit, et electione presertim Cristi fidelium preferenda" (*De vita solitaria*, p. 504) [Alguno dirá que su hermana Marta no hace nada similar. Sin embargo es santa, no lo niego. Pero es cierto que es mucho más santa María, que lleva una vida así. Con buen juicio fue elogiada por aquel sumo e infalible juez, por haber elegido la mejor parte. Y si es cierto lo que afirman los doctos, es decir que bajo el velo de la ficción se encuentra una verdad histórica, se oculta el misterio de las dos formas de vida. No hay duda alguna que la vida contemplativa es preferible sobre la vida activa y así lo confirma el juicio de Cristo. Se debe preferir esa elección sobre todo para los fieles a Cristo.]

He leído, si no me equivoco, todos los tratados morales de Aristóteles, he oído explicar algunos de ellos y, antes de que se me revelara mi tremenda ignorancia, algo creía haber entendido; gracias a esas obras me he vuelto más sabio, quizá, pero no mejor, como debía. En alguna ocasión he manifestado el profundo pesar que siento de que no se traduzca en hechos lo que el filósofo declara en el prólogo al libro I de su *Ética*, es decir que la finalidad de esa disciplina no es impartir conocimientos, sino hacernos mejores. Porque yo le veo definir y clasificar con talento la virtud y tratar con brillantez sus propiedades y las del vicio, y, después de estudiar todo eso, sé un poco más de lo que sabía antes, pero en nada han cambiado mi espíritu, mi voluntad, o yo mismo.

No es lo mismo saber que amar, ni entender equivale a querer. Él nos enseña qué es la virtud, no lo niego; pero su lectura no proporciona (si no es en dosis pequeñísimas) los estímulos e incentivos necesarios para inflamar el espíritu e impulsarlo a amar la virtud y odiar el vicio. Tales estímulos se pueden hallar en nuestros escritores, especialmente en Cicerón, en Séneca y (tal vez esto los sorprenda) en el propio Horacio, cuyo áspero estilo encierra pensamientos muy sabrosos (Petarca, 1978b, p. 198).¹⁵⁴

Pero la disputa no está relacionada solamente con una cuestión de estilo. Como veremos más adelante, sobre el final del *Secretum* y de la *Subida al Monte Ventoso* se retoma el rechazo por un tipo de conocimiento de la naturaleza que hoy llamaríamos científico, y que tiende a las clasificaciones.¹⁵⁵

154 Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audiui, et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid uisus eram, doctiorque his forsitan nonnunquam, sed non, qua decuit, melior factus ad me redii. Et sepe mecum et quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo Ethicorum philosophus idem ipse prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus. Video nempe uirtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu uitio, seu uirtuti. Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, uoluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud uelle. Docet ille, non infitior, quid est uirtus; at stimulus ac uerborum faces, quibus ad amorem uirtutis uitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa uel non habet, uel paucissimos habet. Quos qui querit, apud nostros, precipue Ciceronem atque Anneum, inueniet, et, quod quis mirabitur, apud Flaccum, poetam quidem stilo hispidum, sed sententiis periocundum. (Petarca, 2008, p. 314)

155 El extenso pasaje en el que se enumeran una serie de saberes inútiles es lo suficientemente ilustrativo como para comprender esta faceta del antiaristotelismo: “Sunt enim litere multis instrumenta dementie, cunctis fere superbie, nisi, quod rarum, in aliquam bonam et bene institutam animam inciderint. Multa ille igitur de beluis deque auibus ac piscibus: quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, quot polipus spiris naufragum liget, ut aversi cocunt elephantes biennioque uterum tument, ut docile vivaxque animal et humano proximum ingenio et ad secundi tertiique finem seculi vivendo perueniens; ut phenix aromatico igne consumitur ustusque renascitur; ut echinus quouis actam impetu proram frenat, cum fluctibus erutus nil possit; ut venator speculo tigrem ludit, Arimaspos griphen ferro impetit, cete tergo nautam fallunt; ut informis urse partus, mule rarus, vipere unicus isque infelix, ut ceci talpe, surde apes, ut postremo superiorem mandibulam omnium solus animantium cocodrillus movet.

Que quidem vel magna ex parte falsa sunt – quod in multis horum similibus, ubi in nostrum orbem delata sunt, patuit – vel certe ipsis auctoribus incomperta, sed propter absentiam vel credita promptius vel ficta licentius; que denique, quamvis vera essent, nichil penitus ad beatam vitam. Nam quid, oro, naturas beluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quod nati sumus, unde et quo pergimus, vel nescire vel spernere? (Petarca, 2008, p. 238) [Pues las letras son para muchos una fuente de locura, y de orgullo para casi todos, a no ser que por ventura penetren -y ello es raro- en un alma buena y bien preparada. Nuestro hombre sabe muchísimo de fieras, de aves y de peces: cuántas crines tiene el león en la cabeza, cuántas plumas el gavilán en la cola y cuántos anillos forma el pulpo para sujetar al naufrago; sabe también que los elefantes se aparean por la espalda, que su gestación dura dos años, que son animales dóciles, vivaces y de una inteligencia casi humana y que llegan a vivir dos o tres siglos; que el fénix se consume en un fuego aromático y renace de sus cenizas; que el erizo puede detener un barco, sea cual fuere su velocidad, pero que su fuerza desaparece si se le saca del agua; que el cazador puede burlar al tigre con un espejo; que los arimaspos acosan con sus armas a los grifos; que las ballenas engañan a los navegantes con su espalda; que el parto de la osa es deforme; el de la mula, infrecuente; y el de la víbora, uno solo y desdichado; que los topos son ciegos; y las abejas, sordas; y en fin, que el cocodrilo es el único animal capaz de mover la mandíbula superior. Estas noticias son, por supuesto, falsas en su mayor parte, como se ha demostrado en muchos casos, al traer tales animales a nuestras tierras; y, con frecuencia, se trata de hechos mal conocidos por los mismos autores que los refieren, pero que, por su exotismo, eran creídos- y hasta inventados- sin dificultad; y, además, aunque todo ello fuera cierto, de nada serviría para una vida feliz. Porque dime, ¿de qué nos sirve conocer la naturaleza de fieras, aves, peces y serpientes e ignorar o menospreciar, en cambio, la naturaleza del hombre, sin preguntarnos para qué hemos nacido ni de dónde venimos ni

Petrarca opone ese tipo de conocimiento al conocimiento del hombre. Para Garin (1994, p. 24) este es el comienzo de una reforma del saber que va a plantear una nueva forma de considerar la verdad, como puntos de vista siempre parciales y limitados. Y es cierto que una de las críticas más reiteradas de Petrarca a los aristotélicos apunta a su dogmatismo. Petrarca recoge la crítica de Cicerón a los pitagóricos del *De natura deorum* y la hace propia. Así como aquellos afirmaban *ipse dixit* ("Él lo dijo") como garantía de verdad, estos se refugian en Aristóteles como única fuente de verdad, llamándolo "el filósofo". Frente a ese dogmatismo, Petrarca toma de Cicerón una postura ecléctica según la cual pueden aceptarse algunas verdades de una escuela y otras de otra.¹⁵⁶ También es cierto que, tal como veremos en el *Secretum*, este rechazo puede ser visto como condena a la *curiositas* humana y a la *vana scientia*, de larga tradición durante la Edad Media. Pero el antiaristotelismo del *De otio* también contiene elementos antihumanistas. Sobre el final del texto, el autor se extiende en críticas a la elocuencia, acompañadas de un elogio de la *simplicitas* bíblica, y de una crítica a la soberbia de los filósofos que creen en la omnipotencia de la virtud:

¿Qué podría decir de la virtud? Ellos (los filósofos) dicen que es el fundamento de la felicidad, y no se equivocan ya que reconocen al arquitecto y fin de este fundamento. Ellos atribuyen la continencia, y las otras virtudes, dones de Dios, al empeño humano, y pretenden que algo se convierta en hábito por la repetición frecuente de las acciones, como si el hombre tuviera el poder de realizar un solo acto de virtud, o la elección misma, sin la ayuda de Dios. Y, sin embargo, ellos no dicen nada de eso, porque, como ya dije, es raro que mencionen a Dios. Da vergüenza y mueve a la compasión la soberbia humana. ¿Y qué podría decir sino que merece ser azotada por los flagelos de una incontinencia violenta? ¿Así cualquiera puede, sin dificultad, y por voluntad propia, volverse casto, justo, santo e inocente?¹⁵⁷

La mención al hábito claramente reenvía a Aristóteles. El aristotelismo no solamente erra el camino porque clasifica virtudes y no enseña a amarlas; sino porque tiene una concepción equivocada del hombre y de la virtud misma. Se equivoca si cree que el hombre puede ser feliz sin Dios. Se equivoca si cree que puede conocer al hombre como conoce la naturaleza.

adónde vamos? (Petrarca, 1978, pp. 167-168)

156 Petrarca lo sostiene de forma explícita en la célebre epístola sobre las ruinas de Roma (Fam, VI, 2): "non etenim sectas amo, sed verum. Itaque nunc peripateticus, nunc stoicus sum, interdum achademicus" [No amo las sectas, sino la verdad. A veces soy peripatético, otras estoico, y otras académico]

157 Quid dicam de virtute, quam fundamentum volunt esse felicitatis, nec falluntur, dummodo fundamenti huius architectum et culmen agnoscerent? Nempe continentiam virtutesque alias, Dei munus, humano studio tribuunt et ex frequentatis actibus abitum fieri volunt, quasi vel unus virtutis actus vel electio ipsa sine Dei auxilio sit in potestate hominis; atqui nulla apud eos auxilii huius, quippe apud quos, ut dixi, ipsius Dei rara mentio. Pudet ac miseret humane superbie; et quid dicam nisi dignam que flagellis violente incontinentie plecteretur? Ita ne igitur quisquis volet nullo negotio per se ipsum castus et iustus et sanctus et innocens fieri potest? (Petrarca, 2003, p. 238) El tema de la relación entre la gracia divina y la voluntad humana aparece explícitamente en el *De otio*: "Ad illum unum, qui solus potens est succurrere in hoc intestino et domestico prelio, clamandum est; ille suppliciter exorandus ut nos liberet de corpore mortis huius, unde meritum hominis non liberat, sed gratia Dei solius, cui nichil, ne dicam impossibile, sed ne difficile quidem est (Petrarca, 2003, pp. 170-172) [Hay que pedirle solo a Él, el único que tiene poder para ayudarnos en esta batalla interna y cotidiana, suplicando con insistencia, para que nos libere de esta muerte que es el cuerpo, de la cual no libera el mérito humano, sino la gracia de Dios, sin la cual nada es, no diría imposible, sino ni siquiera difícil.]

Sea como fuere, lo que nos interesa en este caso es pensar cómo impacta este punto de vista en la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa. Parece bastante claro que al adjudicar esos conceptos a Aristóteles, Petrarca no solamente los vinculaba con una tradición pagana que había que rechazar, sino que también se los ubicaba dentro de un marco conceptual que tendía a clasificar los objetos de manera dogmática. Si además consideramos que los conceptos están ausentes en los textos más importantes, como son el *Secretum* y el *Ventoso*, podremos concluir que para Petrarca tienen el mismo valor que las explicaciones sobre las virtudes en la *Ética*, es decir que no necesariamente se corresponden con la realidad.

En ese sentido, la valoración de un conocimiento ecléctico responde a la concepción de un sujeto dispuesto a aceptar que algunas verdades pueden ser parciales y estar sometidas a los cambios, frente a la idea de constancia y coherencia que proponía el estoicismo. Esa aceptación de diferentes tesis implica una apertura del sujeto, que ya no puede pensarse como unidad. Es decir que, o bien hay libertad para cambiar de opinión y para aceptar la ambigüedad o bien hay constancia y aceptación de la autoridad.

Hay una relación directa entre la crítica al estoicismo y al aristotelismo y la tendencia a pensar al sujeto como algo abierto a las distintas posibilidades. Esto que se sugiere en Petrarca es mucho más claro en Montaigne. Recordemos que, como afirmamos en la introducción de esta tesis, este autor también rechaza la división entre vida activa y vida contemplativa. Ugo Dotti (1992) ha señalado insistentemente las similitudes entre ambos autores. En ambos se desarrolla el proceso humanista de autoeducación, que conduce a un espíritu crítico. En ambos el intento por liberarse de los prejuicios se traduce en una conciencia de la subjetividad, que se piensa como algo móvil y contradictorio. Ambos oponen lo concreto de la inquietud humana a la abstracción del saber metafísico. Pero ese antidogmatismo tiene su precio, ya que no permite establecer verdades estables, y por lo tanto el riesgo es caer en una posición escéptica. Y en efecto, es conocida la postura de Montaigne en la "Apología de Raimundo Sabund", texto en el que recurre al pirronismo para exponer sus críticas a la soberbia del saber humano.

En "De la inconstancia de nuestras acciones" (*Ensayos* II,1) Montaigne afirma que no puede decir nada seguro de sí mismo porque en él se hallan todas las contradicciones: "Nada puedo decir de mí de forma entera, sencilla y sólida sin confusión ni mezcla" (Montaigne, 1984, p. 10).¹⁵⁸ Estamos hechos de pedazos que adquieren autonomía y por lo tanto, como afirma más adelante: "Hay tanta diferencia entre nosotros y nosotros mismos como entre nosotros y el otro" (Montaigne, 1984, p. 12).¹⁵⁹ Podremos ver más adelante expresiones muy similares en el *Ventoso* y el *Secretum*. Sin embargo, no suele conectarse a Petrarca con esa línea de pensamiento. Richard Popkin (2003) y sus continuadores se han concentrado en la recepción de Sexto Empírico y en la difusión del escepticismo en el contexto de la

158 Je n'ai rien à dire de moi, entièrement, simplement et solidement, sans confusion et sans mélange (Montaigne, 1965, p. 20)

159 Et se trouve autant de différence de nous à nous-mêmes, que de nous à autrui (Montaigne, 1965, p. 22)

Reforma. En pocas ocasiones se ha vinculado esa tradición con Petrarca, quizás porque vivió antes de los grandes descubrimientos de la tradición escéptica griega.¹⁶⁰ Sin embargo, el autor conoce algunos de esos debates a través de la obra de Cicerón, en particular aquellos textos en los que destaca que no es posible conocer la verdad, sino que a lo sumo se puede tener acceso a lo probable.¹⁶¹ Cicerón plantea que el mejor método de indagación es la discusión *in utramque partem*, es decir en uno y otro sentido. Agrega, además, que esta perspectiva no es nueva, sino que proviene de los tiempos de Sócrates. Petrarca conoce estos textos, aunque accede a los *Academica* de Cicerón parcialmente.¹⁶²

Hay una evidente conexión entre el rechazo del vocabulario psicológico aristotélico, la crítica al conocimiento dogmático, que puede interpretarse como anticientificismo, y un planteo autobiográfico que busca en las contradicciones internas los rastros de una verdad que se revela siempre parcialmente. Según Petrarca este método es mucho más útil para comprender la psicología humana. No es solamente una cuestión de elocuencia. Si Cicerón supera a Aristóteles es porque considera al hombre como algo móvil y en proceso. Por eso, aunque los conceptos de "vida activa" y "vida contemplativa" tengan una larga historia en el cristianismo medieval, Petrarca los relaciona con Aristóteles y de esa manera los marca como nociones abstractas. Sobre todo porque se revelan obsoletos cuando los aplica a sí mismo. Como poeta y filólogo ha seguido la vida activa. Como piadoso creyente aspira a la vida contemplativa. Pero ¿debe elegir entre ambas? ¿O puede construir una síntesis? Veremos que esas preguntas tienen un largo desarrollo que nos llevará tiempo responder.

Sin embargo, Petrarca se aparta de una postura escéptica. La complejidad surge cuando esa apertura a lo probable resulta contradictoria con la fe. Además de los textos de Cicerón, el autor conoce las críticas de Agustín al escepticismo a partir de la lectura del *Contra academicos*. Sobre el final del *De ignorantia* decide tomar una posición. Allí cuestiona las posturas de los que afirman que nada puede conocerse, como Arcesilao, y también aquellas que postulan que todo puede saberse, como Hipias y Gorgias. La salida es una postura intermedia, que conciba como verdades solo aquellas reveladas por Dios:

160 En el libro colectivo *Renaissance Scepticism*, hay solamente un artículo que menciona el *De ignorantia* de Petrarca como un antecedente del escepticismo del siglo XVI. Se trata del trabajo de Lorenzo Casini (2009) sobre Juan Luis Vives, en el que el autor vincula la idea agustiniana de autoconocimiento y el rechazo a la metafísica con una postura escéptica crítica de la lógica aristotélica que encuentra en Petrarca, Valla y Agricola.

161 Cicerón se demora sobre estos temas en el *Lucullus*, pero también hay pasajes del *De officiis* (II, 2, 7-8) y del *De inventionem rhetorica* (II, 3, 9) (Corso de Estrada, 2008, pp. 40-50)

162 No hay registro entre los siglos V y XII de autores que hayan leído alguno de los libros de *Academica*. Hay algunas referencias en autores medievales importantes como John de Salisbury y Vincent de Beauvais. Petrarca conocía alguno de los *Academica*. En la *Sen*, XVI, 1 comenta que su amigo Barbato da Sulmona lo había desengañado al demostrarle que el libro que él creía era el *Hortensio*, era en realidad el *Lucullus*. A su vez menciona en dos oportunidades los *Academica*. En el *Secretum* afirma "valde equidem certus erat ubi addidit <profecto>, is qui iam quattuor libris Achademicam defenderat de omnibus dubitatem" (*Sec*, III, 29) [Estaría muy seguro cuando agregó "sin duda", ya que en cuatro libros, había defendido a los académicos que dudan de todo]. La frase hace alusión a la siguiente del *Academicus primus*: "illum autem Socraticam dubitanter de omnibus rebus". A su vez, en la entrada de Varrón del libro I de los *Rerum memorandarum libri* Petrarca afirma: "Marcus Tullius [...] in ipsis Achademicorum libris, in quibus nichil omnino firmandum sed de omnibus dubitandum disputat" (*Mem*, I, 14) [Marco Tulio, en estos libros de los Académicos, sostiene que nada puede afirmarse y que hay que dudar de todo y someterlo a discusión]. A continuación cita el mismo pasaje en el que se elogia a Varrón, probablemente tomado también de *Cin. Dei*, VI, 2. Ver Hunt (1998) y Schmitt (1972)

Está claro que no podemos saberlo todo, ni siquiera saber muchas cosas. Pero la Academia fue refutada y rechazada hace mucho tiempo, y podemos saber algo a través de la revelación de Dios. Conformémonos entonces con saber lo suficiente para nuestra salvación" (Petrarca, 1978b, p. 214).¹⁶³

Es decir que las verdades reveladas ponen un límite a la apertura absoluta hacia la coexistencia de verdades parciales. Esa búsqueda de un camino intermedio será el sello de toda la obra del autor.

3.1.3. *El De vita solitaria: monasticismo, inclinaciones naturales y la teoría de los grados de la virtud*

Compuesto en Valchiusa en 1346, el *De vita solitaria* es uno de los textos más conocidos y leídos de Petrarca. Se lo dedica a Philippe de Cabassole y se lo envía en 1366. El texto está compuesto por dos libros: el primero de ellos es un largo elogio de la soledad, basado sobre todo en Séneca, pero también en otros autores paganos y cristianos. El segundo libro contiene una serie de breves biografías de las que nos ocuparemos más adelante.

El libro I comienza con la oposición fundamental entre *otium* y *negotium*. El amor por la vida solitaria se relaciona con la *libertas*, mientras que la vida en la curia romana, a la que Philippe se encontraba cercano por ser obispo de Cavaillon, se asocia con la esclavitud. Esa oposición será fundamental en la descripción del *occupatus* que hace Petrarca a continuación. El *occupatus*, infeliz habitante de la ciudad, se despierta por la noche presa de las preocupaciones o del miedo. Piensa continuamente en los precios de la mercancía y en cómo robarle la mujer al vecino o en posibles engaños. El *occupatus* está dominado por las pasiones: o arde por el deseo o se deja conducir por la ira y la desesperación. En cambio, el feliz *solitarius* u *otiosus* vive tranquilo. Duerme sin interrupciones, y apenas se levanta de la cama invoca a Dios y a los santos. Luego se dedica a una agradable lectura y se prepara para el resto del día. El *occupatus* se encuentra triste en el foro, rodeado de enemigos. El *solitarius* pasea por los bosques contento, reza, venera a la Santísima Trinidad e invoca la llegada del Espíritu santo. Al momento del almuerzo, el *occupatus* se encuentra rodeado de aduladores, utiliza vajilla lujosa y sirve en su mesa una gran variedad de platos y bebidas. El *solitarius*, por su parte, toma un sobrio alimento. Así se desarrolla el resto del día: el *occupatus* obsesionado por las preocupaciones tormentosas; el *solitarius* dedicado a la alabanza de Dios y a los estudios liberales. Cuando el sol llega a la mitad de su camino el *occupatus* se ve agitado por la impaciencia y la inquietud. Petrarca recurre en este caso a las Furias, ejemplos clásicos de la prisa, la confusión y el horror. Dominado por el deseo, el *occupatus* no encuentra forma de frenar ningún vicio. Al mismo tiempo, el *solitarius* piensa en la vida eterna, que

163 Sed quoniam iam nec sciri omnia, imo nec multa per hominem certum est, et confutata iam pridem atque explosa Achademia, ac revelante Deo sciri aliquid posse constat, sit satis scire quantum sufficit ad salutem. (Petrarca, 2008, p. 352)

conseguirá no por su propio mérito, sino por la muerte de Cristo. Al atardecer, el *occupatus* retorna a casa con un poco más de dinero, pero también con mucho odio. El *solitarius* lleva en sus manos su propio espíritu e invoca a los ángeles como custodios de su demora. Por la noche, el *occupatus* encuentra en su casa largas filas de personas que pretenden entrevistarse con él. Al almuerzo todavía no digerido le agrega una cena pesada. El *solitarius* puede pasar la noche sin cenar. Cuando se van a dormir, el *occupatus* está lleno de preocupaciones, de vino y comida, de terror y envidia. Su vida es similar a la de los demonios. Lo desvelan todos los crímenes cometidos durante el día: los clientes engañados, los pobres humillados, los campesinos expulsados de sus campos, las jóvenes violadas, etc. El *solitarius* vive en *honestum gaudium*, y si su sueño se interrumpe es porque disfruta de agradables visiones, que se corresponden con su actividad del día.

Finalmente, si el *solitarius* es libre, el *occupatus* asume siempre la voluntad de otro. Si el *occupatus* es infeliz, el que vive bajo la voluntad de otro es doblemente infeliz porque ni siquiera puede disfrutar los frutos de su trabajo. Ilaria Tufano (2003) sostiene que este esquema según el cual el *occupatus* no responde a una voluntad propia sino a un automatismo que lo conduce al mal se inspira en Agustín y las cartas de Pablo. El malvado no está sometido solamente por un tormento interior, sino que además no puede liberarse de ello. De allí que la autora relacione esa figura del *occupatus* con el Francesco del *Secretum* que, como veremos más adelante, tampoco puede liberarse de sus cadenas temporales. Sin embargo, el *occupatus* se encuentra dominado por fuerzas demoníacas que no aparecen en el *Secretum*. Ello sucede porque, como tendremos ocasión de comprobar, Agustín y Francesco, los dos interlocutores del *Secretum*, no se presentan como dos polos contrapuestos, como el *occupatus* y el *solitarius*, sino como dos instancias que buscan puntos de contacto a través del diálogo. Este comienzo del *De vita solitaria* está claramente influenciado por la literatura monástica medieval, que Petrarca conocía.¹⁶⁴ Es imposible no relacionar la vida austera del *solitarius* con la vida de un monje. Pero también es necesario resaltar que el propio autor no se identifica con ninguno de los dos. En la medida en que el texto comience a problematizar este esquema rígido que opone la vida del santo a la vida del malvado, surgirá la referencia autobiográfica de la mano de los modelos clásicos.

Luego de esta inicial comparación, Petrarca matizará la oposición al afirmar que hay algunos hombres *ocupatissimos* que también son *sanctissimos*. Y eso dará pie a la inclusión de una cita del *De officiis* (III, 5, 25) que ya hemos visto citada por Albertano da Brescia y que es uno de los pasajes más explícitos en los que Cicerón afirma la superioridad de la vida activa bajo el ejemplo de Hércules y rechaza la soledad:

Es más conforme a la naturaleza afrontar fatigas y molestias graves para proteger y ayudar a toda la gente, siempre que sea posible (imitando al propio Hércules, que fue unido a los celestes por los hombres, en

164 Sobre la literatura monástica en la obra de Petrarca ver Leclercq (1991), quien menciona varios temas monásticos importantes en la obra de Petrarca, como son la idea de exilio, el concepto de *otium* y de *vacatio* y la presencia de lo angélico.

memoria de su ayuda), que vivir en soledad, no solo sin molestia alguna, sino entre grandes placeres, disponiendo de todo en abundancia, sobresaliendo en belleza y fuerza. Por eso las personas de gran ingenio prefieren por mucho aquella vida a esta.¹⁶⁵

A pesar de eso, Petrarca considera que son pocas excepciones que no modifican la regla general. Para apoyar su defensa de la soledad apela a la autoridad de Séneca (*Ep.* 53, 9), quien afirma que ningún *occupatus* consiguió la salud del alma. En línea con el mismo Séneca, considera que el lugar es importante para conseguir la tranquilidad del alma. No es lo mismo el foro que el bosque. Pero no alcanza con el lugar, ya que lo importante está en el alma. Y sin embargo, tampoco el todo está en el alma, sino que se precisa del don de Dios. De esta manera, Petrarca utiliza la autoridad de Séneca, pero a la vez amplía y corrige al afirmar que no alcanza ni con la soledad física, ni con la liberación mental, sino que es necesaria la ayuda de Dios. La conclusión de este pasaje es la siguiente:

Si la vida inquieta ama los ruidos y se complace en el palabrerío; la vida contemplativa, por el contrario, es completamente amiga del silencio, cuando no se encuentra limitada. Y al mismo tiempo, si aquella odia el silencio, esta el ruido. Cuál es la vía más segura es el tema, padre, que hoy investigamos en nuestra conversación.¹⁶⁶

De esta manera concluye una segunda instancia dialógica. Si la primera tenía como protagonistas al *occupatus* y al *solitarius*, esta segunda tiene a Cicerón y a Séneca defendiendo diferentes posturas. Es claro que el texto va desde una oposición fuerte hacia un intento de síntesis. Y ello es notorio en la medida en que en esta segunda instancia desaparece la referencia al mal y a los crímenes. En efecto, a continuación Petrarca afirmará que no hay un camino único a la felicidad que sirva para todos: “Aunque el fin último al que tendemos todos es el mismo, es imposible que a todos les convenga el mismo género de vida”.¹⁶⁷ Nos encontramos ya en un terreno muy diferente al de la primera comparación. Petrarca defenderá aquí el *otium cum litteris* o el *otium literatum* citando a Cicerón y a Séneca. La mención de las letras en este pasaje del texto hace más visible la ausencia de ellas en la vida del *solitarius*, tal como había sido descrito anteriormente. Aquel *solitarius* se dedicaba a la oración y a la veneración de Dios, pero no a la lectura ni a la escritura. A partir de esta aparición del *otium literatum* podemos ir comprendiendo cuál es el ideal de sabio que construye el texto. Como en casi todos los textos de Petrarca se plantea un término medio entre dos polos: el *otium literatum* es un camino

165 magis est secundum naturam pro omnibus gentibus, si fieri possit, conservandis aut iuvandis maximos labores molestiasque suscipere, imitantem Herculem illum, quem hominum fama beneficiorum memor in concilio caelestium collocavit, quam vivere in solitudine non modo sine ullis molestiis, sed etiam in maximis voluptatibus abundantem omnibus copiis, ut excellas etiam pulchritudine et viribus. Quocirca optimo quisque et splendidissimo ingenio longe illam vitam huic anteponeit. (Petrarca, 1955a, p. 322)

166 Si sollicita vita strepitum amat, multiloquio delectatur, contemplatio autem omnis amica silentio est, queque se finibus suis tenet; et vice versa, illa silentium odit, hec strepitum. Quenam vero tutior via est, hoc est, pater, quod hodierno colloquio vestigamus (Petrarca, 1955a, p. 326)

167 Impossibile est enim, etsi unum omnes finem ultimum intendamus, ut unam omnibus vite viam expediat sequi (Petrarca, 1955a, p. 330)

intermedio entre la vida del *occupatus*-malvado y el *solitarius*-santo. Ello permite la identificación de Petrarca con ese modelo. Frente a esos modelos abstractos, la idea de un camino intermedio concuerda con la idea de una naturaleza individual que debe ser respetada:

Si el poco juicio, compañero inseparable de la adolescencia, no constituye un obstáculo, sin duda sería bueno para cada uno de nosotros, desde los años de nuestra juventud, reflexionar muy seriamente sobre qué tipo de vida abrazar, y nunca alejarse del camino una vez elegido si no por razones importantes o por una necesidad seria. Así hizo Hércules, desde los primeros años de su juventud, según la autoridad de Jenofonte, el socrático, y el testimonio de Cicerón. Pero nosotros no lo hacemos: en realidad, la mayoría de nosotros no vivimos de acuerdo con nuestras convicciones, sino de acuerdo a las del vulgo; nos dejamos llevar por caminos impracticables y, como si siguiéramos en la oscuridad los pasos de otros, nos encaminamos a menudo por vías peligrosas e intrincadas, y nos dejamos arrastrar tan lejos para ser no sé qué cosa, antes de que podamos mirar a nuestro alrededor y pensar en lo que nos gustaría ser. Que cada uno, por tanto, reflexione sobre sí mismo como anciano, si de joven no pudo hacerlo, sobre la personalidad que la naturaleza o la fortuna o algún error le asignaron; y como suelen hacer los vagabundos que han perdido el camino, cada uno debe proveer para su salvación todo el tiempo que se le permita, antes del anochecer. Pero tenga en cuenta esto: que no es fácil de destruir completamente la propia naturaleza. Aquel que al inicio de este camino (cuando, como dije, no había ni un atisbo de humana sabiduría) brilló como una luz divina, y por lo tanto pudo tomar un camino seguro o menos peligroso que le permitiera regresar fácilmente, siempre tiene que dar gracias a Dios. Pero aquel que tuvo suerte adversa encontró mayores dificultades: sobre todo cuando, al comenzar a abrir los ojos y comprender qué vía peligrosa había tomado, se dedicó con toda atención a corregir en la vejez los errores y desvíos de la juventud. Nos recuerda a aquel viejo de los *Adelfos* de Terencio, que, al cambiar de vida a último momento, dio un buen consejo, y fue a la vez útil y entretenido. Es un trabajo difícil al principio, pero útil más que cualquier otro y de ninguna manera imposible. Y no se crea que por ser tardío es menos ventajoso. Sobre este asunto no faltan autores dignos de consideración. El más sabio de los príncipes, y el príncipe de los filósofos, Augusto César, dice: “Se hace lo suficientemente rápido aquello que se hace lo suficientemente bien”. Y Platón: “Es feliz aquel que, aunque sea en la vejez, extraiga sabiduría y opiniones justas”. Toda vez que tomamos una decisión sobre una dirección o cambio de vida debemos tener esto delante de los ojos: no debemos fiarnos del deseo vano, sino de la naturaleza, que nos hará seguir la vía más apta para nosotros, y no la más bella en apariencia. Para esto es necesario un conocedor y censor de sí mismo lo más recto y severo posible, que se aparte de los engaños de los ojos y los oídos. Sé que esto le ocurre a aquellos que, mientras miran a los otros, se olvidan de sí mismos y tratan de ganarse a los otros, ofreciendo de esta manera materia de risa al pueblo. Solo este principio filosófico sigo: se debe elegir la vida solitaria o la vida urbana o cualquier otra según la propia naturaleza y costumbres, y así cada uno conoce qué es lo suyo. Esto, si es útil para quienes se pusieron en camino, ¡cuánto más útil resulta para quienes ya se han adelantado y, además del esfuerzo de la elección, también deben afrontar el esfuerzo de erradicar una idea antigua y profundamente arraigada!¹⁶⁸

168 Optimum quidem esset, nisi consilii inopia iugis adolescentie comes obstaret, ut ab ineunte etate circa unum aliquod vite genus apprehendendum quisque nostrum accuratissime cogitaret, nec ab eo calle quem semel elegisset, nisi magnis ex causis aut gravi necessitate diverteret. Quod initio pubertatis fecisse Herculeum auctor Xenophon ille Socraticus, testis est Cicero. Sed quia id non facimus neque enim nostro iudicio plerique vivimus sed vulgi, atque adeo per devia raptamur et, quasi per tenebras alienis vestigiis insistentes, sepe periculosas et inexplicabiles ingredimur vias et eo usque provehimur, ut ante simus nescio quid, quam quid esse velimus circumspicere atque examinare permissum sit idcirco quam sibi personam vel natura vel fortuna vel error aliquis imposuit, si iuvenis non potuit, quisque secum senex cogitet, et, quod errans viator solet, ante vesperam quantum licet salutis sue consulat, unum sciens, naturam totam haud facile

El pasaje sigue claramente las ideas que Petrarca recoge de Séneca y Cicerón, y sobre todo del libro I del *De officiis*. En ese texto el arpinate utiliza el concepto de *decorum*, tomado de la poética, y aplicado al campo ético y filosófico.¹⁶⁹ Parte del *decorum* es respetar las tendencias particulares que la naturaleza ha dado a cada uno. Es decir que para conseguir la uniformidad y la coherencia, no puede contradecirse a la naturaleza, o sea al carácter de cada uno. Aquellos que no respetan la propia naturaleza se dejan llevar por la imitación. Ahora, en el momento de elección del modo de vida, es necesario conocer la propia naturaleza, y no dejarse llevar por lo que dice la multitud (*Off*, I, 115-118). Por eso, aunque el texto claramente privilegia la vida activa sobre la contemplativa, ya que Cicerón considera que quien elige voluntariamente apartarse de la vida pública busca convertirse en tirano, se muestra tolerante frente a aquellos que por un talento notable para el estudio, o por una salud precaria, se han alejado del foro (*Off*, I, 71). El *decorum* es el fundamento de la teoría de las cuatro *personae* que conforman al hombre. La primera es común a todos los hombres. La segunda está constituida por las características individuales, tanto físicas como espirituales, y en donde se observa gran variedad. La tercera es la que le imponen las circunstancias, y la cuarta es la persona que cada uno se da a sí mismo por propia voluntad y que responde a lo que quiere ser (*Off*, I, 104-115). Por eso se debe reflexionar sobre qué modo de vida será el adecuado para cada uno. Sin embargo, en la juventud a veces se elige un camino equivocado por inexperiencia. Allí Cicerón incluye el ejemplo de Hércules que menciona Petrarca. Si el héroe pudo detenerse a reflexionar sobre qué modo de vida seguir, esto no le ocurre a la mayoría que siguen los preceptos de sus padres o las costumbres tradicionales (*Off*, I, 118). Para Cicerón es fundamental seguir la propia naturaleza, pues es aún más fuerte que la fortuna. El *decorum* consistirá en ser constante en la elección que se ha hecho, aunque si se considera que el rumbo es equivocado se lo debe cambiar. En el *De finibus*, Cicerón aclara que esa naturaleza no es solamente aquella que es común a toda la especie, sino que es también una naturaleza individual. De allí la importancia del autoconocimiento:

posse convelli. Cui autem in ingressu vie huius, quando, ut dixi, scintilla nostri consilii nulla erat, celeste aliquod lumen affulsit, ut vel securum vel periculi minoris et facile remeabile iter arriperet, habet unde semper Deo gratias agat. At cui sinisterior sors fuit plus negotii est; postquam tamen aperire oculos cepit, et quam dubium iter agat intelligere, omni studio incumbat adolescentie devium et errores vel in senectute corrigere, memineritque terrentiani senis in Adelphis qui, mutande sub extremum vite consultor ydoneus, simul et delectabit et proderit. Difficile negotium imprimis, sed et imprimis utile et nequaquam impossibile; neque vero serum putet, quod salubre cognoscit. Adsunt huius sententie non spernendi auctores : sapientissimus principum, princeps philosophorum. Augustus Cesar ait sat celeriter fieri quicquid fiat satis bene; Plato ait beatum cui etiam in senectute contigerit ut sapientiam verasque opiniones assequi possit. In omni quidem ordiende mutandaeque vite consilio, illud imprimis ante oculos habendum ut, non concupiscentia inani sed natura duce freti, viam teneamus non que speciosissima videbitur, sed que aptissima nobis erit. Ubi maxime rectum ac severum sui ipsius extimatorem ac censorem exigo, ne oculorum aut aurium voluptate deceptus aberret. Quod quibusdam accidisse scio, qui dum mirantur alios, immemores sui atque aliena tentantes, ridendi materiam populo prebuerunt. Hoc unum sumptum a philosophis consilium est michi, sepundum quod vel solitariam, vel urbanam vitam, sive aliam quamlibet nature moribusque suis comparans, norit quisque quid suum sit. Quod si ingredientibus est utile, quanto progressis utilius, quibus super eligendi laborem, extirpande etiam veteris radicateque sententie labor est! (Petrarca, 1955a, p. 332-334)

169 En términos retóricos, el *decorum* se define como lo que es conveniente o apropiado a una situación retórica determinada. Por ejemplo, un orador elige un estilo determinado de acuerdo al auditorio o a la ocasión, un personaje ficticio seguirá un estilo de acuerdo al género literario y a su carácter. En términos éticos, Cicerón utiliza *decorum* como traducción del griego *πρόπον*, que suele traducirse como “distinguido” o “sobresaliente”. Es la manifestación de una acción que acuerda con las virtudes, y en ese sentido no se distingue fácilmente de *honestum*. (Dyck, 1996, pp. 241-249)

"Conocernos a nosotros mismos consiste en conocer las inclinaciones de nuestro cuerpo y alma y seguir el género de vida que acuerde con ellas".¹⁷⁰ Esta idea es también muy clara en *De tranquillitate animi* de Séneca: "Hay que considerar si tu naturaleza es más apta para la acción o para el estudio ocioso o la contemplación, e inclinarse hacia allí a donde te lleve la fuerza de tu ingenio"(Séneca, 2007, p. 281).¹⁷¹ No debe pensarse que esa decisión es completamente racional y voluntaria. La presencia del término *vis* en ambos autores sugiere que se trata de una fuerza natural involuntaria y casi irrefrenable.¹⁷²

Retornando a Petrarca, se podría decir que esta tendencia natural lo conduce hacia el *otium literatum*. Estos pasajes abren el texto a la aparición de lo autobiográfico, ya que a continuación dirá que prefiere la vida solitaria porque es más tranquila, más alta y más segura. Siguiendo la epístola 56 de Séneca, dirá que el sabio puede crearse en el medio del tumulto urbano una *imaginaria solitudo*.

Como introducción a la teoría de los grados de la virtud, Petrarca afirma que reivindica la libertad de pensamiento (*iudicii libertas*), y que no quiere convertirse en juez de la conciencia humana. En línea con lo dicho anteriormente, el autor deja en claro que a pesar de preferir la soledad y la tranquilidad, cada uno debe juzgar cuál es el mejor modo de vida para sí. Ahora, esto se dice como introducción a una teoría que, como veremos, ubica jerárquicamente a los modos de vida en un esquema ascendente:

Pero no seré así exagerado en mis intenciones, ni tan ávido partidario de mis opiniones, como para creer que los demás son locos, o hacerlos jurar por mis palabras: muchos pueden ser obligados a confesar y ninguno a creer. Ninguna libertad es mayor que la libertad de pensamiento: así como la reclamo para mí, no se la niego a los demás. Aunque la intención sea santa y honesta, no quisiera ser juez de la conciencia humana, que es la cosa más oculta y profunda. Todos pueden vivir honestamente con la ayuda de Dios, ya que la misericordia infinita no desdeña a nadie aunque muchos la desprecien. La enseñanza de la filosofía humana misma procede gradualmente: no todos pueden ocupar los lugares más altos, de lo contrario, los más bajos quedarían vacíos: siempre que se eviten la obscenidad y las miserias propias de los lugares más bajos, aunque sea necesario para todos los tipos de vida permanecer lejos de toda infamia. Por tanto, escapar de lo que es deshonesto es un deber, esforzarse en lo alto es una virtud, alcanzarlo es una felicidad. No he olvidado esa cuádruple división de virtudes introducida por Plotino, distinguido seguidor de Platón, y confirmada por Macrobio. Según esta división, el grado más bajo lo tienen las virtudes políticas, que se pueden encontrar en hombres ocupados: no en todos ellos, sin embargo, pero sólo en aquellos cuyas ocupaciones tienden a la propia virtud y, sobre todo, al bien del Estado. Puedes ver cómo, con una sola palabra, se ha reducido la inmensa hueste de hombres

170 cognitio autem haec est una nostri, ut vim corporis animique norimus sequamurque eam vitam, quae rebus iis ipsis perfruatur" (Cicerón, 2010, vol. II, V, 44)

171 Considerandum est utrum natura tua agendis rebus an otioso studio contemplationique aptior sit, et eo inclinandum quo te vis ingenii feret" (Séneca, 2007, p. 280)

172 Petrarca da cuenta de esa fuerza natural irrefrenable: "Quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed parcius; iterum ecce mentitus sum: amo, sed verecundius, sed tristius; iantandem verum dixi. Sic est enim: amo, sed quod non amare amem, quod odisse cupiam; amo tamen, sed invitus, sed coactus, sed mestus et lugens" (pp. 436-438) [Aquello que solía amar, ya no lo amo; miento: lo amo, pero menos. He aquí que he vuelto a mentir: lo amo, pero con más pudor y más tristeza; al fin he dicho la verdad. Pues así es, en efecto: amo, pero lo que querría no es amar, sino odiar; amo pero contra mi voluntad, a la fuerza, con pesar y dolido]

ocupados. El siguiente escalón, hacia arriba, lo ocupan las virtudes purificadoras, que ciertamente adornan a los que abandonan las ciudades y viven lejos de los negocios y se ocupan de la filosofía: estas erradicán del alma las pasiones que las primeras han calmado. El tercer grado, más alto que los otros, es aquel de las virtudes que se dicen del alma purificada: es su función hacer que el hombre olvide las pasiones que las virtudes políticas han mitigado y las purificadoras, erradicado. Estas son propias de los hombres perfectos, que no sé dónde están: pero si alguno llegó hasta aquí es porque amó la soledad, y si alguno llegó a superar este grado, aunque haya navegado en altamar guiado por la virtud, seguramente amó el puerto de la soledad. El cuarto y más alto grado es el de las virtudes ejemplares que están por encima del hombre y, que sólo se encuentran en la mente de Dios. De ellas, como el mismo nombre lo indica, tanto si consideramos lo ejemplar como algo eterno, o de las ideas como Platón las llama (quien las puso junto con las ideas de todas las demás cosas en la misma mente de Dios), dicen que se derivan las otras tres clases de virtudes humanas. Su efectividad contra pasiones no sólo es superior que la de las otras virtudes, sino que hablando de ellas, el nombre mismo de la pasión es nefasto y sacrílego de pronunciar. No iba a hablar de estas últimas virtudes, porque no tienen nada que ver con lo que estamos tratando: pero habiéndome exhortado las circunstancias a decir algo sobre las virtudes políticas y purificadoras, no pude entonces disolver y separar con mi pluma la cadena cuatripartita que Plotino tan ingeniosamente ha entretejido.¹⁷³

Hay una separación clara entre los dos primeros grados, que vendrían a ser la vida activa y la vida contemplativa, y los últimos dos, que ya pertenecerían a otro plano. Petrarca utiliza tres verbos para los tres primeros grados: *mollio* (atenuar), *convello* (destruir) y *obliviscor* (olvidar). El tono ligeramente irónico respecto al tercer grado parece revelar la duda respecto a esa perfección humana.

Según algunas investigaciones, la teoría de los grados de la virtud tiene su origen en la *Sententia* 32 de Porfirio, y no en Plotino (Catapano, 2006). Pero la fuente de la que Petrarca toma estas ideas es Macrobio, que no menciona al discípulo, sino al maestro. Es evidente que la función principal de esta teoría es intentar armonizar la importancia que la sociedad romana le daba a las virtudes cívicas con la

173 Nec tamen usque adeo propositi improbus sententiaque tenax sim ut desipere alios putem, vel in verba iurare cogam mea ; ad fatendum multi, ad credendum nemo cogitur. Nulla maior quam iudicii libertas, hanc itaque michi vindico, ut aliis non negem. Sit sane, potest enim esse, sit honesta, sit sancta omnium intentio; esse autem occultissime profundissimeque rei humane conscientie iudex nolim. Et possunt omnes Deo largiente bene vivere nullum respuit infinita clementia, sed a multis ipsa respuitur ; ipsa etiam humane philosophie institutio gradaria est; non possunt omnes summum locumprehendere, alioquin ima omnia vacarent; tantum ut vitetur obscenitas, et que in imis esse solent sordes id enim omnibus est necesse, qui quolibet in genere vitam agere procul ab infamia decreverunt. Sic obscena vitare debitum, in altum niti virtus est, pervenire felicitas. Non sum oblitus distinctionem illam quaduplicem virtutum, a Plotino ingenti platonico inductam, a Macrobio comprobata; sed in ea ipsa politice virtutes infimum gradum tenent, que occupatorum esse possunt, eorumque non omnium, sed illorum quibus occupationum finis virtus propria et multo maxime reipublice salus est. Cernis ad quam paucos uno verbo tota occupatorum innumerabilis acies sit redacta. Proximum ascendendo gradum possident purgatorie virtutes, haud dubie linquentium urbes, atque otiosorum et vere philosophantium ornamenta; et passiones quidem animi, quas prime temperant, he convellunt. Tertius gradus altior illarum est, quas purgati animi virtutes vocant, quarum munus est proprium, passiones, quas politice mollierunt, purgatorie convulserint, oblivisci. Hec perfectorum sunt, qui ubi sint nescio ; sed et qui fuerunt, solitudinem amarunt, et si quis usquam superest, quamvis hoc virtutum gubernaculo tutus in alto naviget, puto tamen solitudinis portum amet. Quartus ac supremus exemplarium est locus, que supra hominem sunt et, ut aiunt, in mente solius Dei habitant. Unde, quod ipsum nomen indicat, tanquam ab exemplari aliquo eterno; sive, ut Plato vocat, ab ydeis, quas in eadem Dei mente ut ceterarum rerum sic virtutum posuit, tres alias humanarum virtutum species ortas volunt; in his autem adversus passiones non modo non eosdem effectus esse quos in ceteris, sed ipsum passionis nomen audiri nefarium prorsus atque sacrilegum. De istis sane nil dicturus fueram; nichil enim ad id, quod mine agitur, nisi quia cum de politicis purgatoriisque virtutibus loqui aliquid ternpus admonuisset, Plotini quadridam catenam, multa arte consertam, stilo solvere ac dissociare non libuit (Petrarca, 1955a, p. 340-342)

filosofía neoplatónica muy en boga en la época de Macrobio. Respecto al tercer grado, Macrobio afirma que el alma no prefiere lo divino, sino que solo conoce lo divino (*in Somm. Scio.* I, 8, 5-11). Ahora bien, Petrarca agrega respecto del último grado algo que Macrobio no menciona: el hecho de que esas virtudes están por encima del hombre, es decir que son inaccesibles. Seguramente para Petrarca esa divinización del hombre resultaba poco cristiana.

Ahora, ¿cómo conciliar la libertad de conciencia que se precisa para conocer las propias tendencias naturales con un esquema en el que se imponen una serie de pasos comunes a todos? Petrarca es consciente de este problema, y por ello intentará desconectar su propia experiencia de esta teoría. Algunos hombres pueden alcanzar la gloria divina a través de la soledad, pero no es el caso de él mismo, que se mantiene en el plano humano:

Por eso, así como pienso que los hombres ocupados, enredados siempre en las cosas mortales y abrumada toda su voluntad por las ocupaciones terrenales, experimentan aquí mismo los principios de las ocupaciones inmortales y los trabajos infernales, de la misma manera me parece que los solitarios amigos de Dios, habituados a las ocupaciones piadosas, pueden presentir aquí y ahora las delicias de la vida eterna. No me parece imposible que alguno de ellos, borrando todo rastro de barro secular y elevado a ese grado por la misericordia, pero todavía prisionero de la tierra, pueda escuchar y ver en el cielo, en éxtasis, el coro armónico de ángeles y cosas que vuelto en sí no podría contar.¹⁷⁴

Pueden observarse en el pasaje referencias al rapto de Pablo, a la *visio Dei* de Agustín en las *Confesiones*, a los *Salmos*, y en general a la literatura mística medieval.¹⁷⁵ Pero la referencia más clara envía al comienzo del "Paraíso" de la *Divina Comedia*: "e vidi cose che ridire/ nè sa nè può chi di là su discende" (Alighieri, 1965, p. 364). A continuación de ese pasaje Petrarca se aparta de ese tono místico para recuperar el sentido más secular de la *solitudo*:

¿Pero qué puedo saber o qué puedo decir de todas estas cosas yo, desventurado pecador, que arrastro el peso y las cadenas de mis pecados? Yo, que por amor a las letras amo los lugares propicios para el ocio y el estudio, o quizás por una cierta antipatía derivada de la diversidad de costumbres, huyo de las multitudes, y quizás por la conciencia de mi propia vida evito los testimonios que hablan mucho.¹⁷⁶

174 Quamobrem ut laboriosos homines, et mortalibus semper rebus implicitos ac terrenis occupationibus tota intentione demersos, iam nunc occupationum immortalium et inferni laboris habere primitias crediderim, sic similimum veri putem solitarios Dei amicos, piis assuetos curis, iam hinc eterne vite presentire delitias. Nec incredibile dixerim, posse aliquem ex hoc numero, cui secularis ceni vestigium nullum extet, ad eum gradum misericordia sublevante consurgere, ut adhuc terris inclusus concinens in celis angelorum choros audiat et videat in excessu mentis quod ad se rediens non possit exprimere. (Petrarca, 1955a, p. 354)

175 La expresión *excessu mentis* se encuentra en la *Vulgata* como traducción de ἕκστασις en Salmos 30:23; 67:28 y IV Esdras 5:33. Ricardo de St. Víctor la utiliza para describir el sexto y último nivel de la contemplación (Chase, 2002, p. 337).

176 Sed quid horum omnium scire, quid ve de his loqui possum, peccator infelix et peccati mei pondus ac vincula circumferens, qui vel amore literarum amicorum otio et literis locum amo, vel fortasse odio quodam ex dissimilitudine morum orto populum fugio, et fortasse conscientia vite mee multiloquum testem vito? (Petrarca, 1955a, p. 354)

La vida solitaria pudo ser para otros una antesala de la trascendencia divina, pero para el propio autor la búsqueda de la soledad no tiene ese fin, sino que, siguiendo lo dicho más arriba, se trata de una tendencia natural de su carácter. Por eso aclara más adelante que no quiere generalizar: "No quisiera sin embargo, convertir en una ley general algo que quizás es una característica singular mía".¹⁷⁷ De esta manera se va construyendo una *solitudo* que no necesariamente responde a un esquema ascensional como el de Dante o el de los grados de la virtud. Es una vida dedicada a la lectura de lo que escribieron los antiguos y la escritura de lo que leerá la posteridad. En estos pasajes Petrarca utiliza un concepto que cobra una importancia notable: el *litterarum negotium* (p. 360). Si previamente había afirmado la importancia del *otium litteratum*, en este caso las letras se asocian al *negotium*. Aquí se incluye todo lo relacionado con la gloria humana y el legado de los paganos. En un pasaje de contenido evemerista, Petrarca enumera algunos dioses paganos junto con los inventos que los convirtieron en dioses, debido al agradecimiento desmedido de los hombres. Así, Apolo por la cítara y la medicina; Minerva por el uso del lino, del aceite y el arte de trabajar la lana, etc. Las letras sirven para inmortalizar el propio nombre y el nombre de los hombres ilustres. Estamos ante el Petrarca de la *Collatio Laureationis*, que no casualmente se apoya en los paganos, como si hubiera un vínculo entre el *negotium* y lo pagano, mientras que el *otium* se reserva para lo cristiano. El *litterarum negotium* es literatura sobre los grandes héroes, pero se desarrolla en la soledad. De esta manera Petrarca resalta el contraste entre el acto individual de escritura y la temática de sus textos. No hace falta estar en el medio del tumulto urbano para escribir sobre la ciudad, o estar en la guerra para escribir sobre ella. Y ello sucede así porque en la soledad se presenta el ingenio. Para argumentar a favor de esa idea recurre al *Timeo* de Platón, a la *Metafísica* de Aristóteles y al *Adversus Iovinianum* de Jerónimo. Según estas fuentes, los antiguos tenían una clase sacerdotal apartada de la sociedad dedicada al estudio. Por otro lado, cita a Quintiliano, quien no acuerda con la idea de que la soledad y los bosques impulsen al estudio, ya que el placer de encontrarse rodeado de la naturaleza distrae la atención del estudioso. En ese pasaje, el gramático latino mencionaba el ejemplo de Demóstenes, que para concentrarse en el estudio, no se alejaba de la ciudad, sino que buscaba un escondite tranquilo. Para señalar su desacuerdo, Petrarca utiliza tres argumentos. El primero es la distinción entre lo general y lo particular: cada uno puede encontrar el lugar que le resulta más útil. El segundo es la superioridad de la experiencia sobre la autoridad: el ingenio de Petrarca se ha manifestado en la soledad. El tercero es la diferencia entre las actividades intelectuales que se encuentran asociadas con la vida en comunidad y aquellas que pueden desarrollarse en soledad:

Eso se dice particularmente de aquellos que escriben oraciones e historias; pero aquellos que se dedican a la filosofía y especialmente los que escriben poesía, a los que les interesa más la agudeza y perspicacia de sus ideas que la cantidad, pienso que deben ser dejados en libertad.¹⁷⁸

¹⁷⁷ nolim tamen, quod michi forsan singulare est ad universos trahens (Petrarca, 1955a, p. 364)

¹⁷⁸ Quod his precipue dictum sit qui orationes texunt aut historias; nam qui philosophiam ac maxime qui poeticam meditantur, quibus acuta potius et arguta quam multa conquirere mens est, eos libertati proprie relinquendos censeo (Petrarca, 1955, p. 366)

Hay entonces una relación directa entre la soledad y las prácticas de lectura y escritura de filosofía y poesía. El poeta recibe estímulos en cualquier momento y lugar: frente a un precipicio o bajo la sombra de un pino. Petrarca también afirma que como lector puede percibir cuando una poesía fue escrita en la montaña por su sabor a hierba alpina. Es decir que, por un lado, se elogia el *literarum negotium* como glorificación de lo humano, pero por otro lado se señalan divergencias entre distintos modos de situar al autor y a la instancia de producción de un texto. Para Petrarca, la soledad del autor en el momento de concepción de un texto no determina su modo de circulación o su temática. Por lo tanto, se puede cumplir una función útil para la sociedad con una oración o discurso compuesto y declamado en el foro, como el caso de Demóstenes, o con un poema épico como el *Africa*, escrito en la soledad de Valchiuse, pero destinado a glorificar las virtudes cívicas. Este uso cívico de la soledad tiene su correlato en la asociación entre letras y virtud. En efecto, Petrarca aclara que solo le habla a aquellos que buscan la virtud a través de las letras: "No le hablo a otros sino a los que se dedican al estudio de las letras y la virtud".¹⁷⁹

El siguiente punto es el elogio de la amistad. El sabio debe huir de la multitud pero no de los amigos. A través del *De amicitia* de Cicerón, sostiene que hasta el hombre más misántropo necesita alguien sobre quien vomitar el veneno de su resentimiento (*De am.* 23, 87). La soledad excesiva es contraria a la *humanitas* y por lo tanto no debe ser buscada. Si fuera necesario elegir entre la soledad y el amigo se debe elegir siempre al amigo.

Otro aspecto positivo de la soledad es que libera del *tedium quotidianum* al que se somete el habitante de las ciudades. La propia *aegra mens* genera un desacuerdo del hombre consigo mismo. Se trata del mismo tópico que Petrarca desarrolla en el *Secretum*, pero en este caso, asociado a la vida en la ciudad. A través de la *Epístola* 9 de Séneca, se describe la vida del hombre que no disfruta de nada y toma decisiones inestables porque no conoce el objetivo de su propia vida. La mayoría de los hombres vive esclava de las necesidades del cuerpo. Petrarca menciona tres actividades mucho mejores que esas: la contemplación de Dios, el conocimiento de las cosas y el ejercicio de la virtud. En esa lista se unen vida contemplativa y vida activa frente a la vida voluptuosa, y además se separa el conocimiento de Dios del conocimiento de las cosas. Es decir, no es la vida activa la que conduce al tedio, sino la vida voluptuosa que en nada se parece a aquella. La condena a los placeres de la carne viene autorizada por el *De vera religione* de Agustín. Esta enfermedad del espíritu le genera un odio por la vida que no le permite conocerse a sí mismo de manera que pueda saber lo que verdaderamente quiere. La *instabilitas* del ánimo procede del deseo de imitar. En este punto, el autor acuerda con Quintiliano, quien en el libro X de su *Institutio oratoria* establece la imitación como recurso retórico, pero se aparta de la imitación como guía moral: "Tú dices que hay que imitar la claridad de las palabras, nosotros imitamos

179 Neque enim ego aliis quam literarum et virtutum studiosis loquor (Petrarca, 1955a, p. 372)

la oscuridad de las acciones".¹⁸⁰ Se resalta de esta manera el tema típicamente humanista de la correspondencia entre *vita* y *verba*. Desde ese punto de vista, es más importante elegir un buen modelo de vida para seguir que un modelo retórico. Esto da pie a una reflexión política con la que se condena la imitación que hacen los italianos de todo lo extranjero. Se comprende entonces que no se critica tanto la imitación como la elección de malos modelos para imitar. En ese sentido, el conocimiento de uno mismo, que tiene una validez ética individual, también se utiliza en un contexto político, ya que la búsqueda de los modelos de la Roma clásica también está orientada a sanar un cuerpo que ha dejado de ser lo que era. De allí al lamento sobre los tiempos que podemos encontrar tanto en los *Rerum memorandarum libri* como en la *Carta a la posteridad*: "Vivo, pero preferiría haber nacido en cualquier otra época".¹⁸¹ La decadencia de la sociedad expulsa al sabio que se refugia en la vida solitaria. Sin embargo, los peligros que acechan al hombre son más grandes que los enemigos de la sociedad ya que lucha contra el mundo, la carne y los demonios. Y al mismo tiempo, la recompensa es mayor porque no se obtiene solamente la gloria temporal, sino la salvación del alma inmortal y la vida eterna. Con esa exhortación cristiana final, Petrarca invita a abandonar las ciudades y sus vicios para refugiarse en la soledad.

Sobre el final, el texto retoma las líneas principales que se delineaban en el comienzo. La mención de los demonios y la vida eterna recupera el contexto religioso que a lo largo de la argumentación central aparece desdibujado. En los pasajes centrales también se observa una estructura en espejo, construida entorno a los conceptos de *otium literatum* y *literarum negotium*. El primero está estrechamente relacionado con las tendencias naturales del carácter. El segundo da cuenta de la carrera de Petrarca como autor del *Africa* y el *De viris*. En el centro, la teoría de los grados de la virtud expresa una ascensión mística acorde con los extremos. Es evidente que la búsqueda del equilibrio perfecto guía el pensamiento de Petrarca. Sin embargo, él identifica su propia actividad intelectual con aquellos pasajes despojados de un sentido religioso. Si por un lado la soledad es una tendencia natural, una forma de concentrarse en la lectura y la escritura, un medio para alejarse de los crímenes de las ciudades, eso no conduce necesariamente a la tranquilidad del alma, y menos aún a la *visio Dei* o la vida eterna. Eso dará pie al conflicto del *Secretum*.

3.1.4. *Otium* y *negotium* en la biografía: el libro II del *De vita solitaria* y los *Rerum memorandarum libri*

En el *De vita solitaria I* Petrarca se refería al tema de los modos de vida e incorporaba ya algunas reflexiones autobiográficas, que luego serán más desarrolladas en el *Secretum* y el *Ventoso*. Pero además

180 tu verborum claritatem imitandam dicis, nos actuum tenebras imitamur (Petrarca, 1955a, p. 388)

181 Hic sum, et mallem etate qualibet natus esse (Petrarca, 2011c, p. 392)

de esos planteos, el autor aborda el asunto cuando se refiere a personajes históricos, sobre todo de la Antigüedad. En este capítulo analizaremos la cuestión de los modos de vida en los textos biográficos del autor.

El interés de Petrarca por la Historia se evidencia en muchas de sus obras. En su carta a la posteridad, luego de definir su inclinación por la poesía y la filosofía moral, menciona que su deseo de escapar de su propio tiempo lo llevó también al estudio de la Historia. Dice allí también que le gustaba leer a los historiadores, pero no le gustaban sus discordias.¹⁸² Es fácil saber de qué historiadores habla porque el mismo autor nos ha dejado una lista de *auctores peculiare*s, que compiló entre los años 1330-40, en el Par. Lat. 2201. En la sección de historiadores aparecen Valerio Máximo, Tito Livio, Justino, Floro, Salustio, Suetonio, Festo y Eutropio (Ullman, 1923)

A pesar de haber dedicado gran parte de su vida al estudio de los antiguos, suele afirmarse habitualmente en los estudios sobre el Renacimiento que la historiografía humanista comienza con Leonardo Bruni y Flavio Biondo (Wilcox, 1969). La mayoría de los investigadores considera los textos históricos de Petrarca como un antecedente más relacionado con los modelos medievales que con los humanistas del *Quattrocento*.¹⁸³ Sin embargo, estudios recientes consideran que el principal rasgo que define la concepción historiográfica a la que adhiere Petrarca continuó vigente a lo largo de todo el Renacimiento. Ello es así porque la Historia fue concebida por los humanistas en general como parte de la Retórica. Esa concepción, heredada de la retórica clásica, supone que el principal objetivo del historiador es provocar en la audiencia amor por la virtud y rechazo por los vicios.¹⁸⁴

182 *Historicis itaque delectatus sum, non minus tamen offensus eorum discordia.* [Me gustaban por ello los historiadores, aunque me disgustaran sus discrepancias]

183 Hay muchas razones para afirmarlo. En primer lugar, Petrarca no sabía griego y desconocía la obra de Plutarco, aunque conocía su nombre a través del *Policraticus* de John de Salisbury, en el que se comenta la *Institutio Traiani*, la supuesta epístola de Plutarco a Trajano. Además, sabía de la existencia de las *Vidas paralelas*, ya que en la Epístola a Séneca afirma que Plutarco comparó a griegos y romanos. La primera traducción al latín de un texto de Plutarco fue realizada a principios de 1370's por Simón Autumanus, aunque el grueso del *corpus* plutarquiano fue traducido por Iacopo Angeli y Leonardo Bruni a principios del *Quattrocento* (Pade, 2014, p. 538) No conocía tampoco la obra de Tácito, que sí era conocida por Boccaccio (Zaccaria, 2001). Pero fundamentalmente el rasgo medieval que puede encontrarse es su adscripción a un modelo historiográfico basado en los *De viris illustribus*, es decir en la biografía de hombres ilustres.

184 Para Kempshall (2011) hay una continuidad de ese modelo en Salutati y Bruni, ya que ambos autores, junto con Petrarca comprenden la Historia bajo la Retórica epidíctica y deliberativa, que reciben de Cicerón, Quintiliano y la *Rhetorica ad Herennium* (p. 489) Otra prueba que evidencia la continuidad de esta concepción es la falta de interés de Lapo da Castiglionchio y Guarino da Verona de traducir íntegramente el tratado historiográfico de Luciano de Samósata en el que cuestiona la relación entre la Historia y la literatura epidíctica (pp. 490-5) El autor ve una excepción en el prólogo a la *Gesta Ferdinandi*, que Lorenzo Valla escribe en 1445-6 (p. 497). Guenée (2011) en cambio considera que la historia de los humanistas fue el comienzo de la autonomización con respecto a la Retórica y propuso su estudio por fuera del modelo historiográfico medieval que la consideraba como una ciencia auxiliar al Derecho y a Teología. En este sentido, comenta la carta de Lapo de Castiglionchio de 1437 y menciona a Bartolomeo della Fonte, profesor de la Universidad de Florencia, como el promotor de la primera Historia de la historiografía. Burke (2016) considera que con Petrarca se comienza a adquirir un sentido histórico del que la Edad Media carecía, no en cuanto a la narrativa y a los géneros historiográficos, sino a tres elementos novedosos que serían el «sentido del anacronismo», la «conciencia de la necesidad de contrastación» y el «interés por las causas». Breisach (2008) considera que la desintegración de la historiografía medieval no fue obra de un autor particular, sino un largo proceso que va de 1350 a 1700. Para un panorama general de la historiografía medieval y del Renacimiento ver Burke (2013) y Woolf (2012).

Encontramos una buena exposición de esa concepción en el prefacio largo al *De viris illustribus*.¹⁸⁵ Hay en ese prefacio algunas definiciones muy interesantes. En primer lugar, observamos un criterio para la selección de personajes. Petrarca aclara que quedan excluidos los seguidores de Minerva, y solo se ocupará de los de Juno y Venus, es decir que no vamos a encontrar ni filósofos ni poetas. En segundo lugar, tenemos un criterio de relevancia ¿Qué queremos saber de la vida de esos hombres ilustres? Solamente lo esencial, puesto que el objetivo principal es tomar los ejemplos morales de esas vidas, se deben excluir todos los elementos que no conduzcan a ese objetivo. Aunque Petrarca hace una salvedad: es posible que se incluyan digresiones para deleitar al lector sobre las costumbres domésticas (*virorum illustrium mores vitamque domesticam*), sobre las conversaciones o las sentencias (*et confabulationes ac voces sententiis plenas*), sobre las frases graves y las ingeniosas (*nunc peracuta, nunc gravia*). En cuarto lugar, un criterio metodológico sobre el trabajo con las fuentes: Petrarca aclara que su objetivo no es investigar (*quaero*), sino coleccionar (*colligo*) el material, reunirlo de manera elocuente y con un estilo agradable para el lector. En quinto lugar, la postulación de un perfil del tipo de lector esperado. El autor habla allí de algunos nobles (*militares viri*) que por falta de tiempo, leen un solo libro y cuestionan todo lo que lo contradiga. Se trata de una advertencia, el objetivo de esta colección de vidas es que los que se dedican a los asuntos públicos puedan acceder a un modelo de virtud tomado de la Antigüedad, pero eso no los convertirá en eruditos sobre la materia. Por último, un criterio moral: el lector no encontrará modelos perfectos, sino con algunas manchas. De hecho, si se buscaran ejemplos perfectos, el libro sería demasiado breve: "Si buscáramos que todos fueran absolutamente ilustres, tendríamos un exiguo, por no decir nulo, volumen".¹⁸⁶

Sin embargo, Petrarca no concibió la Historia solo bajo el modelo de los *De viris illustribus*. Para comprender qué pensaba el autor sobre la función de la Historia y su escritura será necesario el análisis de otro de sus proyectos: los *Rerum memorandarum libri* (de aquí en adelante *Mem*)

3.1.4.1. Valerio Máximo y los *Rerum memorandarum libri*

185 El *De viris illustribus* fue un proyecto de juventud que comenzó en 1338 y que escribió en paralelo al *Africa*. Interrumpe su escritura y los retoma entre los años 1341 y 1343. Esa primera versión del texto contiene veintitrés biografías de hombres ilustres romanos (Dotti: 2004, p. 66). Luego de abandonar el proyecto por muchos años, lo retoma en 1353, pero esta vez con serios cambios. Ya no se trata solamente de personajes históricos de la Antigua Roma, sino que se agregan diez personajes bíblicos, además de Jasón y Hércules. En esta versión, Petrarca incluye un largo Prefacio, que es el que analizamos aquí (Dotti: 2004, 239) Ya en sus últimos años, alrededor de 1371, Francesco da Carrara le pide al poeta que retome la obra, con la intención de decorar la sala de su palacio con figuras históricas. Petrarca realiza una lista de treinta y seis personajes, esta vez solamente romanos, aunque las últimas doce son completadas *post mortem* por Lombardo della Seta. Esta última versión incluye un Prefacio más breve, pero de contenido similar al anterior (Dotti: 2004, p. 406)

186 Si enim omnia prorsus illustria requirimus, exiguum teximus volumen, sed potius nullum (Petrarca, 1955b, p. 218)

Petrarca trabaja en la escritura de este texto entre los años 1343 y 1345, período que pasa mayormente en la ciudad de Parma, en el castillo de Guardasone ofrecido por su amigo Azzo da Correggio (Dotti, 93). Petrarca afirma que la idea general de los *Mem* está basada en la clasificación de las virtudes que hace Cicerón en el *De inventione* (II, 53, 156-60). Allí Cicerón explica cuáles son las partes de cada una de las virtudes cardinales. En el caso de la *prudentia*, sus tres partes son la *memoria*, la *intelligentia* y la *providentia*. La estructura de los *Mem* debía seguir esa clasificación. Los libros II, III y IV están dedicados a esas tres partes de la prudencia, a los que Petrarca añade un primer libro sobre el ocio y la soledad. Es probable que el proyecto contemplara también a las otras virtudes.¹⁸⁷ En ese caso, se trataría de un volumen muy importante.

Si bien el tema general está tomado de Cicerón, el modelo genérico y buena parte del contenido está inspirado en los *Factorum et dictorum memorabilium libri*, de Valerio Máximo. Recordemos que Petrarca ubicaba a este autor en primer lugar en la lista que mencionábamos *supra*, aunque eso no significa que lo estimara más que al resto. De hecho, en la *Fam* IV, 15 a Giovanni d'Andrea, el autor discute la presencia de Valerio Máximo entre los grandes filósofos morales de la Antigüedad ya que según su criterio no está a la altura de Platón, Aristóteles, Cicerón o Séneca. En un pasaje del cuarto libro (IV, 97) lo acusa de oscuro (*obscurus*) e incluso mentiroso (*mendax*), porque omite alguna información que Petrarca pudo encontrar fácilmente en Cicerón. Hay que agregar que no era solamente Petrarca el interesado por Valerio Máximo. Dos conocidos de Petrarca, Dionigi da Borgo san Sepolcro y Benvenuto da Imola escriben comentarios a su obra (Nolhac, 1965, 46).

A pesar de eso, las características del libro de Valerio Máximo lo ubican por debajo de Tito Livio o Suetonio. El *Libro de hechos y dichos memorables* es un libro de *exempla*, que reúne dichos o hechos curiosos sobre personajes históricos y otros sobre personajes ignotos, que utilizaban los oradores para tener un ejemplo a mano a la hora de elaborar sus discursos.¹⁸⁸ El problema para clasificar este texto está relacionado con su estrecha relación con la fábula (de animales). Algunas investigaciones han demostrado que ambos géneros están estrechamente emparentados no solamente por su función retórica, sino también por su filiación helenística y su transmisión siempre sujeta a las variaciones e inversiones.¹⁸⁹ Otra línea de investigación incluye el modelo de Valerio Máximo bajo el concepto de

187 Algunos manuscritos conservados presentan tres capítulos de un libro inconcluso sobre la modestia, que según la lista ya mencionada de Cicerón pertenece a la templanza. En otros se ha descartado ese libro inconcluso. Ello se debe a que Petrarca nunca dio a conocer los *Mem* en vida. Luego de su muerte en 1374, Lombardo della Seta copia el texto con esos capítulos, mientras que la copia realizada por Tedaldo della Casa no los incluye (Petoletti, 2014, p. 13).

188 En este caso, *exemplum* hace menos referencia a la ejemplaridad moral que al sentido de ejemplo como un caso o una muestra dentro de un conjunto. Para los diferentes sentidos del término *exemplum* y sus usos tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y el Renacimiento ver Lyons (1989, pp. 6-20)

189 Cascón Dorado (1987) da cinco características comunes: 1. Intención moralizadora, 2. Difusión simultánea en época helenística por influjo de la Retórica, 3. Origen ligado a formas literarias mayores (teatro, Historia, etc.) y dependiente de otras menores (Sentencias, máximas, etc.), 4. Estructura de tres partes: *promitio*, *narratio*, *epimitio*, 5. Enorme difusión durante la Edad Media. El autor encuentra fenómenos similares en su transmisión: cambio en los personajes, cambio en las situaciones argumentales, ampliaciones, abreviaciones, duplicaciones, contaminaciones, cambio en la intencionalidad. De hecho, encontramos un fenómeno de este tipo en uno de los *exempla* de *Mem*, el II, 60, que cuenta la historia de Dino, muy semejante a *Decamerón* VI, 9 que narra un acontecimiento similar pero protagonizado por Guido Cavalcanti. Petrarca y Boccaccio no se conocían cuando escribieron estas obras y ninguno de los dos pudo haberla tomado del otro, sino que la recogió de una fuente desconocida. Ver Olson (1983). De todos

«concordancias de la Historia». Dentro de este género se encontrarían todos aquellos textos que no presentan una Historia siguiendo un esquema cronológico lineal y tampoco el desarrollo de una vida completa, sino un conjunto de personajes presentados bajo el amparo de una característica común.¹⁹⁰ Tanto si lo consideramos como libro de *exempla* como en relación a las «concordancias de la Historia» queda claro que el juicio negativo está relacionado con su adscripción a los «géneros de escuela». Si bien el *De viris* estaba pensado para un público no especializado y no carecía de una función pedagógica, gozaba de un prestigio mayor por una larga tradición que se remonta a san Jerónimo. En este caso, Petrarca se embarca en un monumental proyecto que parece desproporcionado si uno considera que sus otros dos grandes proyectos en lengua latina todavía sin concluir, el *De viris* y el *Africa*, pertenecen a la alta literatura a la que el autor pretende ingresar por la puerta grande. Intentaremos responder por qué Petrarca escribe los *Mem* siguiendo a Valerio Máximo y qué uso le da a ese modelo, pero antes será necesario analizar otro texto biográfico-histórico que el autor comienza unos años más tarde¹⁹¹, el libro II del *De vita solitaria*.

3.1.4.2. El *De vita solitaria* II

En el libro II del *De vita solitaria* el elenco de vidas comienza con los eremitas y anacoretas, continúa con los profetas hebreos, sigue con los Padres latinos, pasando por los santos fundadores de las órdenes monásticas y mártires. Todos ellos son claros ejemplos de amor por la soledad y desprecio por los bienes mundanos. Pero en el párrafo IX, Petrarca introduce ejemplos de la vida activa a través de un recurso interesante: una digresión sobre la guerra de los cien años que se supone un agregado posterior a la primera redacción del texto.¹⁹² Estas noticias sobre la guerra son utilizadas como preludeo para la crítica a los gobernantes modernos y esa misma crítica es el motivo para introducir el elogio a los gobernantes del pasado. De esta manera Petrarca incorpora personajes asociados a la vida activa en un texto que en principio es sobre la soledad y el retiro. Así aparecen los Escipiones, César Augusto y otros héroes romanos ya presentes en el *De viris illustribus*. Sin embargo, una vez finalizado el elogio, Petrarca aclara que estos héroes dieron su vida por Roma porque Roma era justa, pero a pesar de eso fueron

modos, los *exempla* de los *Mem* no siguen este formato en todos los casos.

190 Para Cherchi (2002) los *Mem* pueden agruparse con la *Commedia* de Dante, el *De casibus virorum illustrium* de Boccaccio y los *Trionfi* del mismo Petrarca como antecedentes de las llamadas “Concordancias de la Historia”, muy populares en los siglos XV y XVI. Textos como los *Comentarii urbanii* de Raffaele Maffei (1506) o la *Officina partim historiarum partim poeticis referta disciplinis* de Ravisius Textor (1520) y muchos otros seguirían el modelo de Valerio Máximo

191 Petrarca comienza este texto en 1346 en Vaucluse y agrega modificaciones hasta 1366, cuando lo da a conocer. Para un estudio pormenorizado de las adiciones que hace Petrarca durante esos años ver Ullman (1973)

192 Como Petrarca afirma que los ingleses y los franceses pelean hace veinticinco años, Martellotti supone que el pasaje en cuestión es un agregado de 1362. Aunque es probable que sea anterior, ya que también se afirma que el hijo del rey de Francia está prisionero, cuando se sabe que obtuvo la libertad en mayo de 1360, a partir del tratado de Brétigny. Petrarca también comenta estos hechos en la *Fam*, XV, 7 (Baldassari, 2006, p. 181)

injustos con Dios (*iniustos tamen in Deum fuisse*). A partir de esta aclaración el texto vuelve a su cauce original. En el párrafo XI, anuncia que hablará de ejemplos extranjeros (*ex alio genere*). Recoge para ello un texto atribuido a Ambrosio sobre los brahmanes de la India y el *Adversus Iovinianum* de san Jerónimo.¹⁹³ Luego de mencionar su continencia, pureza del alma, meditación silenciosa y frugalidad de las costumbres, surge el ejemplo de Calanus, aquel que se inmoló ante Alejandro y profetizó su muerte, según las leyendas. A partir de la mención de este personaje, Petrarca toma distancia no solamente del mismo Calanus, sino de su pueblo. Rechaza la desnudez, el descuido animal por el sueño y la comida (*incuriositas belluina somni cibique*) para luego proponer, citando a Cicerón, un tipo de vida mesurado, en el que no se siga la perversa costumbre de anticiparse a la muerte (*perversus mos mortis anticipande*), ya que es contraria tanto al cristianismo como a los filósofos paganos, un desprecio del mundo (*contemptus mundi*) no mayor que el justo. La lista continúa con algunos filósofos y poetas: Platón, Plotino, Pitágoras, Parménides y Demócrito entre los filósofos de la Antigüedad, a los que se añade Pedro Abelardo; Entre los poetas, se encuentran Homero, Orfeo, Lino, Museo, Virgilio, Horacio y Ovidio. Un espacio aparte les reserva a los oradores, Séneca, Cicerón y Demóstenes y luego un segundo grupo de filósofos: Anaxágoras, Jenócrates, Zenón, Carnéades, Crisipo y Diógenes y Solón. Y la lista continúa con Julio César, César Augusto, Diocleciano, Numa Pompilio, Rómulo, Aquiles y Hércules y los dos africanos. La conclusión del texto es una defensa del *otium negotiosum* que da sentido a la variedad de la lista: "Entonces la conclusión es: admito la ocupación en el ocio, no aquella que mueve el viento, sino una más estable, cuyo fin no es la fatiga, ni el lamento, ni la vergüenza, sino el deleite, la virtud y la gloria".¹⁹⁴ El objetivo de las vidas que se reúnen en este libro es justamente proponer esta unión de *delectatio*, *virtus* y *gloria*, o dicho de una manera más simple, un modelo de hombre que, apartándose de los extremos del *otium* y el *negotium*, pueda combinar ambas tendencias. Ese mismo objetivo se presenta en los *Mem*, pero será preciso analizar cómo su adscripción al género de conjunto de *exempla* está vinculada con esa intención y de qué manera se incorpora un elemento que no encontramos en los otros textos: un fragmento encomiástico sobre un personaje contemporáneo de Petrarca y que tiene un lugar central en el texto: Roberto de Anjou.

3.1.4.3. El equilibrio entre *otium* y *negotium* en los *Rerum Memorandarum libri*

193 Se trata de una traducción de un texto griego escrito por Palladius en el siglo V d.C. Las dos versiones latinas que se conservan, Vat. Lat. 281 (1374) y Vat. Lat. 282 (Siglo XI) se adjudicaron a san Ambrosio. Petrarca aclara en el pasaje que algunos afirman esa autoría (*a nonnullis ostenditur*) y luego aclara que es de Paladio (*non Ambrosii sed Palladii liber est*) Ver Pritchard (1993).

194 Hec igitur summa est: admitto ad otium non hec vento mobiliora, sed mansura negotia, quorum finis est non labor et questus et dedecus, sed delectatio et virtus et gloria (Petrarca, 1955a, p. 592)

En cada uno de los libros, Petrarca organiza el material en ejemplos romanos y extranjeros, como lo hace Valerio Máximo, pero añade además algunos ejemplos modernos. De las tres secciones la moderna es siempre la más breve, y en el caso del primer libro solo incluye como ejemplos de ocio y soledad al rey Roberto de Anjou. Pero antes de entrar en la descripción del angevino, será necesario profundizar en la descripción del texto como unidad y su relación con el modelo de hombre que combina el *otium* y el *negotium*.

En cada una de las secciones Petrarca incluye una serie de personajes. En la siguiente sección, alguno de esos personajes puede reaparecer, bajo el amparo de otro tema. Es decir, que así como el rey Roberto tiene tres entradas, otros personajes también aparecen en varias oportunidades. Por ejemplo. César Augusto aparece once veces, sin contar cuatro respuestas ingeniosas que le dieron a él personajes ignotos, Cicerón, seis veces, Julio César, cinco, Sócrates, cuatro, Platón, tres, por mencionar solo algunos. En todos ellos, Petrarca busca abordar al personaje desde un punto de vista diferente en cada sección. Tomemos el caso de Augusto. En la sección *De otio et solitudine*, comenta a través de Séneca (*De brev. Vitae*, IV) una carta en la que el Emperador menciona sus ansias de retiro. En *De studio et doctrina*, alaba su interés por las letras y la filosofía, además de enumerar una serie de obras que escribió, el poema *Ergone supremis*, una tragedia inconclusa y un libro en hexámetros titulado *Sicilia*. En *De ingenio et elocuentia*, elogia su estilo claro y directo. En *De facetiis ac salibus illustrium* refiere las respuestas rápidas y graciosas, que incluyen burlas a personas con defectos físicos. En *De solertia et calliditate* comenta que Augusto cometía adulterio, y que de esa manera podía combatir las conjuras, ya que conocía por las mujeres las actividades de los maridos. De esta manera se va construyendo un retrato dinámico a partir de diferentes puntos de vista.

Por otro lado, otras dos características colaboran en el mismo sentido: las anécdotas sobre personajes ignotos y las historias cotidianas sobre personajes ilustres. En las palabras preliminares de la sección sobre chistes y dichos mordaces de hombres ilustres (*De facetiis ac salibus illustrium*) el autor aclara que no hablará de la elocuencia que Cicerón contempla en el *De oratore*, sino de conversaciones cotidianas (*quotidianis sermunculis*). La mayoría de las anécdotas de esta sección están extraídas del libro II de las *Saturnales* de Macrobio y pertenecen a personajes ilustres, pero también hay algunas anónimas en donde lo importante no es ya el protagonista como la narración misma. Tanto unas como otras consiguen el mismo efecto: acercar lo bajo y lo alto y comprender la acción humana en un mismo plano, donde un rey puede hacer una broma y un personaje ignoto es capaz de un ingenio pocas veces visto.

En su libro sobre el *exemplum*, John Lyons (1989, p. 26-34) enumera siete características sobre el género.¹⁹⁵ Dos de ellas resultan relevantes para el análisis de los *Mem*. La primera, llamada «multiplicidad e iteratividad», está relacionada con la repetición: la multiplicidad refiere a la diversidad de ejemplos que

195 Las siete características son: 1) Iteratividad y multiplicidad, 2) Exterioridad, 3) Discontinuidad, 4) Rareza, 5) Artificialidad, 6) Indecidibilidad, 7) Exceso

pueden darse para demostrar un punto y la iteratividad enfatiza la forma en que un ejemplo representa muchos eventos similares. En cualquier caso, cuando se usa como ejemplo, una entidad pierde su autonomía y singularidad. La segunda característica que consideramos es aquella que Lyons llama «rarity» y que refiere a un hecho extraordinario, fuera de lo común. Es decir que por más extraño que sea un hecho siempre habrá otro con el que compararlo, o que puede ocupar su lugar. Esa tensión entre lo singular y lo múltiple aparece en los *Mem* de una manera particular, ya que en el caso de personajes que el autor considera importantes se extiende mucho más y excede el uso del *exemplum* para ingresar en algo más similar a la biografía. Por ejemplo, en el caso de Platón se detiene en su viaje a Egipto, evalúa la posibilidad de que haya conocido a Jeremías y cita a san Agustín para refutarlo. Allí se observa la necesidad de construir una narración biográfica que aspire a cierta totalidad, o en todo caso, es claro que no se trata de una simple anécdota. Es decir que las múltiples anécdotas breves sobre un personaje contribuyen a realizar un retrato dinámico, que a su vez tienden a mostrar el equilibrio entre *otium* y *negotium* que observamos *supra*, pero a su vez resulta necesario destacar a algunos personajes por sobre el telón de fondo de lo que tomado por separado puede resultar extraordinario pero que ubicado en una secuencia pierde singularidad.

Veremos que los tres pasajes sobre Roberto de Anjou deben comprenderse en relación con estas características de la obra.

3.1.4.4. *El elogio a Roberto de Anjou*

El 16 de enero de 1343 muere en Nápoles el rey Roberto de Anjou. Su muerte fue para Francesco Petrarca motivo de un gran pesar. Recordemos que el rey patrocinó la coronación capitolina del poeta en 1341. En este hecho el papel que jugó el rey no fue menor, ya que formó parte de lo que en teoría debía ser el resurgimiento de un modelo literario en el que la poesía emerge como vehículo de elogio hacia los poderosos, y el poder patrocina las letras para obtener fama y gloria. Esta mutua dependencia entre poetas y reyes es uno de los núcleos temáticos de la *Collatio Laureationis*, la exposición que Petrarca da en ocasión de su coronación, y es un tema recurrente en toda su obra. En la *Fam* IV, 7, al rey Roberto, lo felicita por haber renovado una costumbre perdida y lo compara con César Augusto y a sí mismo con Horacio y Virgilio.¹⁹⁶ Por eso, la muerte del monarca significa más que la muerte de un amigo para Petrarca, que tenía la intención de escribir un libro completo sobre su vida (*Mem* III, 96). Pero Petrarca no fue el primero en elogiar al rey Roberto, sino que podemos ubicarlo como eslabón de una larga serie de autores que lo hicieron como parte de un sistema de mecenazgo y de propaganda

¹⁹⁶ Otros textos en los que se elogia a Roberto son: *Met*, 1, 4 de 1339, en la que Petrarca comenta el viaje que hizo el rey a Vaucluse en 1320, *Buc. Carm.* II (*Argus*), *Africa* I, 79, IX, 421, *Epyst.* II, 8, *Tr. Fam.* II, 160-61, *Post.* 29-32, *Fam.* I, 2. 9-11, IV, 2, IV, 3, IV, 7, VI, 5, XII, 2.

política que el propio rey incentivaba.¹⁹⁷ En muchos de esos casos, el foco de la *laudatio* está puesto en la figura del rey filósofo. Esa imagen no era de ningún modo arbitraria, sino que formaba parte de lo que el mismo rey quería que se supiera de sí. Se sabe que daba a conocer sermones y tratados teológicos de su supuesta autoría (Kelly, 2003, p. 8). De todos modos, veremos que el elogio que realiza Petrarca tiene algunas características especiales en línea con lo que ya hemos observado *supra*. Por otro lado, la inclusión de fragmentos encomiásticos está relacionada directamente con el modelo de Valerio Máximo, que combina una modalidad didáctica con una modalidad epidíctica (Nenadic y Pozzi, 2014).

Los fragmentos dedicados al rey Roberto son tres (I, 10 y 37; III, 96). El primero de ellos se encuentra en una de las dos secciones introductorias del libro dedicada al Ocio y la soledad (*De otio et solitudine*). Es el único ejemplo moderno que da Petrarca en esta sección. Allí se describen las costumbres del rey y su afición a la ballesta:

Tenía en la ciudad de Nápoles un jardín junto a su palacio, delimitado de un lado por altos muros, y rodeado en gran parte por el mar. Iba cotidianamente a ese lugar, a veces con pocos compañeros, otras con una gran cantidad de nobles, y se entretenía con la ballesta, y con tal empeño que pronto dejó atrás a los maestros de este arte: tan grande y tan versátil fue la agudeza de su genio divino.¹⁹⁸

Puede observarse que el concepto de *otium* no representa, como en otros textos de Petrarca, la dedicación a las letras o la devoción religiosa, sino algo más cercano a la diversión y el esparcimiento. Esto es notorio en los fragmentos que acompañan a Roberto en la misma sección, por ejemplo en la anécdota que el autor extrae de Valerio Máximo sobre Sócrates tocando la lira y jugando con sus hijos: "Me sorprende poco cuando lo veo jugar con sus hijos a caballo de una caña. Se dice que Alcibíades, su íntimo amigo, reía cuando veía la escena".¹⁹⁹ El énfasis puesto en el juego y la infancia caracteriza el comienzo de un recorrido que terminará en la muerte. Lejos de elogiar los orígenes nobles de Roberto, Petrarca elige una escena inicial que lo ubica a la par de todos los hombres, destacándose en el juego por empeño y habilidad, y no por obsecuencia de sus súbditos.

El segundo fragmento sobre el rey (*Mem*, I, 37) se encuentra en la segunda sección introductoria dedicada al estudio y la doctrina (*De studio et doctrina*). Al igual que en la sección anterior, es el único

197 Kelly (2003) demuestra que el mecenazgo funcionaba sobre todo con teólogos y clérigos. Menciona a François de Meyronnes, Giovanni Regina, Federico Franconi, Guglielmo da Sarzano, Andrea da Perugia, Agostino d'Ancona, Dionigi da Borgo San Sepolcro, Remigio de Girolami, Ptolomeo de Lucca y Bertrand de Turre. Todos ellos, con distinto grado de cercanía y compromiso con Roberto, recibieron su apoyo y escribieron elogios. La autora también demuestra que el contenido de la biblioteca de Roberto respondía al gusto medieval: sus títulos versaban sobre Teología, Derecho, Medicina y Astronomía. En la misma línea rechaza la idea de que la corte angevina estuviera formada por un círculo de humanistas. Niccolò d'Alife, Barbato da Sulmona y Giovanni Barrile, los supuestos promotores del humanismo napolitano, tenían escasa influencia en Roberto y eran más bien personajes marginales en la corte.

198 Fuit illi in urbe neapolitana palatio confine pomerium, prealtis circumseptum menibus et pelago non modica ex parte circumfluum. Huc modo cum paucis, modo cum ingenti procerum catherva quotidie veniens balista lusitabat; idque tam sedulo, ut confestim -tantum erat et tam ad omnia versatile celestis acumen ingenii-eius artificii magistros post tergum linqueret (Petrarca, 2014, p. 36).

199 Quod parcius miror, dum eundem arundine cruribus inserta colludentem infantulis suis intueor. Quod cernens familiarissimus sibi risisse fertur Alcibiades (Petrarca, 2014, p. 36).

ejemplo moderno. El autor comienza aclarando que el rey no se dedicaba al estudio como los otros personajes de la sección, pero que siempre quería tener libros cerca. Luego, como en la epístola mencionada arriba, lo compara con César Augusto:

Es lo mismo que dijimos de César Augusto, que siempre buscó, a pesar de que a veces la materia fuese menor o casi nula, abrazar los ingenios de su propia época con real benevolencia, escuchar con infinita paciencia, y no solo elogiar, sino también promover con la máxima cordialidad a quienes recitaban nuevas invenciones.²⁰⁰

A continuación, Petrarca menciona que en una conversación con el rey surgió el tema de las costumbres del rey de Francia que no se ocupaba de la educación de sus hijos, de manera que se construye como contrafigura. Por un lado el rey filósofo (*senem philosophum et regem*), que a pesar de no dedicarse por entero al estudio, lo fomenta, y por el otro, un rey que no valora las letras. Tomando como punto de partida esta comparación, el rey le confiesa al autor que si tuviera que elegir entre las letras y el poder, elegiría las letras: "Juro que las letras me son más dulces y más queridas que el reino. Y si fuese privado de ambas cosas, echaría de menos las letras, más que la corona".²⁰¹

Sin embargo, Petrarca se encarga de aclarar que en el terreno de la poesía Roberto desconoce completamente lo que el autor le comenta durante el examen previo a la coronación, y asombrado, le reconoce que hubiera dedicado más tiempo a la poesía si hubiera sabido de ella antes. Esa tensión entre el conocimiento del rey y el conocimiento del poeta se observa más claramente en *Itinerarium ad sepulcrum Domini*.²⁰² Allí, el autor trata el mismo episodio del examen napolitano. Durante esos días, ambos salían a cabalgar y conversaban sobre distintos temas. En una de esas ocasiones el rey formula una pregunta sobre la presunta dedicación de Virgilio a la magia. Petrarca niega este hecho y lo adjudica a la leyenda:

Entre Falerno y el mar hay una montaña rocosa, perforada por las manos del hombre, que el vulgo ignorante cree que fue realizado por las artes mágicas de Virgilio. Así es la fama de los hombres ilustres, cuando no están satisfechos con elogiarlos con verdades, a menudo inventan ficciones. Cuando en una oportunidad el rey Roberto, conocido por su buen gobierno, pero más aún por su ingenio y talento para las letras, me preguntó en presencia de muchos, qué pensaba yo de ese asunto, confiando en la humanidad del rey, que superaba no solo la de otros reyes, sino la de todos los hombres, le contesté bromeando que no había leído que Virgilio fuese un escultor, a lo que él, serenamente y con gesto de aprobación, confesó que no había allí restos de magia, sino del uso de hierro.²⁰³

200 Et quod de Cesare Augusto diximus, hic multo minore et quasi nulla prorsus subsistente materia diligentissime semper custodivit, ut ingenia seculi sui complecteretur benignitate regia et inventiones novas recitantibus, non tantum parientissimus auditor, sed plausor etiam et humanissimus fautor assisteret (Petrarca, 2014, p. 88)

201 Iuro dulciores et multo cariores michi literas esse quam regnum; et si alterutro carendum sit, equanimius me dyademate quam literis cariturum (Petrarca, 2014, p. 90)

202 Se trata de una guía que Petrarca le dedica en 1358 a Giovanni Mandelli, quien lo había invitado a peregrinar a Jerusalén. Petrarca se excusa por su mala salud, pero a cambio le ofrece este texto (Gazzola, 2005).

203 Inter Falernum et mare mons est saxeus, hominum manibus perfossus, quod vulgus insulsum a Virgilio magicis cantaminibus factum putat. Ita clarorum fama hominum, non veris contenta laudibus, sepe etiam fabulis viam facit! De quo cum me olim Robertus regno clarus, sed preclarus ingenio ac literis, quid sentirem multis astantibus percuntatus

De esta manera, se logra una inversión en los códigos de la *laudatio*, o en todo caso, un particular modo de utilizar el elogio de otro para en realidad ubicarse a sí mismo como objeto. No es el poeta el que elogia al soberano por su conocimiento, sino por su sabiduría demostrada en el acto mismo de escuchar al poeta.

El tercer fragmento dedicado al rey (*Mem*, III, 96) se encuentra en la sección sobre la habilidad y el ingenio (*De solertia et calliditate*). Aquí Petrarca describe la muerte del monarca. En su lecho de muerte, no se lamentó ni lloró, sino que aguardó lo inevitable con la fortaleza propia de un rey filósofo y pronunció las siguientes palabras: "Eludan los peligros con este consejo. Vivan de la misma manera con los súbditos, con los amigos y los enemigos. Observen entre ustedes estos preceptos. Recuerdenme".²⁰⁴

Esta escena es complementaria con la caracterización hecha en los otros fragmentos. Si en el pasaje visto anteriormente se mostraba al rey en su relación con las Letras, aquí asistimos al producto de ese aprendizaje. La calma en el momento de la muerte evidencia que la sabiduría tiene una aplicación práctica, necesaria para enfrentar los embates de la fortuna, que el rey pudo extraer no solo de los libros, sino también de su relación con el propio Petrarca. El tipo de sabiduría que Petrarca elogia en Roberto está lejos de aquella que practicaba el rey y más cerca de la que promocionaba Petrarca: la filosofía moral que ayuda a enfrentar la muerte con actitud estoica. La discontinuidad entre los tres pasajes no impide una lectura secuencial según la cual el interés del rey por los juegos y el ocio es condición de su apoyo a las Letras y su descubrimiento de la poesía concluye en uno de los bienes más preciados: la calma ante la muerte.

3.1.4.5. *Los Rerum memorandarum libri en la producción del autor*

La incorporación del angevino en el conjunto de *exempla* que forman los *Mem* debe ser comprendida en relación con las características particulares del texto. Por un lado, al tratarse de un modelo historiográfico menor, es posible la aparición de un personaje contemporáneo junto con los clásicos. Por otro lado, las numerosas entradas sobre el mismo personaje brindan la posibilidad de realizar un retrato dinámico y de esta manera el elogio se construye no sobre la base del ejemplo de virtud intachable, sino sobre el correcto equilibrio entre el *otium* y el *negotium*. Roberto, como muchos otros personajes mencionados en el texto, ha sabido combinar las letras, el ocio y los placeres mundanos. Los

esset, humanitate fretus regia, qua non reges modo sed homines vicit, iocans nusquam me legisse marmorarium fuisse Virgilium respondi, quod ille serenissime nutu frontis approbans, non illic magie sed ferri vestigia esse confessus est (Petrarca, 2004c, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000900>)

204 Hoc istud consilio, hod illum periculum declinate. Sic sum subiectis, sic cum amicis, sic cum hostibus vivite. Hec atque hec inter vos precept servate. Et valete nostri memores (Petrarca, 2014, p. 352)

términos en los que Petrarca construye la *laudatio* responden también a esa lógica. La gloria de Roberto no está construida en base a éxitos militares, ni a grandes gestas heroicas, sino a partir del uso provechoso del ocio, el interés y apoyo a las letras, y la calma ante la muerte, que no es otra cosa que la consecuencia de esos pasos previos. Esa descripción es la expresión de una concepción de la Historia y del texto histórico muy diferente a la de la épica del *Africa* y la biografía del *De viris*. Los *Mem* están contruidos en base a la materia que en aquellos se considera digresión. Hay entonces una diferencia clara en el criterio de selección. Es una Historia de temas menores, en la que, como dice el autor, tratará más del ingenio que del estudio y también una forma de acercar el pasado al presente. Si, como afirma en el Prólogo al *De viris*, los príncipes de su tiempo ofrecen materia para sátira y no para Historia, eso dependerá de qué tipo de Historia se trate. En una Historia sobre las hazañas es posible que Roberto no esté a la altura de César Augusto, pero en un libro como los *Mem* es posible.

Por otro lado, la comprensión de este texto contribuye en la larga discusión acerca del modo en que Petrarca concibe la relación entre el pasado clásico y su propio presente. Hemos visto en la primera parte de esta tesis que sentía un gran rechazo por su tiempo (Mommsen, 1942), y de hecho el pasaje más citado de los *Mem* es aquel en el que afirma que se encuentra en el confín de dos pueblos (I, 19). La idealización de los clásicos lo conduce a la construcción de arquetipos a seguir. Pero también es posible observar otro tipo de relación con los clásicos vinculada a su lectura de las *Confesiones* de san Agustín y las *Cartas a Ático* de Cicerón, ambos textos en los que descubre no ya ejemplos intachables de virtud, sino más bien hombres en conflicto con los cuales es posible identificarse. Thomas Greene (1982) plantea que durante el Renacimiento se utilizaron cuatro formas de *imitatio*: una en la que el subtexto clásico es un modelo inmóvil, que llama *reproductiva* y que ejemplifica con el *Africa*, una segunda que llama *ecléctica* y que está más vinculada a las alusiones poéticas, una tercera que denomina *heurística* y que ya implica una toma de distancia con el modelo, ejemplificada a través de las cartas de Petrarca del último libro de sus *Familiares* a Tito Livio, Homero, Cicerón, etc, y una cuarta, la *dialéctica*, que produce una fuerte tensión entre el modelo y su imitación. Ejemplos de este último procedimiento son el *Secretum* de Petrarca y el *Elogio de la locura* de Erasmo. Los *Mem* y el elogio del rey Roberto de Anjou se sitúan en esa línea de lectura en la que la biografía se convierte en un género efectivo cuando se aparta del ejemplo virtuoso, y por lo tanto se aleja de la *imitatio* reproductiva. En el *Secretum* ese modo de leer es muy claro:

Entre mis turbulencias y tus fluctuaciones reconozco una semejanza. Por ello, cada vez que leo los libros de tus Confesiones, me encuentro entre dos sentimientos contrarios, la esperanza y el miedo, y a veces, no sin lágrimas en los ojos, me parece estar leyendo no una historia ajena sino la de mi propia peregrinación.
(Petrarca, 2011a, p. 131)²⁰⁵

205 inter procellas meas fluctuationis tue vestigium recognosco. Ex quo fit ut, quotiens Confessionum tuarum libros lego inter duos contrarios affectus, spem videlicet et metum, letis non sine lacrimis interdum legere me arbitrer non alienam sed propriam mee peregrinationis historiam” (Petrarca, 2011a, p. 130)

Petrarca encuentra en Valerio Máximo un modelo historiográfico acorde con este tipo de lectura, que busca los puntos de comparación e identificación con los antiguos no en su perfil heroico, sino en un aspecto que, simplificando mucho, podríamos llamar humano.²⁰⁶ Por eso el proyecto historiográfico de Petrarca fracasa. En la medida que para él la Historia no es más que otra forma del discurso pedagógico laudatorio, dirigido en gran parte a la formación de las clases dirigentes, deja de ser efectivo cuando los modelos humanos no son perfectos. Algunos estudios plantean que Leonardo Bruni, ya en el siglo XV, separó la Historia del encomio (Hankins, 2012). Bruni escribe la Historia de Florencia en doce libros (*Historiarum Florentini populi libri XII*). Flavio Biondo, contemporáneo de Bruni, escribe una Historia de la Edad Media en treinta y un libros (*Historiae ab inclinatione Romanorum imperii*) (Delle Donne, 2016). Evidentemente, el recelo que manifiesta Petrarca contra la minuciosidad y el detallismo de los historiadores perdería sentido para algunos humanistas del siglo XV. Por otro lado, se separan la Historia y la biografía. Bruni escribe biografías de Cicerón y Aristóteles y unas vidas paralelas de Dante y Petrarca. Queda claro que el interés por la biografía permanece, pero al mismo tiempo surgen nuevos modelos historiográficos que responden a la necesidad de comprender largos procesos históricos. Para Petrarca en cambio, la Historia está conformada por una sucesión de retratos.

Sin embargo, los *Mem* son la prueba de que esa concepción ya está en crisis. Sabemos que abandona este proyecto en 1345. El 23 de febrero de ese año huye de una Parma asediada por los Gonzaga y los Visconti. Luego de un ajetreado viaje, llega a Verona, donde realiza el famoso descubrimiento de las *Cartas a Ático*.²⁰⁷ Para Petoletti (2014, p. 11), el proyecto de reunir sus propias epístolas *Familiares*, inspirado por la lectura de las cartas de Cicerón, reemplaza de alguna manera a un texto de carácter fuertemente tradicional y de sabor enciclopédico. Ugo Dotti (2004, p. 128) también considera que hay una diferencia muy marcada entre este texto, que describe como trabajo artificial, *zibaldone* de anécdotas y colección de noticias de estilo medieval, y otras obras de Petrarca. Para Paolo Cherchi, que considera el texto en relación a las «Concordancias de la Historia», el creciente interés de Petrarca por construir una autobiografía lo lleva a elaborar en los *Trionfi* una síntesis entre el modelo de Valerio Máximo y la *Commedia* de Dante. Se sabe que aunque el autor haya abandonado el texto, utilizó muchos de sus pasajes en la composición de los *Remediis utriusque fortune* (Boni, 1949). Por otro lado, hemos visto que en el *De vita solitaria*, texto al que el autor dedica muchos años, se pueden encontrar afinidades con los *Mem*, en cuanto a la utilización de la biografía con la intención de proponer un equilibrio entre *otium* y *negotium*. En todo caso, esa búsqueda a través de diferentes géneros y propuestas

206 Esto ubicaría a los *Mem* en línea con lo que algunos investigadores llaman la “crisis de la ejemplaridad en el Renacimiento”. Rigolot (1998) plantea que los términos de las lenguas vernáculas derivados del latín *exemplum*, son más cercanos al sentido de “muestra”, que de “modelo”. La pregunta que guía su artículo es si esta crisis de la ejemplaridad se traduce en una nueva concepción de la Historia que se aparta de las explicaciones mágicas. Tras un completo estado de la cuestión que considera las tesis de Foucault en *Las palabras y las cosas*, y al Nuevo historicismo, concluye que el uso del *exemplum* como guía moral comienza a perder fuerza como modelo literario e interpreta esto como un elemento a considerar en el debate por el libre albedrío y la representación de la contingencia y la singularidad. Para Anthony Grafton (2011) en cambio, estos “géneros escolares” como los *Mem* tenían el propósito de domesticar la lectura con la intención de comprender a los antiguos en términos cristianos e imponer modelos de conducta.

207 Petrarca relata este viaje en la *Fam*, V, 10.

estéticas tan diferentes es la demostración de que una de las mayores preocupaciones de Petrarca era encontrar un tipo de texto diferente a los modelos que sigue tanto en el *De viris* como en el *Africa*, capaz de vincular el pasado con el presente de una manera más eficaz. El problema es que esa búsqueda implicaba la utilización de géneros menores. Es interesante que los juicios sobre el texto que acabamos de considerar apunten a ciertos rasgos enciclopédicos como tradicionales o incluso medievales. Ello nos habla no solamente de una falta de originalidad del autor, sino también de una concepción histórica que vincula esa repetición acrítica de ideas con lo medieval.

Sin embargo, la figura de Roberto de Anjou en el texto se impone como una señal de un intento de hacer confluír el elogio de un personaje moderno con anécdotas sobre grandes personajes de la Historia, pero vistos desde una perspectiva que los humaniza. Esa confluencia se da también en el plano de la forma en la medida en que este encomio vendría a explicar el equilibrio entre biografía y *exemplum*: la *laudatio* precisa de la singularidad propia de la biografía, pero los términos en los que Petrarca decide hacerla, es decir los de un rey filósofo que supo llevar a la práctica los preceptos morales, concuerdan mejor con el anecdotario de los *exempla*. Como la famosa anécdota de Diógenes y Alejandro Magno, o como la risa de la muchacha tracia ante Tales que asume distintas variantes a lo largo de la historia (Blumenberg, 2009), expresan un elogio de la sabiduría práctica que se manifiesta en todos los hombres. De ahí que los tres pasajes dedicados a Roberto se concentren cada uno en una escena particular, y no tengan pretensiones totalizadoras como sí ocurre en las más extensas entradas dedicadas a los grandes filósofos. Y a pesar de ello, Petrarca reserva un lugar destacado para Roberto dentro de los ejemplos modernos, ya que esa exclusividad es necesaria para que el elogio no pierda efectividad. El choque entre esas dos tendencias abre un escenario que Petrarca desarrollará luego, sobre todo en el *Secretum*, donde el modelo heroico *De viris/Africa* ya se encuentra explícitamente bajo cuestión.²⁰⁸ Es notable que una de las últimas intervenciones de Agustín en el diálogo haga referencia a la sabiduría del *quotidianus sermo*, es decir aquella que se presenta y se elogia a lo largo de los *Mem*, opuesta al afán de gloria y amor de Francesco.

Así pues, es posible mencionar algunos aspectos importantes de la obra: en primer lugar, representa una búsqueda por parte del autor de un género mediano, que permita la inclusión de un personaje moderno. En segundo lugar, ello se combina con un tipo de ejemplaridad también mencionada en el prólogo al *De viris*, que no busca modelos intachables de virtud. En tercer lugar, el modelo enciclopédico de varias entradas por personaje tiene como objetivo lograr un retrato dinámico de algunos de ellos, en los que se combina la afición por las letras y la actividad mundana. En el *De vita solitaria* se propone también un ideal intermedio entre *otium* y *negotium*, pero no ya a partir del retrato

208 El choque entre esas tendencias puede observarse también en el desarrollo posterior del humanismo. Es notable en el caso de *De dictis et factis Alphonsi regis*, en el que Antonio Beccadelli, el Panormita, utiliza el modelo de Valerio Máximo, además de la *Apología de Sócrates* de Jenofonte para elogiar a Alfonso como rey filósofo. Como respuesta, Eneas Silvio Piccolomini escribe los *Parallela Alphonsina* en los que siguiendo el modelo de vidas paralelas, afirma que Alfonso es superior a Sócrates, no solo porque los latinos son superiores a los griegos, sino que los reyes y príncipes superan a los filósofos. Ver Tateo (2006, p. 33-36)

dinámico, sino a través de la diversidad de personajes que incluye. Y en cuarto lugar, la obra presenta una tensión entre singularidad y multiplicidad que se hace patente en el uso de la biografía y el *exemplum*. La centralidad de la figura de Roberto no permite que esa tensión se resuelva, así como tampoco se resuelve en el *Secretum*. Petrarca pone en escena la contradicción entre novela y *exemplum*, en tanto la *imitatio* constituye uno de los pilares del perfeccionamiento moral, pero a la vez se pone en duda esa misma posibilidad al enfrentarse a la realidad de que esos modelos no existen.

3.1.5. Francesco y Gerardo

En el primer capítulo de esta segunda parte (3.1.1) hemos visto cómo el joven Petrarca realizaba un claro elogio de la vida activa. En el segundo capítulo (3.1.2) analizamos el rechazo de los conceptos de vida activa y vida contemplativa en el *De otio religioso*. En el tercer capítulo (3.1.3) analizamos el *De vita solitaria* y comprendimos que la concepción de *solitudo* y *otium*, como una vida dedicada a las letras, no se podía identificar con la vida contemplativa. En el cuarto capítulo (3.1.4) analizamos cómo esas ideas aparecían en los textos biográficos de Petrarca. En este capítulo nos concentraremos en la comparación que el autor realiza entre su propia experiencia y la de su hermano Gerardo.

Gerardo Petrarca ingresa como monje a la Cartuja de Montrieux en 1343. Petrarca lo visita en 1347. Una serie de textos surgen a partir de esa visita. El tratado *De otio religioso*, que ya hemos mencionado, las cartas *Fam X*, 3; *X*, 4 y *X*, 5 y la égloga *Parthenias*, que Petrarca le envía a su hermano junto con la *Fam X*, 4 en la que explica varios de los significados alegóricos de la égloga.

La égloga consta de un diálogo entre dos pastores, Monico y Silvio, que en la carta se identifican con Gerardo (Monico) y Francesco (Silvio). El nombre de Silvio se explica porque Petrarca se hacía llamar *Silvanus* en alusión a su preferencia por los bosques. La explicación del nombre Monicus es más interesante:

Para el segundo pastor, por otro lado, el nombre es apropiado ya que uno de los cíclopes se llama Monicus, como si dijéramos monóculo. Un nombre así parecía apropiado para ti en cierto sentido, ya que de los dos ojos que usamos los mortales, uno para contemplar las cosas celestiales y la otra las terrenales, renunciaste al que contempla las cosas terrenales, contento con el mejor ojo.²⁰⁹

Petrarca hace referencia a la literatura religiosa sobre la vida activa y la vida contemplativa. El tema de los dos ojos aparece como hemos visto en Gregorio Magno. Es la lectura alegórica de Mateo 18:19 que

209 Secundi autem quia cum unum ex Cyclopibus Monicum dicant quasi monoculum, id quodam respectu proprie tibi convenire visum est, qui e duobus oculis, quibus omnes communiter utimur mortales, quorum altero scilicet celestia altero terrena respicimus, tu terrena cernentem abiecasti oculo meliore contentus (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

Gregorio realiza en *Moralia* VI, 36. Pero evidentemente el nombre *Monicus* hace referencia a *monachus*, es decir monje. A partir de esta referencia podemos empezar a comprender cómo Petrarca reparte los roles de Francesco y Gerardo. Gerardo ha elegido la vida contemplativa, mientras que Francesco optó por la vida activa. Desde el principio de la égloga se plantea la oposición:

Monico, escondido en tu gruta, tranquilo y solo, lograste rechazar los cuidados de los campos y el rebaño. En vez yo vago entre selvas y espinosos montes. ¡Infeliz! ¿Quién negará que nuestros destinos fueron muy diferentes? Una sola fue nuestra madre, pero no esperamos la misma tumba.²¹⁰

A continuación Silvio explica la causa de su infelicidad. Las Musas a través de Virgilio y Homero lo condujeron por ese camino. Mónico invitará a su hermano a la cueva e invocará la voz de otro poeta, David. Silvio rechaza la invitación y se retira porque le urge el amor de la Musa.²¹¹ Finalmente explica que debe cantar en honor de Escipión el Africano, en alusión a su poema *Africa*. Las palabras finales de Mónico dejan el final abierto: "Ve y cuídate de los varios peligros y las desgracias de esa vía".²¹² El escenario es muy similar al final del *Secretum*. Mónico y Agustín se empeñan en aconsejar al poeta, pero este no obedece e insiste con el aplazamiento. En la carta, Petrarca también habla de esas palabras finales de Mónico: "Después de lo cual Mónico cierra la conversación y se despide de Silvio e instándolo a considerar los peligros y riesgos de la demora".²¹³ El término *dilatatio* reaparece al final de la carta cuando Petrarca retoma la explicación del final de la égloga:

No es necesario explicar las palabras finales de Mónico enfatizando lo peligroso que siempre ha sido diferir resoluciones saludables, y cuán cambiantes e imprevisibles son las vicisitudes de esta vida. El resto lo entenderás a través de la meditación. Adiós.²¹⁴

El debate entre los hermanos se plantea como una competencia entre la poesía pagana y la poesía cristiana, pero sobre todo trabaja sobre la posibilidad de conversión de Silvio. Para lograr esa conversión debe renunciar a la poesía, algo que le resulta imposible. De hecho, sobre los destinos diferentes, en la carta aclara que a su hermano le espera el cielo, mientras que a él lo espera el infierno si es que no interviene Dios: "A ti te espera el cielo, a mí, si la misericordia no interviene, el infierno".²¹⁵ La dialéctica entre la voluntad descarriada que persiste en el error y la sabiduría personificada en

210 Monice, tranquillo solus tibi conditus antro, / et gregis et ruris potuisti spernere curas; / ast ego dumosos colles silvasque pererro, / infelix! Quis fata neget diversa gemellis? / Una fuit genitrix; at spes non una sepulcri! (Petrarca, 2013, p. 70)

211 Urget amor Muse (Petrarca, 2013, p. 80)

212 I sospes, variosque vie circumpice casus (Petrarca, 2013, p. 80)

213 quamobrem Monicus colloquium hoc concludit vale dicens Silvio et in finem hortatur ut dilationis pericula casusque consideret (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

214 Quantum sane periculum semper fuerit in dilatione consilii salutaris et quam varii atque inopinabiles presentis vite "casus", quos "circumspicere" suprema Monici iubet allocutio, ne dici quidem expedit. Reliqua cogitando percipies. Vale. (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

215 te enim celum, me nisi misericordia subvenierit, Tartarus manet (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

Agustín y en Mónico conforman un círculo vicioso que no parece tener fin. El cierre se demora porque la propia naturaleza, siguiendo a Cicerón y Séneca, ha impulsado a Francesco a seguir un camino que le resulta imposible revertir.

Pero el texto más célebre protagonizado por los hermanos es la *Subida al Monte Ventoso*, es decir la carta que Petrarca ubica en el primer lugar del cuarto libro de las *Familiares*, y que dirige a Dionigi da Borgo San Sepolcro. Desde el comienzo del texto, el autor anuncia que lo motivó el deseo (*cupiditas*) de ver un lugar famoso por su altura. La causa de ese deseo fue la lectura de un pasaje de Tito Livio en el que se menciona el ascenso de Filipo de Macedonia al monte Hemo.²¹⁶ También se cita a Pomponio Mela, quien afirmaba que desde la cima del Hemo se podía ver el mar Adriático y el Negro. En busca de un compañero para esa aventura, Petrarca elige a su hermano Gerardo. Rápidamente, Gerardo le saca ventaja a Francesco. Mientras aquel sube directamente hacia la cima, Francesco se demora buscando caminos más fáciles. Hasta que finalmente, bajo el influjo de algunas ideas provenientes de Ovidio y de los Salmos, logra ascender:

Apenas habíamos dejado aquella colina, he aquí que, habiendo olvidado el tortuoso rodeo de antes, me precipité de nuevo sendero abajo, vagando otra vez por el valle en busca de un camino fácil, aunque fuera más largo, sin embargo, me encontré con grandes dificultades. Posponía, claro está, el esfuerzo de la ascensión, pero la naturaleza no se doblega al esfuerzo humano, ni es posible que un objeto corpóreo alcance las alturas descendiendo ¿Para qué decir más? Entre las risas de mi hermano y mi irritación, eso me sucedió tres veces o más en el transcurso de unas pocas horas. Tras varios desengaños me senté en uno de los valles. Allí, volando de las cosas corpóreas a las incorpóreas, me decía a mí mismo estas o parecidas palabras: “Debes saber que lo que has experimentado hoy tantas veces en el ascenso de este monte es lo que te sucede a ti y a otros muchos cuando se acercan a la vida feliz”, pero no es tan fácil que los hombres lo adviertan, porque los movimientos del cuerpo son visibles, pero los del espíritu permanecen invisibles y ocultos. En verdad, la vida que llamamos bienaventurada está situada en un lugar elevado y, según dicen, es angosta la senda que conduce hasta ella. Además, se interponen muchas colinas y es necesario avanzar de virtud en virtud por excelentes peldaños; en la cima se halla el último fin y término del camino hacia el cual se dirige nuestro viaje. Todos desean llegar allí, pero como dice Ovidio:

Querer no basta; para obtener algo se ha de desear con ardor

Tú, en realidad – a menos que también te engañes en esto –, además de quererlo, lo deseas ardientemente. Entonces ¿qué es lo que te retiene? Nada, evidentemente, excepto la senda que atraviesa los bajos deseos terrenales y que a primera vista parece más llana y libre de obstáculos. Sin embargo, después de haber vagado durante largo tiempo, tendrás que ascender hasta la cima de la vida bienaventurada, sometido a mismo esfuerzo, que has pospuesto sin razón, o bien, perezoso acabarás recostado en el valle de tus pecados. Y si allí te hallaran – me horrorizo de tal presagio- “las tinieblas y las sombras de la muerte”, sufrirías la noche eterna entre horribles tormentos. No sabría explicar cuánto ánimo y vigor me infundió este pensamiento para afrontar lo que quedaba de camino ¡Y ojalá que pueda mi espíritu completar aquel viaje, por el que suspiro día y noche, del mismo modo que hoy, superadas finalmente las dificultades, he conseguido llevar mis pies al final de la ruta! Y posiblemente será mucho más fácil lo que pueda realizar el espíritu, activo e inmortal, sin

216 El pasaje de Tito Livio es *Ab urbe condita* XI, 21, 2

necesidad de movimiento alguno y en un abrir y cerrar de ojos, que aquello que ha de realizarse en un período concreto y con la ayuda de un cuerpo moribundo y caduco y sometido a la pesada carga de su peso. (Petrarca, 2011b, p. 431-433)²¹⁷

Aquí llega el momento clave que permite la datación del texto, ya que el autor comienza a revisar su vida pasada. Primero afirma que pasaron diez años desde que abandonó los estudios juveniles en Bolonia, hecho que sucedió en 1326. De allí que la acción de la carta tiene lugar en 1336, a los 32 años del autor. Luego dice que espera renunciar a los deseos a los cuarenta años para esperar la vejez. Más adelante toma el pequeño libro de las *Confesiones*, que dice haber recibido de Dionigi en 1333.²¹⁸ Todas estas fechas están milimétricamente ubicadas para imitar la vida de Agustín. Petrarca sube al monte cuando se acerca su trigésimo tercero año de vida, en coincidencia con la edad de Agustín cuando se manifiestan los primeros síntomas de su crisis espiritual. Agustín cuenta en las *Confesiones* que el primer estímulo a la conversión le viene de la lectura del *Hortensius* de Cicerón. El viaje iniciado con la lectura de ese libro terminó once años después, cuando Agustín se hace catecúmeno. Es decir que el *Hortensio* de Petrarca son las *Confesiones* de Agustín. Si el germen de la conversión se produjo ese año, la conversión en sí tuvo lugar en 1344, a los cuarenta años, es decir once años después, exactamente el tiempo que Agustín recorrió entre la lectura del *Hortensius* y su conversión definitiva.

En el momento central del texto, el protagonista toma las *Confesiones* de Agustín y lee al azar el pasaje X, 8, 15:

Y fueron los hombres a admirar las cumbres de las montañas y el flujo enorme de los mares y los anchos cauces de los ríos y la inmensidad del océano y la órbita de las estrellas, y olvidaron mirarse a sí mismos (Petrarca, 2011b, p. 441).²¹⁹

217 Vixdum collem illum reliqueramus, et ecce prioris anfractus oblitus, iterum ad inferiora deicior, atque iterum peragratis vallibus dum viarum facilem longitudinem sector, in longam difficultatem incido. Differebam nempe ascendendi molestiam, sed ingenio humano rerum natura non tollitur, nec fieri potest ut corporeum aliquid ad alta descendendo perveniat. Quid multa? non sine fratris risu, hoc indignanti michi ter aut amplius intra paucas horas contigit. Sic sepe delusus quadam in valle consedi. Illic a corporeis ad incorporea volucris cogitatione transiliens, his aut talibus me ipsum compellabam verbis: 'Quod totiens hodie in ascensu montis huius expertus es, id scito et tibi accidere et multis, accedentibus ad beatam vitam; sed idcirco tam facile ab hominibus non perpendi, quod corporis motus in aperto sunt, animorum vero invisibiles et occulti. Equidem vita, quam beatam dicimus, celso loco sita est; "arcta", ut aiunt, ad illam ducit "via". Multi quoque colles intereminent et de virtute in virtutem preclaris gradibus ambulandum est; in summo finis est omnium et vie terminus ad quem peregrinatio nostra disponitur. Eo pervenire volunt omnes, sed, ut ait Naso, Velle parum est; cupias, ut re potiaris, oportet.

Tu certe — nisi, ut in multis, in hoc quoque te fallis — non solum vis sed etiam cupis. Quid ergo te retinet? nimirum nichil aliud, nisi per terrenas et infimas voluptates planior et ut prima fronte videtur, expeditior via; veruntamen, ubi multum erraveris, aut sub pondere male dilati laboris ad ipsius te beate vite culmen oportet ascendere aut in convallibus peccatorum tuorum segnem procumbere; et si — quod ominari horreo — ibi te "tenebre et umbra mortis" invenerint, eternam noctem in perpetuis cruciatibus agere'. Hec michi cogitatio incredibile dictu est quantum ad ea que restabant et animum et corpus erexerit. Atque utinam vel sic animo peragam iter illud, cui diebus et noctibus suspiro, sicut, superatis tandem difficultatibus, hodiernum iter corporeis pedibus peregi! Ac nescio annon longe facilius esse debeat quod per ipsum animum agilem et immortalem sine ullo locali motu in ictu trepidantis oculi fieri potest, quam quod successu temporis per moribundi et caduci corporis obsequium ac sub gravi membrorum fasce gerendum est (Petrarca, 2011b, pp. 430-432).

218 Esa fecha no figura en el *Ventoso*, sino en la *Seniles* XV, 7 (Santagata, 2004, p. 81)

219 Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos (Petrarca, 2011b, p. 440)

Eso le recuerda la experiencia de lectura del propio Agustín, quien en *Confesiones* VIII, 12, 29 cuenta que lo impresionó el pasaje Romanos, 13, 12-14. Lo mismo le había ocurrido a Antonio, como refieren tanto Agustín en ese pasaje como Petrarca en su carta.

La lectura de Agustín es una negación y cuestionamiento de la *cupiditas vivendi* que Francesco había conseguido a través de la lectura de Tito Livio, y además se relaciona, como veremos más adelante, con el final del *Secretum*, aunque allí será Agustín el portador del saber geográfico a través del *De civitate Dei*.

Es importante ubicar esta carta en la serie de textos en los que aparece Gerardo. El texto proporciona tres de modelos a imitar: Filippo, Gerardo y Agustín. Sabemos por los otros textos que Petrarca se veía a sí mismo muy diferente a su hermano. Si agregamos que el ejemplo de Filippo se encuentra cuestionado en el mismo texto, podemos concluir fácilmente que de los tres Agustín es el más importante. Y ello sucede porque es el camino intermedio entre los otros dos: no representa ni la gloria mundana ni el camino directo a Dios de un monje como Gerardo. Como Salutati en la carta que hemos visto más arriba, Petrarca considera que Agustín se destacó tanto en la vida activa como en la vida contemplativa.

Ese lugar intermedio aparece en el texto cuando Petrarca afirma que está dominado por dos hombres internos (*utriusque hominis imperio*). Al mismo tiempo, esa duplicidad se vive como un desarrollo en el tiempo: "Aquello que solía amar ya no lo amo; miento, lo amo pero menos. He aquí que he vuelto a mentir: lo amo, pero con más pudor y más tristeza" (Petrarca, 2011b, p. 439).²²⁰

Para Billanovich (1996, p. 175) el pasaje está inspirado en Séneca (*Ad Lucilium* 83, 4). También sigue a este autor (*Ad Lucilium* 8, 5) en el momento posterior a la lectura de Agustín, cuando afirma que no hay nada más admirable que el alma humana. La cita plantea los mismos problemas que encontraremos en el *Secretum*: el deseo de conversión y la imposibilidad de desprenderse del pasado. Finalmente, Petrarca narra en pocas líneas el retorno a casa y afirma que escribió la carta rápidamente para que la honda impresión que le provocó la experiencia no desapareciera. Este descenso y regreso a lo cotidiano es lo que para algunos críticos (Ascoli, 1991) diferencia este ascenso más histórico y realista, de la topografía alegórica de Dante en la *Comedia*. Frente a la idea de pasaje hacia la eternidad que plantea Dante, Petrarca mostraría a través de esta carta una dimensión de la existencia humana que no puede aspirar por sí misma a lo eterno y permanece como *homo viator*. De esta manera, el ascenso sería una crítica a la soberbia humana de creer posible una conversión total. Volveremos sobre esta cuestión cuando nos concentremos en el *Secretum*.

Por supuesto el texto va y viene del sentido literal al metafórico. En los términos literales, Francesco solo consiguió subir un monte. En los términos metafóricos, todavía no ha logrado nada.

²²⁰ Quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed parcius; iterum ecce mentitus sum: amo, sed verecundius, sed tristius (Petrarca, 2011b, p. 438)

Pero si alguna vez puede elevar su espíritu, será de esa misma manera, a través de una convicción férrea motivada por el influjo de una idea inspiradora que proviene de un libro.

Sobre el final Petrarca le pide a Dionigi que rece por él para que pueda tomar el camino recto y abandonar la inestabilidad:

Reza, te lo ruego, por ellos (mis pensamientos), para que errabundos e inestables como han sido durante un largo tiempo, encuentren alguna vez reposo y, habiendo oscilado inutilmente de aquí para allá, se dirijan al único bien, verdadero, cierto e inmutable. Salud (Petrarca, 2011b, p. 446).²²¹

Del análisis de estos textos se desprende que en la comparación con su hermano, Petrarca se veía como un seguidor de la vida activa. Esto es así por los motivos ya expuestos en los capítulos dedicados a la *Collatio Laureationis* y el *De vita solitaria*. La actividad literaria, que incluye la poesía, la historia y lo que hoy podríamos llamar filología, forma parte de la vida activa, porque su temática está relacionada con el elogio de la gloria mundana. Ahora bien, Petrarca no se veía a sí mismo como un modelo a seguir. El ideal intermedio que en el *Ventoso* representa Agustín reaparecerá en el *Secretum*.

3.1.6. El *Secretum* y la autobiografía

Hemos mencionado reiteradamente algunas características del *Secretum*, sin habernos detenido en él. Se ha señalado su carácter de diálogo, aunque se trate de un soliloquio entre dos tendencias de la misma persona. Lo hemos citado en relación con la identificación del personaje de Francesco con el Agustín de las *Confesiones* ¿Es posible leerlo como una autobiografía? Y en ese caso ¿qué tipo de relación establece con los textos biográficos que ya se han considerado?

En principio hay que recordar cuál es el desacuerdo inicial entre los dos personajes. En el libro I se presenta a Francesco con un padecimiento que llama *accidia* y que los antiguos llamaban *aegritudo*. Se trata de un estado que se puede asociar con la melancolía y que Agamben (2016) define de la siguiente manera:

Sí, en términos teológicos, lo que le falta no es la salvación, sino la vía que conduce a ella, en términos psicológicos, la retracción del acidioso no delata un eclipse del deseo, sino más bien el hacerse inalcanzable de su objeto: la suya es la perversión de una voluntad que quiere el objeto, pero no la vía que conduce a él y desea y yerra a la vez el camino hacia el propio deseo (p. 31).

²²¹ Pro quibus ora, queso, ut tandiu vagi et instabiles aliquando subsistant, et inutiliter per multa iactati, ad unum, bonum, verum, certum, stabile se convertant. Vale (Petrarca, 2011b, p. 445)

Agamben también señala que la tradición que se remonta a Aristóteles asocia el humor melancólico con la poesía, la filosofía y el deseo sexual. Wenzel (1961) plantea que la *accidia* de Francesco no es igual a la de los monjes medievales, que podían sentir aburrimiento, tristeza o falta de fe. El estado de Francesco se debe a la inestable condición humana, que le impide la expresión y el desarrollo de la propia persona. El personaje hablará de *intestina discordia*, es decir una lucha interna entre dos posturas irreconciliables: una lo lleva a Dios y otra lo desvía de él y aplaza el deseo de las cosas eternas. Las dos cadenas que lo retienen son *amor* y *gloria* que, como bien ha señalado Rico, expresan sintéticamente aquello que define a Petrarca como autor y no como persona. Ambas, *amor* y *gloria* son formas que impiden la unidad del sujeto.

Desde el inicio del Libro I el personaje de Agustín aconseja a Francesco que medite sobre su propia muerte. Esa meditación es el primero de los pasos que conducirán a la sanación. El segundo paso, luego del conocimiento de la propia enfermedad, es la voluntad de cambiar. El tercero es llevar esa voluntad al acto. El debate gira en torno a la transformación de la voluntad en acto, puesto que Francesco considera que el esfuerzo no garantiza el éxito. Agustín, por el contrario plantea que el que desea de verdad, consigue liberarse: "Porque quien desea liberarse de su desgracia, siempre y cuando lo desee de verdad y plenamente, no puede verse privado de tal deseo"(Petrarca, 2011a, p. 109).²²² Según Agustín, Francesco no quiere curarse ya que ha dedicado su vida al aplauso de los demás, y no se preocupó por sí mismo. Más adelante, Agustín será el portavoz de la doctrina estoica, según la cual la virtud es lo único que hace feliz al alma. Francesco responde asumiendo la crítica a los estoicos propia de la posición peripatética, según la cual los preceptos de los estoicos son verdaderos pero impracticables y muy alejados de las costumbres. A continuación Agustín ofrecerá su propio ejemplo como guía. Francesco deberá recordar más a menudo la higuera bajo la cual Agustín experimentó su conversión que el laurel de la coronación poética. Ya nos encontramos frente al *exemplum* que demuestra la practicidad de los preceptos estoicos: el propio Agustín. Ocurre que, a diferencia de Aristóteles, Agustín representa la concepción de la filosofía como modo de vida, ya que logró llevar a la práctica los preceptos que Aristóteles solo pudo estudiar. Su autoridad se sostiene sobre dos pilares: el conocimiento y la experiencia.

Pero Agustín volverá sobre los preceptos al explicar que no se puede desear varias cosas a la vez:

Nadie puede conseguir en absoluto este deseo a no ser que haya puesto fin a todos los demás deseos. Bien adviertes cuántas y cuán variadas son las cosas que se ansían en la vida; pues todas ellas deben desdeñarse para así poder ascender hacia el anhelo de la felicidad suprema; y a esta, ciertamente, la ama menos quien la ama junto con algo más, ya que no la ama por sí misma (Petrarca, 2011a, p. 137).²²³

222 Quia qui miseriam suam cupit exuere, modo id vere pleneque cupiat, nequit a tali desiderio frustrari (Petrarca, 2011a, p. 108)

223 Nulli potest desiderium hoc absolute contingere nisi qui omnibus aliis desideriis finem fecit. Iam intelligis quam multa et varia sunt que optantur in vita, que prius omnia nichili pendenda sunt, ut sic ad concupiscentiam summe

El pasaje concuerda en varios puntos con la *Subida al Monte ventoso*, ya que da cuenta del momento clave de la conversión en el que Francesco deja de dar rodeos y se dirige por fin hacia la cima. Ese momento implica, como puede observarse, un abandono de todos los demás deseos. Esa es la mayor dificultad que encuentra Francesco, ya que pretende ascender al mismo tiempo que se encuentra aferrado a sus otros deseos, y entonces no hace ni una cosa ni la otra (*neutrum impletis*). Para ello debe pensar en su propia muerte, pero no con un pensamiento pasajero, sino con una reflexión profunda. Francesco protesta ya que considera que esa reflexión no le sirve.

Entonces Agustín expresa de forma elocuente el problema de Francesco sobre el final del libro I:

Ocurre, pues, que aquel propósito tan saludable queda agotado en un exceso de inconstancia, y nace aquella discordia intestina de la que tanto hemos hablado, y aquella angustia del alma airada consigo misma, que se horroriza de sus suciedades y no las lava, conoce la tortuosidad del camino y no lo abandona, teme el amenazante peligro y no lo evita.²²⁴

El tema principal del libro I es el problema de la *ἀσφαλεία*, o debilidad de la voluntad. Según Saarinen (2011, p. 26) hay tres posturas cercanas al estoicismo sobre este asunto. La primera de ellas es la “estoica estricta”, postulada por Crisipo y recuperada a través de textos de Galeno y Plutarco. Desde esta perspectiva el alma es una entidad indivisible, y por lo tanto las emociones no pueden contradecir a las creencias. La debilidad de la voluntad es entonces muy difícil o imposible. Como las emociones son falsas creencias, no hay conflicto entre diferentes impulsos, sino que cuando se produce un cambio en la voluntad, es porque cambian las creencias. La postura del Agustín del *Secretum* se acerca por momentos a esta visión.

La postura estoica más moderada distingue entre los impulsos e impresiones iniciales, y el final asentimiento. En este caso, la debilidad de la voluntad sería la imposibilidad de cambiar, a pesar de que las creencias se han modificado. El ejemplo clásico es Medea, que, aunque comprende lo terrible de sus actos, se deja llevar por las primeras impresiones.

Una tercera postura, que Saarinen le adjudica al Agustín histórico, comprende el deseo y el asentimiento como facultades separadas. Los deseos o impulsos representan creencias preliminares, que pueden ser controladas, pero también pueden escapar al control de la voluntad. Pero ello no quiere decir que pasen a la acción, ya que luego el asentimiento definitivo se lleva a cabo con la razón, que libremente acepta algunos impulsos y niega otros. A pesar de esas diferencias, el autor considera que la

felicitatis ascendas, quam profecto minus amat qui secum aliquid amat, quod non propter ipsam amat (Petarca, 2011a, p. 136)

224 Ex quo fit ut tam salutare propositum nimia mobilitate fatiscat, oriturque illa intestina discordia de qua multa iam diximus, illaque anime sibi irascentis anxietas, dum horret sordes suas ipsa nec diluit, vias tortuosas agnoscit nec deserit, impendensque periculum metuit nec declinat (Petarca, 2011a, p. 172) En este caso, se ha adaptado la traducción de Rossend Arqués Corominas y Anna Saurí, ya que prefiero la palabra “inconstancia” para traducir *mobilitas* que “volubilidad”.

postura de Agustín se encuentra dentro del marco del estoicismo. En ese sentido, acuerda con la línea de Alexander Lee (2012, p. 79), quien plantea que Agustín sostiene posiciones estoicas en el *De vera religione*.

Ahora bien, lo que resulta del análisis del libro I es que el personaje de Agustín se acerca a la postura “estoica estricta”, ya que considera que conocer, querer y poder son una sola cosa. Si Francesco cree que conoce el origen de su mal se engaña. Si Francesco cree que, conociendo su mal, quiere cambiar pero no puede, también se engaña. Si se engaña, quiere decir que en el fondo el problema es el conocimiento. De allí que el personaje de Agustín ofrezca como terapia la reflexión y una serie de preceptos. Pero, como veremos respecto al final del texto, no es posible identificar al personaje de Agustín con Petrarca. El personaje de Francesco mantendrá una posición coherente a lo largo del texto, y se excusará bajo la impotencia de la voluntad.

El libro II abre con la descripción que hace Agustín de las trampas (*laqueus*) del mundo. Menciona tres: la lectura de muchos libros, la elocuencia y la belleza del cuerpo. Las palabras de Agustín contra el conocimiento de la naturaleza replican muy de cerca aquellas que Petrarca lee en la cima del Monte Ventoso, además de las que veremos más adelante contra el saber aristotélico. Luego Agustín lo acusa de estar subyugado por el deseo de cosas temporales (*rerum temporalium appetitus*). Estos pasajes tienen muchas similitudes con los del libro I del *De vita solitaria*, ya que Agustín le pide que recuerde el tiempo durante el cual paseaba tranquilo por el campo, mientras que ahora se encuentra “empujado por la codicia apremiante, en el tumulto de las ciudades” (Petrarca, 2011a, p. 207).²²⁵ El tono de las respuestas de Francesco ante estas acusaciones va cambiando. En un principio responde de manera altiva, negando todo interés por las cosas mundanas. Pero luego intenta defender la codicia como una forma de prever las necesidades de la vejez, hasta que le ofrece a Agustín un ejemplo pagano sobre la importancia de los bienes mundanos:

Claro que lo intento, pero los inevitables asaltos de la condición humana me obligan a dejarlo muy a pesar mío. No sin motivo, sospecho, los antiguos poetas dedicaron los montes gemelos del Parnaso a dos divinidades: para implorar a Apolo, a quien llamaban dios de la inteligencia, la protección interior del espíritu, y a Baco, la suficiencia de riquezas exteriores. A esta opinión me ha inducido no solo la experiencia, maestra de todas las cosas, sino también la autoridad de hombres muy doctos, que a ti no es necesario que mencione. Así, aunque resulte ridícula semejante multitud de dioses, no es del todo insensata la opinión de los poetas; mejor dicho, si yo la refiriera al único Dios, del cual proviene toda ayuda oportuna, no creería estar delirando, a no ser que tú lo veas de otro modo (Petrarca, 2011a, p. 213).²²⁶

225 in mediis urbium tumultus, urgente cupiditate” (Petrarca, 2011a, p. 206)

226 Nitor quippe, sed quoniam humane conditionis concutit necessitas, invitus avellor. Nec enim sine causa veteres poetas geminum Parnassi collem duobus diis dedicasse suspicor, sed ut ab Apolline, quem deum ingenii vocabant, internum animi presidium, a Bacho autem rerum externarum sufficientiam implorarent. In quam sententiam me non modo rerum experientia magistra, sed crebra etiam doctissimorum hominum inclinavit autoritas, quos tibi quidem inculcare non attinet. Ita, quamvis turba deorum ridiculosa sit, hec tamen vatum opinio haud prorsus insensata est; quam ego, si ad unum retulerim Deum, a quo omnis oportuna subventio est, non me delirare quidem arbitror, nisi tibi aliter videatur (Petrarca, 2011a, p. 212)

Agustín acepta esta opinión, aunque le parece que esa distribución debe ser equilibrada. La metáfora de la montaña, tan presente en la obra de Petrarca, introduce en este caso una idea que no acuerda del todo con lo dicho por Agustín hasta el momento.²²⁷ A partir de la duplicidad Apolo-Baco, Francesco intenta mostrarle a Agustín que los hombres son dobles y pueden tener voluntades en pugna, como afirma el Agustín histórico en el libro VIII de sus *Confesiones*. El Agustín del *Secretum*, en cambio, parece sostener posiciones mucho más estrictas:

Deja ya de esperar imposibles, confórmate con la suerte humana, aprende a ir sobrado y a ir falto, dominar y ser dominado, porque, de seguir viviendo así, nunca lograrás sacudirte de encima el yugo de la fortuna, que oprime el cuello mismo de los reyes; sabrás que finalmente te has librado de él cuando, tras pisotear las pasiones humanas, te hayas entregado por entero al imperio de la virtud; entonces serás libre, no tendrás necesidad alguna ni estarás sujeto a ningún hombre, y por fin serás rey, verdaderamente poderoso y absolutamente feliz (Petrarca, 2011a, p. 217).²²⁸

Esta diferencia es importante, ya que Agustín interpretará como búsqueda de gloria el desinterés por las ciudades y la tendencia al *otium* de Francesco:

Y ese enorgullecerse de huir de las ciudades y de haber anhelado los bosques no es ninguna excusa, sino en todo caso una culpa distinta. Se llega al mismo fin por muchas vías; y tú, créeme, aunque hayas abandonado el camino más trillado, te diriges por un sendero torcido hacia la misma ambición que aseguras despreciar; a ella te conducen el ocio, la soledad, tanta indiferencia para las cosas humanas, y estas mismas obsesiones tuyas, cuyo objetivo hasta ahora es la gloria (Petrarca, 2011a, p. 223).²²⁹

Estas palabras de Agustín son centrales para comprender la concepción de *otium* que sostenía Petrarca. Nuevamente estamos en un terreno muy cercano tanto al *De vita solitaria* como al *De otio religioso*. En sintonía con la idea de que la inclinación hacia la soledad del poeta no necesariamente se traduce en ascenso espiritual, Agustín le reprocha que esa tendencia es una búsqueda de gloria. Y, en línea con lo que ya hemos visto en la égloga *Partbenias* y en todos aquellos textos en los que el autor se compara con su hermano, podemos afirmar que Petrarca comprendía la vida del poeta como una tendencia hacia la vida activa. Es decir que tanto huir de las ciudades como perderse en ellas, pueden ser formas de la vida activa. Y eso sucede porque el verdadero *otium* es una búsqueda interna que no depende del modo de

227 Marcozzi (2013) señala los paralelismos entre este pasaje del *Secretum* y el poema 129 del *Cancionero*, además de la cita de las *Geórgicas* de Virgilio que abre la *Collatio Laureationis*. En relación a esta última, Marcozzi llama la atención sobre una apostilla del *Virgilio Ambrosiano* que hace alusión a las musas y al comentario de Servio en el que afirma que Virgilio tomó de Lucrecio esa relación entre el Parnaso y las musas.

228 Desine iam impossibilia sperare et, humana sorte contentus, abundare et egere, preesse pariter et subesse condiscas; neu, his moribus degens, fortune iugum, quo colla regum premuntur, excutias; quod tum demum excidisse tibi noveris, cum, calcatis passionibus humanis, totus sub virtutis imperium concesseris, liber illic futurus, nulla egens re, nulli subiectus hominum, denique rex et vere potens absoluteque felix (Petrarca, 2011a, p. 216)

229 Et quod fuga urbium silvarumque cupidine gloriaris, non excusationem sed culpe mutationem arguit. Multis namque viis ad unum terminum pervenitur; et tu, michi crede, licet calcatam vulgo deserueris viam, tamen ad eandem, quam sprevisse te dicis, ambitionem obliquo calle contendis; ad quam otium, solitudo, incuriositas tanta rerum humanarum, atque ista tua te perducunt studia quorum usque nunc finis est gloria (Petrarca, 2011a, p. 220)

vida elegido. Sin embargo, Francesco insistirá sobre la importancia de apartarse de la ciudad para dedicarse a los estudios. Las voces confusas, los carruajes, los mendigos, la variedad de los hombres forman parte del *quotidianum fastidium* que impide la concentración del poeta. Agustín, en cambio, adjudicará el problema al *intestinus tumultus*. Si él estuviera tranquilo, los ruidos externos no lo molestarían tanto. Agustín le recomienda la lectura del *De tranquillitate animi* de Séneca, lo que reenvía nuevamente al *De vita solitaria*.

El libro III abre con la conocida descripción de Agustín de las dos cadenas que retienen a Francesco: el amor y la gloria. Respecto al primero Francesco defenderá una posición cercana al amor cortés y a la identificación de la amada con lo divino, en línea con Dante: “Has de saber que no he amado tanto el cuerpo como el alma, deleitado por una conducta que trasciende las cosas humanas, cuyo ejemplo nos enseña cómo se vive en el cielo” (Petrarca, 2011a, p. 297).²³⁰ Evidentemente esa divinización de la amada recibirá las críticas de Agustín. Pero además, como Francesco afirma que hay algo único en su amor, esa *religio amoris* es más nociva, ya que no solo singulariza a la amada, sino también al amante. Según Francesco, el amor lo convirtió en lo que es, lo obligó a mirar hacia lo alto y lo apartó del vulgo. Agustín volverá sobre los argumentos del libro I al afirmar que no pueden desearse varias cosas al mismo tiempo: si Laura lo salvó de algunos peligros, también lo condujo hacia otros peores: “Ha alejado tu espíritu del amor divino y ha desviado tu deseo del Creador hacia la criatura” (Petrarca, 2011a, p. 309).²³¹ Francisco Rico (1974, pp. 293-300) ha planteado cómo en estos pasajes se ponen en discusión dos posturas pertenecientes a mundos muy diferentes: por un lado el *stilnovismo* amoroso de la cultura vulgar, y por el otro, la doctrina agustiniana, presente sobre todo en el *De doctrina christiana*, según la cual hay cosas que se aman por sí mismas, y cosas que se buscan para conseguir otras. Solo a Dios puede amarse propiamente. Rico señala además varios poemas del *Canzoniere* en los que se diviniza a Laura. Por eso mismo, es notorio que en estos pasajes Agustín critica al poeta del *Canzoniere*. En contra de la idea de que el amor lo ha convertido en lo que es, Agustín sostiene que el amor “hace olvidarse de Dios y, a la vez, de uno mismo (Petrarca, 2011a, p. 333).²³²

Pasada la descripción de los *remedia amoris* que Francesco debe aplicar, llega el turno de la gloria, la segunda de las cadenas. Francesco acepta sin protesta que desea la gloria y la inmortalidad de su nombre. Agustín la descartará como *inanis immortalitas*, frente a la verdadera inmortalidad. Si en la primera parte de este libro III, Agustín lanzaba su crítica sobre el *Canzoniere*, en esta segunda y última parte, se objetarán el *Africa* y el *De viris*. Según Agustín, Francesco ya aprendió lo suficiente para aplicarlo a su vida. El deseo de conocimiento (*vehemens impetus studiorum*) que lo impulsa ya es excesivo y demasiado fatigoso. Rico (1974, pp. 384-394) plantea que Agustín critica las pretensiones de la cultura del *philologus*, en línea con las críticas a la *curiositas* presentes en *De ordine* y en las *Confesiones*. Para

230 nec me tam corpus noveris amasse quam animam, moribus humana transcendentibus delectatum, quorum exemplo qualiter inter celicolos vivatur, admoneor (Petrarca, 2011a, p. 296)

231 Ab amore celestium elongavit animum et a Creatore ad creaturam desiderium inclinavit (Petrarca, 2011a, p. 308)

232 Dei sui que pariter oblivionem parit (Petrarca, 2011a, p. 332)

comprender esto es necesario trazar un paralelismo con el clásico enfrentamiento entre retórica y filosofía. Tanto la poesía amorosa, como la poesía épica, como la Historia, pertenecen a un tipo de escritura retórica en la que el yo se somete al elogio del otro. Y así como sucede con las cartas, el discurso está orientado hacia el otro, muchas veces en la forma de un servicio. Se escribe sobre el otro y para el otro. Ello explica las diferencias en las opiniones que encontramos en los textos, diferencias que eran completamente concientes para Petrarca.²³³ El *Secretum*, en cambio, está pensado como un texto privado, escrito para sí. En ese sentido, el planteo es muy diferente al resto de la producción del autor. Para apartarse de la retórica, Agustín propone una filosofía que sea además *commentatio mortis*, es decir una preparación para la muerte, alejada de cualquier conocimiento que no colabore en esa vía. Ahora bien, la denuncia de la *curiositas* y el elogio de la *sancta simplicitas* eran típicos argumentos de los críticos del humanismo y de la lectura de la filosofía pagana en general. Esta condena puede leerse en línea con la *Subida al Monte Ventoso*, ya que allí desde las primeras palabras se anuncia que el primer impulso fue el deseo de contemplar un lugar célebre por su altura, es decir una *vana curiositas*. Aunque se recordará que el final del texto incluye la lectura de la cita de Agustín que rechaza esos deseos por la contemplación del mundo e invitan a la introspección. Se podría decir que lo que en el *Secretum* se da como un diálogo entre dos personajes, en la carta se presenta como un diálogo entre dos momentos del mismo personaje. Esta limitación a la *curiositas* lleva a Blumenberg a considerar la *Subida al Monte Ventoso* como "un acontecimiento cuyos atributos podrían ser calificados tanto de profundamente medievales como de una modernidad incipiente" (Blumenberg, 2008, p. 342). Sin embargo, Blumenberg asocia a los inicios de la Modernidad la tradición opuesta al humanismo de Petrarca, es decir el nominalismo occamista, que a través de la destrucción de la dogmática aristotélica y la legitimación del interés por la naturaleza rompió, dentro de los límites de sus posibilidades, con la condena medieval a la *curiositas*. Pero Blumenberg también muestra cómo el rechazo a la *curiositas* se encontraba asociado a la crítica a las sutilezas escolásticas en Jean Gerson, un autor crítico del nuevo humanismo del *Quattrocento* pero admirador de Petrarca.²³⁴ En este sentido, la faceta agustiniana de Petrarca, que resulta importante en la formación de una concepción del saber crítica del aristotelismo escolástico (no es casual que el interés por Agustín coincida cronológicamente con esas críticas, ambos ausentes en los primeros textos del autor), sería desde esta interpretación una resistencia medieval ante el avance de la ciencia. Pero en este

233 En *De otio religioso* (Petrarca, 2003, pp. 211-219) Petrarca discute con Lactancio a propósito de las creencias religiosas de Cicerón. Según la comparación que realiza Lactancio entre los pasajes *Leg*, II, 19 y *Tusc*, I, 29, Cicerón creía que los dioses habían sido hombres (tesis evemerística), pero por temor solo lo planteaba con los dioses menores, y no con los más importantes. Petrarca sostiene que la diferencia puede deberse a que en el *De legibus* Cicerón se dirige al público general y no quiere contradecir las creencias del pueblo, mientras que en las *Tusculanas* se dirige a los doctos y entonces puede hablar más abiertamente: "Quod in libris legalibus occultarat, ubi ad populum sermo erat, in philosophicis, ubi doctos alloquebatur, clarior fuit, quamvis et ibi etiam timuisse Lactantio visus sit (Petrarca, 2003, p. 218) [Aquello que había ocultado en los libros jurídicos, donde el discurso se dirigía al pueblo, fue más explícito en los libros filosóficos, donde se dirigía a los doctos. Por eso le pareció a Lactancio que Cicerón tenía miedo de decir lo que pensaba] Lejos de pensar en una contradicción, Petrarca entiende las diferencias entre los textos de Cicerón como entiende las diferencias en sus propios textos. A diferentes propósitos y audiencias, se corresponden diferentes ideas y opiniones.

234 En sus *Lectiones duae contra vanam curiositatem*, Gerson criticaba la soberbia como un apetito de autoconfirmación y una arrogante fantasía de haber sido iniciado en los secretos de Dios. Oponía a esa soberbia búsqueda de singularidad el ideal de sumisión y humildad (Blumenberg, 2008, p. 355)

caso debemos interpretar estos pasajes como parte de un diálogo, cuyo sentido final aún no terminamos de evaluar.

Lo que se desprende de esta descripción de las dos cadenas es que, a diferencia de los primeros dos libros, el personaje de Agustín toma posición sobre algunos debates religiosos, culturales y filosóficos de la época. En ese sentido, si, como ya hemos afirmado en varias ocasiones, Agustín expresa una síntesis entre la Antigüedad pagana y el cristianismo, también es portavoz de un conflicto entre ambos, ya que se descarta todo aquello que no coincida con un cristianismo estoico y autorreflexivo, dejando afuera tanto la filosofía escolástica, como buena parte del programa humanístico basado en la poesía épica y en los valores cívicos. Pero, como veremos a continuación, la voz de Francesco recupera un poco de autoridad sobre el final del texto.

El texto comienza a tomar un carácter más dialógico cuando Francesco acuse a Agustín de utilizar fábulas de filósofos, que son más agradables que eficaces. La referencia al uso de la *fabula* en el campo de la filosofía alude seguramente a la teoría de la ficción de Macrobio, que Petrarca ya había citado en la *Collatio Laureationis*, y que ocupaba un lugar importante en la defensa de la poesía, por ejemplo en las *Genealogie deorum gentilium* de Boccaccio. Según Macrobio, los filósofos podían utilizar *fabulae*, siempre y cuando no se tratara de Dios y escondiera alguna verdad útil. Esta teoría tenía como objetivo explicar el uso que hacía Cicerón del sueño de Escipión en el final del *De Republica*. Todo ello estaba conectado con el *Africa*, ya que Petrarca se inspira en muchos pasajes de ese sueño mediado por los *Comentarios al Sueño de Escipión* de Macrobio. Estas palabras de Francesco en el *Secretum* representan un intento de acuerdo entre su posición y la de Agustín, ya que revelan el fondo común de las *fabulae*, y por lo tanto del *Africa*, y la filosofía que propone Agustín. En efecto, sobre el final abundan las citas del *Africa* en boca de Agustín. Así como en el libro II Francesco proponía la unión de lo divino y lo mundano a través de los ejemplos de Baco y Apolo, aquí propone un acuerdo entre la *fabula* y la filosofía, pero poniendo a la segunda bajo un manto de sospecha sobre su efectividad. A partir de estas palabras, Francesco pasará de una actitud completamente pasiva a una insolencia desafiante. Solo a partir de un cambio en el texto pueden comprenderse las siguientes palabras de Francesco: "Y no pretendo llegar a ser un dios, ni obtener la eternidad o dominar el cielo y la tierra. Me basta con la gloria humana; por ella suspiro y, mortal como soy, solo deseo cosas mortales" (Petrarca, 2011a, p. 389).²³⁵ Para Agustín eso es olvidar el deseo de lo eterno. Para Francesco, solo es diferirlo.

El personaje de Francesco intentará sobre el final del texto una última argucia: la idea de demorar la decisión invocando un supuesto orden: "Creo que el orden, pues, es el siguiente: entre los mortales, la primera preocupación sea lo mortal, y que a lo pasajero siga lo eterno, ya que de lo primero a lo segundo hay un progreso ordenado, mientras que el retorno de esto a aquello es inconcebible"

235 Neque enim deus fieri cogito, qui vel eternitatem habeam vel celum terrasque complectar. Humana michi satis est gloria; ad illam suspiro, et mortalis nonnisi mortalia concupisco (Petrarca, 2011a, p. 388)

(Petrarca, 2011a, p. 395).²³⁶ Agustín reacciona tenazmente a esta idea, llamándolo *stultissime homuncio*. A partir de ese momento y hasta el final, el tono de Francesco es más altivo y a la vez más escéptico. Esto provoca un largo y último alegato de Agustín, cuyo núcleo no es más que la repetición de los consejos de la primera jornada: la vida humana es breve y hay que pensar en la propia muerte. Finalmente, Francesco agradece la visita de Agustín pero decide retornar a sus *mortalia negotia*, frase con la que podemos suponer refiere al *Africa* y al *De viris*. Le da la razón a Agustín, pero sostiene que no es capaz de abandonar esos asuntos: "Pero no soy capaz de frenar mi deseo" (Petrarca, 2011, p. 419),²³⁷ a lo que Agustín responde: "Volvemos a la antigua disputa: llamas impotencia a la voluntad" (Petrarca, 2011a, p. 419).²³⁸

Este final ha sido analizado de diversas formas. Para Francisco Rico (1974) Francesco finalmente se somete a la autoridad de Agustín. El erudito español minimiza la queja final de Agustín que indica un retorno a la situación inicial, y resalta el pedido final de Francesco a la guía de Dios. Para Dotti el diálogo permanece abierto e interpreta esa apertura como un valor en sí mismo:

Tale autoanalisi non porta ad alcuna risoluzione concreta ed è questo, alla fine, il risultato più importante, quello che rivela non tanto l'incapacità dello scrittore a scegliere tra due strade ugualmente vere, ma piuttosto la risoluzione a non voler decidere; e non già per rimanere inestricabilmente avvilupato nell'incertezza, ma per il riconoscimento che da questa incertezza, o ambiguità, o tormento intellettuale, può nascere la forma e l'essenza della nuova cultura (Dotti, 2004, p. 158).

Enrico Fenzi (1992), uno de los editores de la obra, también discute la interpretación de Rico, sobre todo por la tendencia del español a considerar el año 1353 como el momento de reestructuración total del texto. De allí que acuerde con Dotti en la tesis del final abierto:

E le righe finale del dialogo, così aperte, non farebbero che confermare questa seconda lettura (e si potrebbe fare, per contro, una istruttiva rassegna dei tentativi, da parte di chi vede il *Secretum* come un'opera coerentemente costruita sul tema della "conversione", di eludere o di spiegare un così imbarazzante finale) (Fenzi, 1992, p. 17)

Fenzi también señala que la idea del final cerrado concuerda con la visión puramente negativa del personaje de Francesco. Contra la opinión de Rico y Tateo, considera que no se puede comprender el texto a través de una sola de las voces: "Sicché il subordinare un personaggio all'altro in nome del vero significato dell'opera comporta, nel caso specifico, una forzatura e una riduzione di senso" (p. 74). Ello puede observarse también en la progresiva redacción de la obra, que es comparada con un diario íntimo. Fenzi (p. 38) divide en dos grandes etapas la composición del texto: la que va de 1347 a 1350,

²³⁶ Itaque istum esse ordinem, ut mortalium rerum inter mortales prima sit cura; transitoriis eterna succedant, quod ex his ad illa sit ordinatissimus progressus. Inde autem regressus ad ista non pateat (Petrarca, 2011a, p. 394)

²³⁷ Sed desiderium frenare non valeo (Petrarca, 2011a, p. 418)

²³⁸ In antiquam litem relabimur: voluntatem impotentiam vocas (Petrarca, 2011a, p. 418)

acompañada por los *Psalmi penitentiales*; la *Epyst*, I, 14; la *Ad se ipsum* y el poema *Rvf CCLXIV, I' vo pensando*, que no casualmente abre la segunda parte del *Canzoniere*; y una segunda fase que va de 1351 a 1353, de reconstrucción de los proyectos de juventud, escritura de la invectiva *Contra medicum*, los *Triunfos* y la *Rvf CCCLX*, en donde las palabras de Amor replican las finales de Francesco sobre la *lis* o disputa.

Desde ese punto de vista, las citas del *Africa* que hace Agustín sobre el final cobran un nuevo significado. Aunque finalmente abandone ambos textos, por lo menos hasta 1356 trabaja en la nueva versión bíblica del *De viris*. Lo mismo ocurre con el *Africa*, en la que incorpora el sueño de Escipión en el libro I. Todo indica que Petrarca pretende modificar toda su producción dándole un carácter más cristiano. Es decir que no hay abandono ni decisiones opuestas, sino una búsqueda de síntesis. El *Secretum* es la escenificación de las dificultades de ese proyecto. Volver sobre los viejos textos para modificarlos de acuerdo a la nueva identidad implicaba una crisis de identidad del propio autor y de los mismos textos.

Si tenemos en cuenta las hipótesis de Fenzi sobre la producción en etapas del texto, podremos comprender las enormes diferencias entre los dos primeros libros y el último. En los dos primeros asistimos a un monólogo del maestro Agustín, que es escuchado atentamente por el alumno Francesco. En el libro III el maestro sobreexige al alumno y este reacciona rebelándose. Sucede que la propuesta de Agustín exige una negación de la singularidad de Francesco en vías a una completa conversión hacia la búsqueda de eternidad. La propuesta de Francesco es conservar del pasado lo que resulte provechoso y adaptarlo a la nueva situación. Esta propuesta de adaptación e integración se expresa en el final del texto, cuando Agustín cita una frase fundamental: "La vida entera de los filósofos es una preparación para la muerte"(Petrarca, 2011a, p. 415),²³⁹ tomada de *Tusc*, I, 30, 74, que a su vez retoma el *Fedón* de Platón. Esa continuidad que liga a Platón con Cicerón y de allí a Agustín, tiene su próximo eslabón en el mismo Petrarca. La frase remite nuevamente a la idea de una coherencia en la vida. Es la vida completa lo que nos prepara para la muerte, y no una parte de ella. Lo mismo puede observarse en las citas que Agustín hace del *Africa*, sobre la "segunda muerte", que también reenvían a Cicerón, puesto que esos pasajes están basados en el *Somnium Scipionis*. La brevedad de la vida y la eternidad del alma son los elementos comunes a todos esos pasajes. Pero no puede escapar el detalle de que Agustín cita el *Africa* y al mismo tiempo recomienda a Francesco que abandone su escritura. Pero no solo vuelve el *Africa*, sino también el *Canzoniere*. El desafío de Francesco es recoger todos los fragmentos de sí para unificarlos: "recogeré los fragmentos dispersos de mi alma"(Petrarca, 2011a, p. 417),²⁴⁰ frase que hace alusión a los poemas en lengua vulgar, y que remite al inicio del *Canzoniere*. Pero reunir todos esos pedazos dispersos es desobedecer el consejo de Agustín, quien le propone abandonar todo ello. Cuando Francesco identifica, sobre el final, la reflexión sobre sí con la reunión de los fragmentos, que refieren

239 Tota philosophorum vita commentatio mortis est (Petrarca, 2011a, p. 414)

240 sparsa anime fragmenta recolligam (Petrarca, 2011a, p. 416)

de forma ambigua tanto a los poemas como a las partes de su vida, está intentando engañar a Agustín. Sobre el final retornan todos los *mortalia negotia*.

La idea que subyace en el final es que la conversión parcial triunfa sobre la conversión absoluta. De esta manera, Petrarca utiliza la forma dialógica para mostrar cómo las dos tendencias son igualmente fuertes. Su guía es la búsqueda de equilibrio en diversos planos. En el plano externo es el equilibrio entre los paganos y los cristianos, entre la retórica y la filosofía, entre antiguos y modernos. En el plano interno, es un intento de crear una narrativa equilibrada y armónica que una las tendencias de la juventud con las perspectivas de una filosofía cuyo eje es la preparación para la muerte.

Para Ricoeur (1996), la idea de "unidad narrativa de la vida" es fundamental para la perspectiva autobiográfica, que él llama *ipseidad*. Para comprender nuestras vidas como una unidad debemos entenderla como una totalidad singular. Hay algunos obstáculos para conseguirlo. Ricoeur menciona que uno no puede narrar su nacimiento, ni su muerte. Tampoco es posible aislar la propia vida de la de los demás. Para dotar a la propia vida de la unidad necesaria, se recurre a la ficción, a las vidas literarias, cuya mayor expresión es Cristo. La "autobiografía ejemplar" cumple esa función del engaño y le permite a Petrarca hacer las dos cosas: en el plano ideal, la *mutatio vitae* le permite revisar todo lo hecho por "el joven Petrarca"; en el plano real, puede continuar con sus proyectos, pero integrándolos a esa perspectiva.

Ese proyecto comienza en 1345 con el descubrimiento de las *Cartas a Ático* de Cicerón. Allí Petrarca encuentra un Cicerón muy diferente al de los tratados morales, más cercano al Agustín de las *Confesiones*. Bajo esa notoria influencia, comienza el diseño de sus *Familiares*, que como señalan Dotti (2001) y Petrucci (2018), no son cartas con una finalidad práctica, ni están pensadas para ser leídas solo por el destinatario, sino que constituyen una obra literaria dirigida al público en general.²⁴¹ En efecto, las primeras cartas de las *Familiares*, escritas alrededor de 1350, son claramente cartas programáticas que funcionan como prólogos. Además, se sabe que varias tienen una fecha ficticia.²⁴² En la primera de ellas, Petrarca dice seguir el modelo epistolar de Cicerón y no el de Séneca, porque en aquellas se habla de asuntos cotidianos y no solo de filosofía. En ese texto, Petrarca ya anuncia varias cuestiones sobre el acto de escribir cartas y la voluntad de revisar la vida propia:

241 Petrucci estudia las once cartas autógrafas de Petrarca que nos han llegado y revela el cuidado y esmero que ponía en ellas. Señala además la voluntad del autor de modificar algunas de ellas: "Inspirándose en el modelo ciceroniano, Petrarca alimentaba también una alta consideración hacia el valor intrínseco de su propia producción epistolar, y quiso dejar una edición "auténtica" como testimonio y modelo para sus contemporáneos y para la posteridad, si bien al hacerlo terminó por intervenir los textos expedidos (de los cuales debía haber conservado consigo borradores o copias registradas) modificando aquí y allá su estilo. Como escribió en su momento Giorgio Pasquali: "Petrarca, en pro de la literatura, se falsificó a sí mismo" (p. 84).

242 Entre 1347 y 1351 Petrarca comienza a catalogar, seleccionar y corregir viejas cartas. Siguiendo el ejemplo de la *Eneida* y la *Tebaida* fija el número de libros en doce. En 1348 escribe la carta a Séneca. Entre 1349 y 1351 escribe la carta a Varrón, la primera carta a Tommaso di Messina, que será la *Fam* I, 2, y cambia el título de *Epystolarum ad diversos liber* a *Familiarium rerum liber*. Entre 1353 y 1356 hace el último reordenamiento que ya no modificará. En 1356 le envía una copia al canciller de Venecia. La última carta incorporada es la *Fam* 23, 19 a Boccaccio de 1366 (Antognini, 2008, pp. 32-35) En cuanto a las cartas ficticias, se incluye todo el primer libro. A partir del libro VIII se puede considerar que fueron escritas para ser incluidas en la colección (Antognini, 2008, pp. 42-49)

Epicuro, un filósofo impopular pero considerado un sabio, escribió cartas a tres de sus amigos: Ydomeneo, Polieno y Metrodoro. Cicerón hizo lo mismo con Bruto, Ático y otros Cicerones, como su hermano y su hijo. Séneca le escribió solo a Lucilio. Así no es difícil conocer el alma de tu interlocutor. Acostumbrarse a la personalidad de una sola persona para saber qué le gusta escuchar y qué debes decir es una buena cualidad de un escritor. Desafortunadamente, mi suerte fue completamente diferente. Gasté toda mi vida hasta este momento en una constante peregrinación. Compara mi viaje con el de Ulises: dejando aparte la celebridad del nombre y la hazaña, él no erró más ni más lejos que yo. Él dejó su patria cuando ya era adulto, y aunque en ninguna edad las cosas duran mucho, en la vejez son brevísimas. Yo, en cambio, fui concebido en el exilio, y nací en el exilio, con gran peligro para mi madre, pues la consideraron muerta por unos momentos, no solo la partera, sino también el médico. Comenzaba entonces a conocer el peligro antes de nacer, y a acercarme a los límites de la vida bajo los auspicios de la muerte. Lo sabe bien Arezzo, conocida ciudad de Italia donde, expulsado de la patria, mi padre se refugiaba con otras personas de bien. Con solo siete meses fui llevado de allí a través de Toscana en los brazos de un joven robusto. Si disfruto contándote estos primeros peligros, debería agregar que me llevaban envuelto en pañales y colgando de un bastón, como Metabo llevaba a Camila. En una oportunidad, cruzando el Arno, tropezó por un desliz del caballo, y mientras se esforzaba en salvar el paquete que le había sido confiado, casi perece en la violenta corriente. Nuestra peregrinación toscana finalizó en Pisa, de donde fui nuevamente arrancado a la edad de siete años, y transportado por mar hacia Francia. Cerca de naufragar en Marsella por la fuerza de los vientos invernales, faltó poco para que fuera expulsado del vestíbulo de esta nueva vida mía ¿Pero adónde me dejó transportar, olvidando mi propósito? Desde esa época hasta hoy casi no tuve oportunidad de descansar y recuperar el aliento. Ninguno sabe mejor que tú a cuántos peligros y temores me enfrenté en mis viajes. Me agrada contarte algunas de estas cosas para que recuerdes que nací en el peligro y que crecí en las mismas condiciones. Ahora que soy viejo, espero que no hayan sido reservadas para mí más cosas dolorosas. Aunque esas desgracias sean comunes a todos los que entran en esta vida (la vida del hombre sobre la tierra no solo es como la vida de un militar, es una guerra), cambian mucho las batallas que se le presentan a cada uno; y aunque a cada persona le pese su carga, lo cierto es que la carga difiere de persona a persona. Por lo tanto, en estas tormentas de la vida, para volver al punto, no arrojé mi ancla por ningún período de tiempo en ningún puerto, e hice una cantidad de amigos comunes, pero no estoy seguro de cuántos verdaderos (estoy inseguro de su estado y no tengo realmente muchos), conocí a innumerables personajes famosos. Por eso, tuve que escribirme con muchos de ellos que diferían considerablemente en carácter y posición. Como resultado, las cartas eran tan diferentes que al releerlas me parece estar en constante contradicción. Quien haya tenido una experiencia similar debe confesar que ser contradictorio era mi único recurso. De hecho, la principal preocupación de un escritor es considerar la identidad de la persona a la que está escribiendo.²⁴³

243 *Epicurus, philosophus vulgo infamis sed maiorum iudicio magnus, epystolas suas duobus aut tribus inscripsit: Ydomeneo, Polieno et Metrodoro; totidem pene suas Cicero: Bruto, Athico et Ciceronibus suis, fratri scilicet ac filio; Seneca perpaucas preterquam Lucilio suo scribit. Promptum opus et felicissimi successus nosse collocutoris sui animum, unius assuevisse ingenio, scire quid illum audire iuuet, quid te loqui deceat. Michi autem sors longe alia; nempe cui usque ad hoc tempus vita pene omnis in peregrinatione transacta est. Ulixeos errores erroribus meis confer: profecto, si nominis et rerum claritas una foret, nec diutius erravit ille nec latius. Ille patrios fines iam senior excessit; cum nichil in ulla etate longum sit, omnia sunt in senectute brevissima. Ego, in exilio genitus, in exilio natus sum, tanto matris labore tantoque discrimine, ut non obstetricum modo sed medicorum iudicio diu exanimis haberetur; ita periclitari cepi antequam nascerer et ad ipsum vite limen auspicio mortis accessi. Meminit haud ignobilis Italiae civitas, Aretium, quo pulsus patria pater magna cum bonorum acie confugerat. Inde mense septimo sublatus sum totaque Tuscia circumlatus prevalidi cuiusdam adolescentis dextera; qui — quoniam iuvat laborum discriminumque meorum tecum primitias recordari — linteo obvolutum, nec aliter quam Metabus Camillam, nodoso de stipite pendentem, ne contactu tenerum corpus offenderet, gestabat. Is, in transitu Arni fluminis, lapsu equi effusus, dum honus sibi creditum servare nititur, violento gurgite prope ipse periit. Finis tusci erroris, Pise; unde rursus etatis anno septimo divulsus ac maritimo itinere transvectus in Gallias, hibernis aequilonibus haud procul Massilia naufragium passus, parum abfui quin*

Dotti (2001, p. 37) plantea que en este pasaje no hay una memoria autobiográfica, sino una biografía ejemplar, en la que se superponen dos imágenes: la vida como *militia* y exilio, metáforas cristianas de la existencia, junto con la figura de Ulises, símbolo clásico del hombre fuerte.²⁴⁴ Pero el pasaje es muy interesante porque también reflexiona sobre la escritura de cartas y su relación con la vida. Petrarca sostiene que, a diferencia de los modelos clásicos que menciona, sus cartas tuvieron infinidad de destinatarios. Y eso sucedió porque su vida estuvo marcada por los constantes cambios. Ello vendría a explicar el carácter inmediato y práctico de la escritura epistolar. Recordemos que en el final de la *Subida al Monte Ventoso* el autor afirma que escribió la carta inmediatamente después de regresar de su excursión. Esa escena de escritura contrasta con el momento de reflexión interior que se da en la cima del monte. Pero debe quedar un registro de la experiencia vivida para poder integrarlo en una narrativa más amplia. El momento de detenerse y echar el ancla no llega con la escritura de la carta, sino con su posterior reescritura y revisión. De esta manera el autor le otorga verosimilitud a la instancia de escritura circunstancial, ligada a los *negotia*, y al mismo tiempo se reserva un momento de reflexión. En ese sentido, el proyecto de las *Familiares* coincide con el *Secretum*, en la medida en que se observa la misma voluntad de reunir los fragmentos para conseguir una unidad. Esa unidad solo es posible a través de la *ipseidad*, ya que los destinatarios de las cartas conocen solo una parte del autor. Solo él conoce la totalidad. Pero a la vez, como puede observarse en el pasaje citado y en lo que sigue de esa carta introductoria, la virtud de las cartas está en la diversidad. La fascinación por la diversidad de las cartas de Cicerón frente a la uniformidad de las de Séneca lo lleva a considerar la propia vida como una aventura heroica en el que el periplo del exilio, o la subida al monte, o la coronación de 1341 se comparan con grandes gestas que deben ser resignificadas por el sabio maduro que les otorgará un lugar en un relato mayor. Es por eso que los acontecimientos del pasado no tienen una significación propia y cerrada sobre sí misma, sino que son sometidos al examen permanente. Para Paul Ricoeur (1996) esa dialéctica entre lo abierto y lo cerrado es una de las formas que manifiesta la *ipseidad*:

Esta apertura, que rompe prácticas que se hubiera dicho cerradas sobre sí mismas, cuando nos embarga la duda sobre la orientación de nuestra vida, mantiene una tensión, de ordinario discreta y tácita, entre lo cerrado y lo abierto en la estructura global de la praxis [...] Entre nuestro objetivo ético de la "vida buena" y

ab ipso rursus nove vite vestibulo revocarer. Sed quo ravior, oblitus propositi? Inde nimirum usque ad hanc etatem aut nulla prorsus aut rarissima subsistendi respirandique facultas fuit; et quot inter errandum periculorum timorum vespecies pertulerim, preter me unum nemo te melius novit. Que idcirco memorare nunc libuit, ut memineris me inter pericula natum, inter pericula senuisse; si modo iam senui, et non graviora michi in senio reservantur. Hec autem, etsi comunia sint omnibus intransitibus in hanc vitam — neque enim “militia” solum, sed pugna “est vita hominis super terram” — sunt tamen alia alii et longe diversum pugne genus; et quamvis quaque sua pregravent, tamen revera inter eas quibus premimur sarcinas, multum refert. In his ergo vite tempestatibus, ut ad rem redeam, nullo portu anchoram longum in tempus iaciens, quot veros amicos nescio, quorum et iudicium anceps et penuria ingens est, notos autem innumerabiles quesivi. Multis itaque multumque animo et conditione distantibus scribere contigit; tam varie ut ea nunc relegens, interdum pugnancia locutus ipse michi videar. Quod propemodum coactum me fecisse fatebitur quisquis in se simile aliquid expertus est. Prima quidem scribentis cura est, cui scribat attendere (Petrarca, 2004a, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000255>)

244 Sobre la figura de Ulises en esta carta ver Mazzotta (2009), quien considera que Petrarca incluye una visión positiva de Ulises en contra de Séneca, Agustín, Dante y Boccaccio.

nuestras decisiones particulares, se dibuja una especie de círculo hermenéutico en virtud del juego de vaivén entre la idea de "vida buena" y las decisiones más notables de nuestra existencia (carrera, amores, tiempo libre, etc). Sucede como en un texto en el que el todo y la parte se comprenden uno a través del otro. (p. 185)

Si hubiera linealidad cada una de las acciones de una vida debería estar orientada a un fin último. En la construcción dinámica del sí, cada uno de los acontecimientos representa una "concordancia discordante" (Ricoeur, 1996, p. 140) en la medida en que, en cuanto aparece, el acontecimiento irrumpe y destruye la unidad, pero a la vez hace avanzar el relato. El acontecimiento no tiene una significación propia, sino una significación para alguien. Pareciera entonces que la autobiografía en Petrarca cumple con las condiciones que menciona Ricoeur. Sin embargo, hay algunos elementos que la hacen especial, ya que para Petrarca el significado de cada anécdota es alegórico. Para ingresar a la "vida buena" el acontecimiento debe interpretarse en clave espiritual. El ascenso al monte puede ser una experiencia positiva si prepara para el verdadero ascenso espiritual. Lo mismo con el amor por Laura. Pero el personaje de Agustín rechaza esa resignificación alegórica del pasado. De hecho, Agustín le propone que se preocupe por el futuro, que atienda a su condición mortal. Para lograr la verdadera conversión el pasado debe quedar sepultado. Lo único que debe recordar Francesco es que morirá. En ese sentido, Francesco y Agustín proponen dos ideas de *ipseidad* diferentes. El primero propone una perspectiva histórica autobiográfica que busca la unidad de la vida en el desarrollo del tiempo. El segundo plantea un conocimiento de sí que pretende la unidad de la vida en tanto constancia estoica. Son interpretaciones diferentes de la frase que afirma que toda la vida del filósofo es una preparación para la muerte ¿Significa esa frase que toda la vida desde el nacimiento a la muerte debe ser coherente? ¿O significa que toda la vida desde la profesión hasta la vida privada (lo que Ricoeur llama "planes de vida") se someten a una unidad? La primera acuerda perfectamente con el esquema del *De viris* y los *Mem*, y en definitiva con el paradigma hagiográfico. Se trata de ver cómo en una vida se va revelando a lo largo del tiempo el carácter del personaje. En esta forma no hay una diferencia grande entre la *mismidad* y la *ipseidad*, es decir entre lo biográfico y lo autobiográfico. La segunda requiere de la *ipseidad*, puesto que se sostiene en la idea de una conversión que surge de la conciencia de sí.

Ambas formas dialogan con los modos en que el cristianismo medieval comprendía el lugar del individuo en el cosmos a través de la alegoría. Recordemos brevemente la teoría del *sensus quadrifarium* que la Edad Media latina le adjudicó a Agustín.²⁴⁵ Según esa conocida teoría, las Escrituras tienen cuatro niveles de sentido: el literal o histórico, el alegórico, el tropológico y el anagógico. El esquema admite muchísimas variantes durante la Edad Media con diferentes nombres para cada uno de los sentidos.²⁴⁶ El significado alegórico en sentido estricto vendría a significar lo que también se llamaba *figura*: un acontecimiento que en el nivel histórico del Antiguo Testamento prefigura un hecho de la vida de Cristo. Averbach (1998) rastrea este tipo de lecturas hasta Tertuliano y explica cómo se utilizaba para

245 Se encuentra formulado en *De utilitate credendi* y *De genesi ad litteram imperfectus liber* (Lubac, 1998, pp. 123-132)

246 De hecho Agustín utiliza otros conceptos: *historia*, *allegoria*, *analogia* y *aetiologia*.

encontrar acuerdos entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. El tercer nivel, tropológico o moral, está destinado al creyente particular y el término *tropo* del que proviene refiere tanto a las figuras retóricas como a la idea de conversión o giro que debe producirse en el individuo (Lubac, 2000, p. 129). Se trata del modo en que el individuo hace suyas las enseñanzas de las Escrituras para cambiar su vida. El último sentido, el anagógico o escatológico hace alusión al destino final de la humanidad. Como bien explica Jameson (1989, pp. 25-26), este sistema permitía comprender la relación entre la historia y el individuo de una manera particular, en la medida en que el destino colectivo del pueblo hebreo se manifiesta en el destino individual de Cristo, que a su vez se constituye en modelo de imitación para todo cristiano, que a su vez se proyecta nuevamente en un destino colectivo. Es decir que a semejanza de lo que Cristo produjo en la historia del mundo, un giro hacia la verdadera fe, se debe producir en el individuo una *conversio ad Dominum*, una comprensión de la vida espiritual en la que se interpreta el *mysterium* como *exemplum*.

Boccaccio menciona esta teoría en las *Genealogie*, pero no la aplica sistemáticamente. La epístola a Cangrande della Scala, atribuida a Dante, utilizaba este esquema para explicar el significado de la *Comedia*.²⁴⁷ Como señala Marcozzi (2003, p. 33-53), Petrarca no lo aplica ni lo menciona en sus textos, pero lo conoce. Su temprana lectura de las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín fue fundamental para la defensa de la poesía que realiza en la *Collatio*. Además, la escena de lectura del *Ventoso* está muy vinculada con esta forma tropológica de leer. Se busca en las *Confesiones* de Agustín una señal que conduzca a la propia conversión. Así como la llegada de Cristo resignifica la historia del Antiguo Testamento, el Yo convertido, o en proceso de conversión, revisa su propia vida anterior buscando los sentidos alegóricos y espirituales en acontecimientos aparentemente más mundanos. Se toma la propia vida como una *fabula*. Esto también está en las *Confesiones*. El clásico estudio de Courcelle (1963) señalaba los elementos alegóricos en el episodio del jardín de Milán. Garry Wills (2011) agrega además que la higuera representa al árbol de Adán y Eva, que el episodio de los baños del libro II (II, 3, 6) puede ser leído como prefiguración del posterior bautismo, y que el jardín hace referencia a la agonía de Jesús en el monte de los Olivos. También la visión de Ostia del libro IX tiene un claro significado simbólico que no necesariamente reproduce la conversación real que el protagonista tuvo con su madre, como aclara el propio Agustín después de referir la anécdota. Es decir que hay una continuidad en la interpretación alegórica de la propia vida.

Pero el subtexto más importante con el que hay que comparar el *Secretum* no es ningún texto de Agustín, sino la *Comedia* de Dante. Como la *Comedia*, el *Secretum* está dividido en tres partes e introduce una figura de autoridad que viene del pasado. Aldo Bernardo (1955) señala algunas diferencias entre los dos textos que vendrían a explicar el rechazo de Petrarca por Dante. En primer lugar, según Bernardo, Petrarca le asigna un lugar menor a Virgilio. Para comprobarlo cita el pasaje del *De otio* en el que

247 En relación a la atribución de la carta y la importancia de la teoría en la obra de los primeros humanistas ver Ginzburg (2021), quien expone la sugerente hipótesis de que fuera el propio Boccaccio el autor de la epístola a Cangrande.

Petrarca discute la interpretación cristiana de la cuarta égloga, y el pasaje de la *Seniles* IV, 5 en el que cuestiona la historicidad del episodio entre Eneas y Dido. Si bien sus análisis tienen algunos aspectos cuestionables, está claro que el reemplazo de Virgilio por Agustín es muy significativo. Pero no es solamente porque uno fuera pagano y el otro cristiano. Hay una forma diferente de entender la autoridad. Como señala Marsh (2009, p. 211), el trato entre Francesco y Agustín es mucho más familiar que entre Dante y Virgilio. Eso está relacionado con el género dialógico y con el segundo aspecto que plantea Bernardo: a diferencia de Dante, Petrarca no cree que haya que abandonar la vida activa para abrazar la vida contemplativa. Podemos considerar entonces que la idea de conversión parcial o incompleta es una respuesta a la idea neoplatónica de ascenso por grados representada por Dante. El personaje de Agustín se acerca mucho a la postura de Dante en los últimos pasajes del texto. Intenta discutir la idea de las fábulas de los filósofos apelando a las demostraciones geométricas que prueban lo reducido de la tierra, que remiten al Paraíso. Ya no se citan las *Confesiones*, sino la *Ciudad de Dios*, que como afirma Celenza (2017, p. 110) expresan visiones muy diferentes: por un lado, el autoexamen y la idea de conversión personal; por otro lado, una visión de la historia en la que el cristianismo triunfará y resolverá todos los problemas del mundo. A Petrarca eso le suena muy similar al conocimiento aristotélico de la naturaleza y al *sic et non* de la escolástica. Si hay una posibilidad de ascenso y progreso moral, este se produce a través del diálogo entre las tendencias internas. Pero es un diálogo muy diferente a la *disputatio* planteada por el método escolástico. Si esta última plantea las diferentes posturas para determinar cuál de ellas es correcta, Petrarca responde con una forma del diálogo en el que se busca una síntesis. Sobre el final, esa síntesis se produce y Agustín concede que no se puede vivir sin gloria, aunque nunca olvidando la virtud.

Es decir que la cura para la *intestina discordia* no proviene de la eliminación de una de las partes, sino del acuerdo entre ellas. Podemos denominar a este tipo de figura una *ipseidad* dialógica, según la cual no se ve la propia vida como una línea que va de la vida activa a la vida contemplativa, sino como una espiral en la que todo el tiempo se vuelve sobre el pasado, sobre los *mortalia negotia* para buscar en los supuestos errores y desmesurados deseos de gloria mundana las sombras de una posible y siempre incierta gloria divina.

La *ipseidad* dialógica le permite a Petrarca concebir una relación entre vida activa y vida contemplativa diferente en muchos aspectos de la que se sostenía durante la Edad Media. Para él, no hay un modo de vida que conduzca a la felicidad, y en eso veremos que Brunetti coincide (aunque llega a esa conclusión por vías muy diferentes).

Sin embargo, la idea de autobiografía ejemplar y de *mutatio vitae* ejerce una influencia notable. Allí hay un orden preciso que va de la lectura de los clásicos paganos a los *Salmos*, de las preocupaciones del *occupatus* y el *negotium* a la pacífica soledad, de los placeres del cuerpo a la continencia. Y la *Subida al Monte Ventoso*, aunque se aparte del ascenso místico de Dante, es un ascenso y plantea un cambio respecto de la vida anterior, una superación de las cosas de este mundo.

Es necesario entonces precisar algunos puntos. Hay en Petrarca dos tendencias muy claras. La primera de ellas, más clásica, presente en *Africa*, *De viris*, *Mem* y *Collatio*, concibe la vida desde el paradigma de la imitación. Lo hemos visto en los *Mem* y el *De viris*. El sujeto es una entidad más cerrada y por lo tanto carece de una perspectiva dialógica. Este es un paradigma en el que la épica clásica convive armónicamente con la hagiografía. Con el *Secretum* y los textos asociados a él, surgen dos elementos ausentes en esa primera tendencia: la *ipseidad* y el dialogismo. Ambos abren el concepto de vida hasta someterlo a las contradicciones y la angustia. Se trata de la misma concepción que hemos visto en Montaigne, en la que se plantea a la inconstancia como modo de responder al dogmatismo.

Pero Petrarca insiste en la búsqueda de unidad a través de la idea de conversión. Esta está presente en la *Carta a la posteridad*, cuando afirma: "La adolescencia me embaucó, la juventud me desvió, la vejez finalmente me corrigió"(Petrarca, 2011c, p. 479).²⁴⁸ O más adelante cuando sostiene que a los cuarenta años abandonó el trato con mujeres: "Mejor dicho, apenas empecé a acercarme a los cuarenta, y aún teniendo ardor y fuerzas suficientes, alejé de mí no solo ese acto obsceno, sino incluso su recuerdo, hasta el punto de que puedo decir que jamás volví a mirar una mujer"(Petrarca, 2011c, p. 482).²⁴⁹ Para conservar la unidad narrativa de la vida, Petrarca limita la ipseidad dialógica y la somete a una representación alegórica del yo, que entiende la propia vida como *fabula*. Y en ese marco, vida activa y vida contemplativa no son modos de vida, sino pasos en un ascenso. La vida activa sería lo previo a la conversión. La vida contemplativa sería el momento de reflexión autobiográfica.

3.2. Vida activa y vida contemplativa en Bruni

En los siguientes capítulos realizaremos un recorrido por varias obras de Leonardo Bruni con el objetivo de analizar su postura frente al problema de la vida activa y la vida contemplativa.

En el primer capítulo (3.2.1) analizaremos uno de sus primeros textos: la *Laudatio florentine urbis*. Podremos observar que en ese texto Bruni declara a los florentinos como herederos directos de los romanos y establece una superioridad del modo de gobierno republicano por sobre la monarquía. También mencionaremos la *Oratio in funere Iohannis Strozze*, texto en el que Bruni desarrolla de forma más acabada su defensa del gobierno popular.

En el segundo capítulo (3.2.2) nos concentraremos en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*. Se analizarán los puntos básicos de cada uno de sus libros. En el libro I el personaje de Niccolò Niccoli

²⁴⁸ adolescentia me fefellit, iuventa corripuit, senectia autem correxit (Petrarca, 2011c, p. 478)

²⁴⁹ Mox vero ad quadragesimum etatis annum appropinquans, dum adhuc et caloris satis esset et virium, non solum factum illud obscenum, sed eius memoriam omnem sic abieci, quasi nunquam feminam aspexissem" (Petrarca, 2011c, p. 482)

crítica a Dante, Petrarca y Boccaccio, mientras que en el libro II los elogia. Ya hemos visto las relaciones intertextuales con otros textos, en particular las cartas de Salutati. En este caso, nos detendremos en la particularidad del diálogo, el uso de la ironía y su vínculo con la forma dialógica que utilizó Petrarca en el *Secretum*.

En el tercer capítulo (3.2.3) nos demoraremos en algunas menciones explícitas al problema de la vida activa y la vida contemplativa en el *Cicero novus* y el *De militia*. Podremos ver que en los dos textos Bruni lleva a cabo un elogio del sujeto dinámico, es decir aquel que se destaca en las letras o en otra actividad privada, y a la vez cumple con sus deberes como ciudadano.

En el cuarto capítulo (3.2.4) analizaremos uno de los textos más importantes sobre el tema de la vida activa y la vida contemplativa, el *Isagogicon moralis disciplinae*. En esa introducción a la filosofía moral en forma de diálogo Bruni resume y divulga el contenido de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Podremos ver que allí Bruni señala, como lo hará más adelante en la carta a Quirino, que la vida contemplativa es una vida divina y está apartada de lo humano.

En el siguiente capítulo (3.2.5) analizaremos la carta de Bruni a Tommaso Cambiatore en la que defiende el uso de las riquezas. En el contexto de traducción del *Económico* atribuido a Aristóteles, Bruni argumentará que los bienes externos son necesarios para la felicidad y hará uso de la definición de felicidad de Boecio, que tendrá su importancia en la polémica con Quirino.

En el capítulo seis (3.2.6) nos concentraremos en la polémica que protagonizaron Bruni y Lauro Quirino. A través de la respuesta de Bruni podremos conjeturar que Quirino postula que la vida activa conduce a la felicidad, en contraposición con la opinión de Aristóteles. Bruni no solo rechazará esa postura, sino que tampoco aceptará la idea de que Aristóteles ponía a la vida contemplativa por delante. Podremos ver que en esa carta Bruni establece importantes definiciones y plantea que no todos los que siguen la vida activa obtienen la felicidad, ni todos los que siguen la vida contemplativa la consiguen.

En el siguiente capítulo (3.2.7) analizaremos las dos biografías que escribió Bruni durante su carrera: la de Cicerón y la de Aristóteles. Podremos ver que el autor se concentra en la carrera política del arpinate, pero también enumera con detalle sus obras y traducciones. En el caso de Aristóteles es más notorio que se trata de una defensa poco objetiva, ya que refuta con seguridad la posibilidad del suicidio del estagirita.

En el octavo capítulo (3.2.8) nos concentraremos en las *Vite di Dante e del Petrarca*. Allí Bruni elogia a Petrarca por destacarse en la vida contemplativa y a Dante por hacerlo en la vida activa. Analizaremos las críticas a Boccaccio, tanto al *Trattatello in laude di Dante* como al *Decamerón*. Nos detendremos además en la historia de la lengua latina que expone en la vida de Petrarca, según la cual la decadencia de la cultura comenzó con César Augusto.

En el siguiente capítulo (3.2.9) analizaremos la carta de Bruni a Antonio Casini en la que declara su preferencia por el *otium* sobre el *negotium* e indagaremos en los *Rerum suo tempore gestarum commentaria*, texto en el que combina pasajes autobiográficos con la narración histórica de la primera mitad del siglo

XV. Llamaremos la atención sobre el pasaje en el que Bruni relata su iniciación en las letras a través de la inspiración que le provocó un retrato de Petrarca. Ello nos conducirá a remarcar las diferencias entre la perspectiva autobiográfica de Petrarca y la de Bruni.

En el último capítulo dedicado a Bruni (3.2.10) nos concentraremos en un asunto insoslayable como es el tema de la traducción. En primer lugar comentaremos su postura en la polémica con Flavio Biondo sobre la oralidad en la Antigua Roma. Luego señalaremos algunos puntos del *De interpretatione recta*, y por último repasaremos la célebre polémica con Alfonso de Cartagena.

3.2.1. *La Laudatio florentine urbis: republicanismo y humanismo cívico*

Según Hans Baron, la obra de Leonardo Bruni representó una ruptura abrupta con el pensamiento político medieval. A pesar de sus simpatías por el período republicano, por la figura de Cicerón, y su cuestionamiento a la idea de *translatio imperii*, Petrarca sostenía, igual que Dante, un ideal monárquico. El humanismo del *Trecento* aceptaba la creencia medieval de que el Imperio romano había sido creado por la voluntad de Dios. Para Bruni y su generación, el imperio pierde su aura de fenómeno suprahistórico y se comienza a comprender el cambio histórico como un fenómeno puramente humano. Por otro lado, la defensa de la *libertas* y del modo de gobierno republicano de la ciudad de Florencia implicaron una visión diferente de la historia según la cual se reivindicaba la *virtus* política de los estados más pequeños que resistían la fuerza de los poderes imperiales. Baron entiende que a comienzos del siglo XV, época en la que Bruni escribe su *Laudatio*, es decir su *Elogio de la ciudad de Florencia*, se genera un clima favorable a estas ideas ya que la ciudad se encontraba resistiendo los embates de la expansión de Milán. Desde la publicación de *The Crisis of the early italian Renaissance* en 1955, el enfoque de Baron recibió muchas críticas. Las principales estaban relacionadas con la originalidad de las ideas republicanas. Para Quentin Skinner (2014), diversas tradiciones medievales, como la retórica del *ars dictaminis*, las crónicas de las ciudades y la filosofía escolástica, tenían una orientación republicana y cuestionaban en muchos casos la autoridad del imperio. Otro tipo de crítica se relacionaba con el carácter retórico-propagandístico del republicanismo de Bruni. Según esta línea iniciada por Jerrold Seigel (1966), ni la defensa del republicanismo era sincera, ni la ciudad de Florencia podía ser descrita como una república, por su marcado carácter oligárquico. En ese sentido, como señala Hankins (1995), es preciso diferenciar los géneros literarios más propagandísticos, como la oración fúnebre o el encomio, de otros géneros menos relacionados con la retórica política. Es evidente que los géneros orientados a provocar un efecto político inmediato incurren en la exageración. Por otro lado, en su último libro, Hankins (2019) señala un hecho importante sobre el pensamiento político de la época: la reflexión sobre el modo de gobierno de una ciudad estaba siempre subordinada a la idea de virtud de

los gobernantes. Es decir, lo que para Baron era una diferencia de primer orden, aquella que separa el imperialismo monárquico del republicanismo comunal, no era vivido durante la época como el principio fundamental del pensamiento político. La mayoría de los autores de la época consideraba que un príncipe podía ser tan bueno o mejor que una república si era virtuoso. Como afirma Cappelli (2009): “el interés del humanismo político ya no se centra esencialmente en las estructuras institucionales, sino en las características personales de la clase dirigente” (p. 54)

En el centro de esos debates se encuentra la *Laudatio*, escrita entre 1403 y 1404. Ya desde el comienzo del texto se elogia a la ciudad de Florencia como la más espléndida del mundo. En primer lugar, señala que la ciudad no está situada ni en la cima del monte ni en la llanura, sino en una posición intermedia. Se destaca por su limpieza, la belleza de sus edificios y la pureza del aire. Cuenta tanto con edificios antiguos como con nuevos. El río es atravesado por cuatro puentes que permiten la circulación fluida de sus habitantes. Las iglesias y los edificios privados se destacan por su *magnificentia* y su *ornatum*. El primer hecho histórico que menciona Bruni es la resistencia de la ciudad durante la guerra contra Milán: “Últimamente, ha combatido contra un potentísimo y riquísimo enemigo con gran vigor, suscitando la admiración de todos”.²⁵⁰ Luego Bruni describe la región que rodea a la ciudad, repleta de castillos y de otras ciudades más pequeñas, y los campos que proveen a los ciudadanos del alimento necesario para subsistir. El autor destaca como una ventaja que la ciudad no se encuentra sobre la costa del mar. Eso puede ser favorable para el comercio, pero trae muchos peligros. Para argumentar a favor de esta idea se cita a Platón (*Leyes*, 704-707) y se recurre a la historia. El ejemplo más célebre es Troya, que dos veces fue destruida por flotas enemigas.

Luego de esta inicial descripción de la ubicación y la belleza de la ciudad, Bruni le dedica el siguiente pasaje central al origen de Florencia. Los florentinos son los legítimos herederos de los romanos y por ende pueden reclamar para sí el dominio del mundo: “Por eso, a ustedes, florentinos, les pertenece el dominio del mundo entero, como por el derecho hereditario, los hijos heredan los bienes de los padres”.²⁵¹ Pero la ciudad de Florencia no fue fundada durante el imperio romano, sino mucho antes, cuando Roma todavía era libre. Esto es sumamente importante, porque, como veremos más adelante, Bruni desarrollará en las *Vite di Dante e del Petrarca* una tesis que vincula la historia de las letras y la lengua con la historia política de Roma. Pero en este caso, Bruni toma distancia de la historiografía medieval, que afirmaba que la ciudad había sido fundada por Julio César.²⁵² El amor de los florentinos por la libertad es entonces previo a que los Césares, los Antonios, los Tiberios, los Nerones, “peste y

250 Nuperrime vero adversus potentissimum et opulentissimum hostem ita summa vi per multos annos contendit tu omnium mentes in admirationem converteret (Bruni, 1996h, p. 582)

251 Quamobrem ad vos quoque, viri florentini, dominium orbis terrarum iure quodam hereditario ceu paternarum rerum possessio pertinet (Bruni, 1996h, p. 598)

252 En la *Laudatio* Bruni no ofrece demasiados detalles sobre este hecho histórico. Ya en la *Historia de Florencia*, afirmará que la fundación ocurre en tiempos de Sila, quien para recompensar a sus soldados les ofreció el territorio de Fiesole. En la *Historia*, Bruni agrega además que el territorio había sido habitado por los etruscos antes de los romanos. El tema del origen antiquísimo de la ciudad aparece también en la *Invectiva in Antonium Luschum* de Salutati, pero sin demasiadas precisiones históricas (Baron, 1955, pp. 52-63; Viti, 1992, p. 45)

ruina de la república, suprimieran la libertad”.²⁵³ De allí que los florentinos odien la tiranía y a los invasores del imperio desde su fundación. Como expresión máxima de la tiranía, Bruni cita las palabras de Calígula, quien afirmaba que el pueblo romano debía tener una sola cabeza (Suet, *Cal.* 30). Durante su gobierno fueron asesinados los mejores ciudadanos, destruido el Senado y las familias tradicionales; además de que tomó como concubinas a sus hermanas. Estos emperadores fueron *monstra hominum* y nadie se puede sorprender de que los florentinos conserven el odio a esa forma de gobierno. El comienzo de este proceso fue Julio César. A pesar de ello, tanto él como su hijo Augusto tenían algún vestigio de virtud que hacían más soportables sus vicios. Pero los que vinieron después ya no podían ostentar ninguna virtud. Citando a Tácito, Bruni afirma que la república romana desapareció cuando el poder pasó *in unius potestatem*. Florencia, en cambio, superó a las otras ciudades de Italia por la práctica de las virtudes, por su justicia y su *humanitas*. En ellos coinciden la virtud propia y la *maiorum nobilitas*.

Más adelante Bruni diferencia los delitos privados de los delitos públicos. En cuanto a los primeros, ninguna ciudad está libre de ellos. Todas las ciudades tienen ciudadanos malvados, pero eso no debe desviar al estado de las grandes acciones, que surgen de la voluntad de toda la ciudad. En Florencia, a diferencia de otras ciudades, la mayoría siempre coincide con la mejor parte de la sociedad. Se destaca entonces el consenso interno, que es el principal punto débil de todo gobierno republicano desde la Antigüedad: el fantasma de la *stasis*, o la *intestina discordia* es uno de los argumentos monárquicos más fuertes.

Bruni señala además que Florencia es el refugio de todos los italianos, a tal punto que es la segunda patria de todos aquellos que deben abandonar su propia ciudad. La *beneficentia* y la *humanitas* de los florentinos permiten que eso suceda. Incluso la ciudad ayuda con dinero a los que fueron exiliados injustamente de otras ciudades.

Los florentinos también demuestran ser dignos herederos de los romanos en el arte de la guerra ya que se caracterizan por su valentía (*magnitudo animorum*). Para ilustrar esto, Bruni recuerda la resistencia de la ciudad ante el asedio del emperador Enrique VII en 1312. Pero además de defenderse, saben atacar porque “arden por la ambición de mérito y gloria”.²⁵⁴ Bruni menciona algunos ejemplos de grandes empresas bélicas. En primer lugar, la conquista de Volterra en 1254. La elevación del terreno y la fortificación de la ciudad dificultaron el asedio. Pero finalmente triunfó el valor de los florentinos. En segundo lugar, se menciona la colaboración en la guerra entre Lucca y Pisa de 1252. Florencia es el garante de la libertad de toda Italia, ya que se opone al gobierno de todos los tiranos: “una sola ciudad liberó a toda Italia del peligro de la esclavitud”.²⁵⁵ Finalmente, Bruni le dedica unos párrafos a los sucesos más recientes de la guerra con Gian Galeazzo Visconti. El autor destaca la fuerza de este enemigo, que había conquistado buena parte de Italia. En la Toscana, Pisa, Siena, Perugia y Asís habían

253 pestes atque exitia rei publice, libertatem sustulerant (Bruni, 1996h, p. 600)

254 incredibili quodam amore laudis glorieque flagraret (Bruni, 1996h, p. 622)

255 una urbe totam Italiam a servitutis periculo fuisse liberatam (Bruni, 1996h, p. 628)

caído. Solo los florentinos resistieron, siguiendo el ejemplo de los romanos, que habían vencido a los cimbros, los teutones y los galos.

Florenia se destaca por su armonía (*concinuitas*), su elegancia y su orden. A pesar de las diferencias entre las magistraturas y los oficios, todos coinciden en el respeto a la autoridad del estado. Bruni se detiene en estos pasajes en la descripción de las instituciones. La administración de la justicia está en manos de nueve ciudadanos cuyos cargos se extienden solo por dos meses. De esta manera se combate la insolencia y la tiranía. La ciudad está dividida en cuatro sectores y cada uno de ellos elige dos representantes.²⁵⁶ A ellos se le agrega uno más, cuya autoridad es superior; y de esta manera se conforman los nueve.²⁵⁷ A ellos se le agregan los doce *Buoniuomini* y los dieciséis *Gonfalonieri di compagnia*, encargados del cuerpo militar. Bruni menciona algunas otras magistraturas más como los cobradores de impuestos o los administradores del erario.

A continuación el autor se demora en la historia de la *Parte Guelfa*, sector político que protagonizó la vida de la ciudad desde el siglo XIII. El origen se remonta a 1265 cuando los florentinos güelfos se alinearon con el papa Alejandro IV y Carlos de Anjou contra Manfredi, hijo del emperador Federico II y rey de Sicilia. El éxito militar en Puglia les permitió retornar a la ciudad y fundar un *Collegium* que ejerciera el poder. El liderazgo de la *Parte Guelfa* se compara con el que cumplían los censores en Roma, los areopagitas en Atenas y los éforos entre los espartanos.

En Florenia hay también igualdad ante la ley, ya que el estado se ocupa de defender a los más débiles. Como la desigualdad hace que los más poderosos cuenten con medios para defenderse, el estado debe ofrecer más ayuda a quien más lo necesita: “Así, a partir de diversos órdenes se produce una igualdad, a los más poderosos los protege su propio poder, a los más débiles el estado, y a ambos el miedo al castigo”.²⁵⁸

Los florentinos se destacan en todas las actividades; en la guerra, el gobierno de la ciudad, el estudio y el comercio. En la elegancia del habla superan a todos, ya que su lengua es la más pura de toda Italia. Para finalizar el texto, Bruni agradece a Dios, a la santísima madre y a Juan Bautista, patrono de Florenia.

Lo que más ha llamado la atención de este texto a los historiadores es el énfasis en el elogio al modo de gobierno republicano. Esto se verá mucho más claramente en la *Oratio in funere Iobannis Strozze*, de 1428: “Tenemos una forma de gobierno que busca la libertad y la paridad de todos los ciudadanos, y como es equitativa en todo, se llama popular. Le tememos al poder de uno solo, pero tampoco trabajamos para el poder de solo unos pocos”.²⁵⁹

256 Se trata de los barrios de Santo Spirito, Santa Maria Novella, San Giovanni y Santa Croce.

257 Se les daba el nombre de *Priori*, conducidos por el *Gonfaloniere di giustizia*.

258 Ita que ex diversis ordinibus facta est quedam equabilitas, cum maiores sua potentia, minores res publica, utrosque vero metus pene defendat” (Bruni, 1996h, p. 642)

259 Forma reipublice gubernande utimur ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa: que quia equalissima in omnibus est, popularis nuncupatur. Neminem enim unum quasi dominum horremus, non paucorum potentie inservimus (Bruni, 1996i, p. 716).

A diferencia de la *Laudatio*, en esta oración fúnebre, Bruni afirma que el origen de la ciudad se remonta a la unión de los etruscos con los romanos. Aunque el contenido es similar en muchos aspectos, el tono es mucho más vehemente:

La ciudad odia de tal manera la soberbia y la arrogancia de los más poderosos que en las disputas de esta clase de hombres ha dispuesto leyes más duras que en las otras; tanto que ha limitado su poder y los ha domado, por decirlo de una manera, y encadenado con las cadenas de acero de la ley; de manera que han tenido que bajar la cabeza y humillarse entre la gente común. Así, el pasaje de las grandes familias a la plebe ha sido un gran beneficio para el estado.²⁶⁰

Así como en la *Laudatio* se citaba como autoridad a Tácito, en este caso se menciona a Salustio, quien en *La conjuración de Catilina* sostenía la tesis de la *virtus formidolosa*, es decir la idea de que los reyes le tienen miedo a todos los hombres virtuosos. El discurso antimonárquico es mucho más claro en este texto, ya que no quedan dudas de que Bruni le adjudica todos los males a la monarquía y no a la tiranía. De allí concluye que solo el modo de gobierno popular es legítimo: “Solo la forma popular de gobierno es legítima”.²⁶¹ Buena parte de su éxito reside en que incentiva a los hombres a la búsqueda del honor. Cuando esa esperanza no existe, los hombres caen en la inacción.

También en este texto Bruni afirma que en la ciudad de Florencia se le restituyó el esplendor a la lengua latina y se reanudaron los estudios del griego después de setecientos años. Los *studia humanitatis* se iniciaron en Florencia para luego esparcirse por toda Italia:

En fin, los *studia humanitatis*, ciertamente excelentes y óptimos, sobre todo en lo específico del género humano, necesarios tanto para la vida pública como para la privada, enriquecidos por un elevado conocimiento de las letras, se difundieron por Italia luego de comenzar en nuestra ciudad.²⁶²

El resto del texto sigue la carrera militar del personaje en cuestión. Al elogio de sus habilidades y su compromiso como ciudadano sigue una reivindicación del *vir fortis*, que en la guerra no sigue sus impulsos, sino que, al conocerse a sí mismo y conocer a sus pares, decide conscientemente sacrificarse por su patria. Sabe que le debe a su patria su crecimiento y formación y por lo tanto se lo devuelve con el servicio ofrecido. Luego de su muerte se lleva el premio más grande al que puede aspirar un hombre: el honor y la gloria que le permitirán ser recordado. Desde el momento en que le dedicó su vida y su *pietas* a la santísima patria, se ganó un lugar en el cielo.

260 Superbiam vero ac fastidia potentiorum sic vehementer odit tu plures acrioresque in id genus hominum leges quam in ullam rem aliam sanxerit, donec domitos superbos et quasi adamantinis legum catenis devinctos subdere tandem colla et infra mediocritatem etiam sese humiliare coegerit; ut summi iam beneficii loco concedatur ex grandioribus familiis ad plebem transire (Bruni, 1996i, p. 716)

261 Ita popularis una relinquitur legitima reipublice gubernande forma (Bruni, 1996i, p. 718)

262 Denique studia ipsa humanitatis, prestantissima quidem atque optima, generis humani maxime propria, privatim et publice ad vitam necessaria, ornata litterarum eruditione ingenua, a civitate nostra profecta, per Italiam coaluerunt (Bruni, 1996i, p. 722)

Uno de los aspectos más interesantes de estos textos es la interpretación que hace el autor del término *res publica*. Se sabe que en latín clásico ese concepto no hacía referencia a un modo de gobierno particular, sino que se utilizaba para aludir al estado. Cuando Tito Livio narra la expulsión de los Tarquinos, afirma que Bruto introdujo la *libertas* para vencer a la tiranía, y no la *res publica* para reemplazar a la monarquía. Pero durante el gobierno de Augusto en el siglo I d.C. se produce una disputa semántica sobre el concepto. Mientras que Augusto se autodenomina *princeps* y guardián de la *res publica*, la interpretación de Tácito es que el gobierno de Augusto terminó con la *res publica*. A pesar de eso, el término se siguió utilizando durante el imperio como se usaba antes de Augusto. Durante la Edad Media prácticamente no aparece en la teoría política. William de Moerbeke traduce la *Política* de Aristóteles en 1268 y utiliza el término *politia* para referir al buen gobierno de muchos. Entre 1435 y 1438 Bruni realiza su propia traducción de la *Política* y se la dedica al papa Eugenio IV. En ella incluye una novedad importante respecto de la traducción anterior: el término *res publica* reemplaza a *politia* como el buen gobierno de muchos (Hankins, 2019, pp. 63-85). El éxito de esta traducción es uno de los hechos que explica el uso moderno del concepto. La utilización de un término general que aludía al estado y a una sociedad que se regía por una ley para designar un modo de gobierno particular tiene la intención ideológica evidente de excluir a la monarquía de los modos legítimos de gobierno. De esta manera, Bruni le adjudicará a la monarquía todos los males que la tradición política clásica le atribuía al mal gobierno de uno, es decir a la tiranía. Para Bruni todo gobierno de uno solo es ilegítimo. Como veremos cuando analicemos las *Vite di Dante e del Petrarca*, esto implica una visión de la historia de Roma, acompañada de una explicación sobre la historia de la lengua y la cultura. Y al mismo tiempo se relaciona con el problema de la vida activa y la vida contemplativa, ya que la república permite el desarrollo del individuo y es por ello que tanto la Roma republicana como la Florencia de Bruni dieron lugar a grandes genios de las letras, pero también a grandes hombres de armas; y más aún, a hombres que se destacaron en ambas. Los *studia humanitatis* cumplen un rol fundamental en ese programa político, ya que sirven para que el hombre practique las virtudes en su vida privada, pero también para que alcance la gloria, si la sociedad en la que vive le brinda esa posibilidad. Eso nos permitirá tender un puente entre *studia humanitatis* y vida activa, ambos conceptos ligados a lo propiamente humano, en oposición a lo divino. En este camino nos ayuda el mismo Petrarca, quien en la *Collatio* había descrito con claridad esa relación entre la gloria humana y la poesía. Sin embargo, como podremos ver en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, Petrarca será enviado, junto con Dante y Boccaccio, al oscuro rincón de los precursores medievales de un humanismo que solo vería en los antiguos el espejo de su propia grandeza.

3.2.2 Los Diálogos a Pier Paolo Vergerio

A la vez que inaugura un género que se nutre de la influencia del diálogo ciceroniano (Marsh, 1980, 24-37), los *Dialogi ad Petrum Histrum*, o *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, de Leonardo Bruni, muestran cuáles son los núcleos temáticos que separaban a las generaciones pasadas, representadas en el texto por Coluccio Salutati, de la generación de jóvenes humanistas, encarnada en la voz de Niccolò Niccoli. El tema principal del diálogo es la comparación entre *le tre* corone florentinas, es decir Dante, Petrarca y Boccaccio y los antiguos. A lo largo de las siguientes páginas intentaremos demostrar que a partir del diálogo se pueden delinear los puntos básicos de un programa que se construye a partir de una fuerte crítica, no solo a los autores mencionados, sino también a Coluccio Salutati.

3.2.2.1. El diálogo

Publicado en los primeros años del siglo XV, el texto consta de tres partes.²⁶³ En primer lugar, una dedicatoria en la que Bruni elogia los estudios y el esplendor de la ciudad de Florencia, al tiempo que expresa su afecto por Vergerio y su deseo de que este hubiera compartido más tiempo con él en la ciudad.²⁶⁴ Luego introduce el diálogo en sí, presentando a sus protagonistas: Coluccio Salutati, Niccolò Niccoli, Roberto de Rossi y el propio Leonardo Bruni. En segundo lugar, el libro I (de aquí en adelante L1) transcurre en la casa de Salutati. Luego de un silencio incómodo, Salutati reprende a sus jóvenes amigos por no dedicarse al arte de la *disputatio*.²⁶⁵ Ello incitará a Niccolò a responder que no es posible dialogar porque se ha perdido el arte y reina la ignorancia. Sus ataques se dirigen sobre todo al occamismo británico, como dejan en claro las menciones de Farabrich, Buser, Occam y los *britannicae*

263 La datación de los *Diálogos* es un tema aún hoy controversial. Baron (1955) afirma que el primer libro fue escrito en 1401 y el segundo luego de la muerte de Gian Galeazzo Visconti en 1402. A través del cambio de postura del personaje Niccoli respecto a Dante, Petrarca y Boccaccio, Bruni estaría alejándose del clasicismo radical de Niccoli para abrazar un “humanismo cívico” más cercano a la cultura tradicional de la ciudad. La acción del Libro I transcurre con seguridad en 1401 ya que se dice al inicio que pasaron siete años de la muerte de Luigi Marsili, fallecido en 1394. El Libro II contiene una mención de la *Laudatio Florentine urbis*, texto compuesto entre 1403 y 1404. Paolo Viti (1992) acuerda con Baron en la datación diferente de ambos libros y supone que el segundo fue escrito entre 1403 y 1408. Sin embargo, la mayoría de los investigadores consideran que ambos libros fueron compuestos conjuntamente en una fecha posterior a la *Laudatio*. Debido a las críticas, Baron retoma los problemas filológicos en *From Petrarch to Leonardo Bruni: Studies in humanistic and political literature* de 1968. Finalmente, en 1970 Baron (1993) publica una defensa de sus ideas en la que sostiene la datación de los *Diálogos*, entre otros textos. Para Mortensen (1986) los *Diálogos* completos fueron compuestos entre 1403 y 1406. Su argumento más fuerte es que el único motivo para considerar que el libro I fue escrito en fecha cercana a los hechos es que Bruni afirma que el diálogo tuvo lugar recientemente (*nuper*). Mortensen sostiene que además de ser una convención del género, Bruni utiliza el término en otros contextos para significar un período de varios años. Además, la acción del libro II transcurre al día siguiente, pero debido a la mención de la *Laudatio*, eso no podría ser real. Es decir que Baron interpreta una convención, el *nuper*, como verdadera, pero otra convención, el hecho de que transcurre al día siguiente, como falsa. Hankins (1991) acuerda con Mortensen y agrega evidencias sobre la posible contemporaneidad de los *Diálogos* con su traducción de la *Vita Catonis* de Plutarco. Ello explicaría las críticas a Dante por representar a Catón como un anciano cuando de hecho murió joven. Aunque considera que Bruni escribió ambos libros conjuntamente, plantea que el libro I tuvo una circulación independiente, debido a que funcionó como carta de presentación cuando en 1405 Bruni obtuvo el puesto de secretario apostólico. Fubini (1992), Baldassarri (1994), Witt (2000) y Ianziti (2012) consideran que los dos libros fueron escritos luego de la muerte de Salutati.

264 Vergerio pasó dos años enseñando dialéctica y estudiando retórica en Florencia durante 1386 y 1387 (McManamon, 1996, p. 13)

265 Con respecto a estas palabras hay diferentes interpretaciones. Mientras que para Marsh (1980, p. 32) el pedido de Salutati hace referencia al diálogo ciceroniano, para Fubini (1992, p. 1081) se trata de una definición técnica de la filosofía escolástica.

sophismata. Uno de los rasgos de la decadencia que denuncia Niccolò es la pérdida de libros de Varrón, Salustio, Plinio y Cicerón. Este lamento recuerda a los de Petrarca. Hemos visto aquella queja de los *Mem* en la que se situaba entre dos pueblos. Salutati responde que la situación no es tan mala, y de ello son ejemplos los tres grandes autores florentinos, Dante, Petrarca y Boccaccio. Eso da lugar a la larga invectiva de Niccolò contra esos autores que más adelante veremos en detalle. En tercer lugar, el libro II (de aquí en adelante LII) transcurre al día siguiente en los jardines de Roberto de' Rossi. Se agrega un interlocutor, Pietro Sermini.²⁶⁶ Los primeros intercambios de LII tienen como tema la *Laudatio* de Bruni. Coluccio elogia el texto y luego Roberto le pide que responda a los ataques del día anterior y salga en defensa de los grandes autores florentinos. Coluccio se niega porque no quiere caer en la trampa de Niccolò y Leonardo determina que será el propio Niccolò quien haga el elogio. El resto del diálogo consiste en un encendido encomio por parte de Niccolò, que como veremos, es en gran parte irónico.

3.2.2.2. *La invectiva*

La crítica más importante a Dante consiste en su condena a Marco Bruto al último círculo del infierno junto con Judas, y su defensa de Julio César:

Más grave e intolerable es que haya condenado a la máxima pena a Marco Bruto- varón excelente a causa de su justicia, su modestia, su grandeza de corazón, y en fin, poseedor de todas las virtudes- por haber matado a César, devolviendo al pueblo romano la libertad, prisionera en las fauces de los ladrones; en cambio a Juno Bruto lo pone en los Campos Elíseos por haber derrocado al rey. Sin embargo, Tarquino había heredado el reino de sus mayores, y fue rey en una época en que las leyes lo permitían; César, por el contrario, había tomado la república por la fuerza, y una vez eliminados los buenos ciudadanos, suprimió la libertad de la patria. En consecuencia, si Marco fue un criminal, lo fue también Juno. Si este es digno de elogio, ¿por qué no Marco que mató a un tirano? Omíto, por Júpiter, aquello que me avergüenza que lo haya escrito un cristiano: que haya pensado que se debía infligir casi la misma pena a quien traicionó a alguien que atormentaba al mundo que a quien vendió a su Salvador (Bruni, 2000, p. 54).²⁶⁷

266 Roberto de' Rossi fue uno de los primeros alumnos de Crisoloras, miembro de una familia tradicional florentina. Pietro Sermini reemplazó a Salutati como canciller de Florencia luego de su muerte en 1406 y en 1410 se retiró a un monasterio donde se convirtió en un famoso predicador (Martines, 1963, p. 316)

267 Illud autem gravius atque intolerabile, quod M. Brutum, hominem iustitia, modestia, magnitudine animi omnique denique virtutis laude prestantem, ob Cesarem interfectum libertatemque populi romani ex faucibus latronum evulsam summo supplicio damnavit; Iunium vero Brutum ob regem exactum in campis Elysiis posuit. Atque Tarquinius regnum a maioribus suis acceperat, eoque tempore rex fuit, cum esse regem iura permittebant; Cesar autem vi et armis rem publicam occupaverat, interfectisque bonis civibus patrie sue libertatem sustulerat. Quamobrem, si sceleratus Marcus, scelerationem esse Iunium necesse est; sin autem Iunius laudandus, quod tyrannum occiderit? Omitto illud quod mediusfidius christianum hominem scripsisse me pudet: quod eadem fere pena eum qui mundi vexatorem, atque eum qui mundi salvatorem prodidisset, afficiendum putavit (Bruni, 1996a, p. 110)

En realidad, no se trata solamente de una crítica a Dante, sino también al propio Salutati. En su *De tyranno*, compuesto entre 1399 y 1400, Salutati había defendido la posición de Dante. Con argumentos basados en el derecho de la época, pretende demostrar que César no fue un tirano y que por lo tanto, el crimen de Bruto no puede justificarse.²⁶⁸

Las otras críticas a Dante están relacionadas con errores históricos y desconocimiento del latín.²⁶⁹ Se podría pensar que esas críticas representan el punto de vista de un clasicista radical como Niccoli, no necesariamente de acuerdo con el punto de vista de Bruni. Sin embargo, en una carta de 1418 Bruni expone una crítica a Dante en la misma línea que el Niccoli del diálogo.²⁷⁰ En ella sostiene que Mantua fue fundada por los etruscos, en base a la autoridad de Plinio y Tito Livio. Dante recoge la leyenda del origen de Mantua de *Eneida*, X, 197-203. Bruni juzga la leyenda que Dante replica en *Inf*, XX, 52-99, como *poetarum deliramenta*. Los versos de Virgilio deben interpretarse alegóricamente. Manto no es el nombre de una persona sino que representa la *mantikè tèchne*, es decir el arte de adivinación de los etruscos:

Es vano e infantil creer que Manto fue un hombre que vino a Italia con esclavos desde un remoto pantano a constituir todos los negocios humanos. Es más bien una invención poética referida sin duda al arte de adivinación inventado por el griego Tiresias y traído de allí a Italia. Por eso mismo se le ha dado el nombre de Mantua.²⁷¹

Estas fuertes críticas deben comprenderse en el marco de las primeras polémicas en torno a *le tre corone* que se dan a inicios del *Quattrocento*. En ese sentido, deben asociarse a la discusión tanto la invectiva de Cino Rinuccini *Invettiva contro a certi calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarca e di messer Giovanni Boccaccio*, como el intercambio epistolar entre Coluccio Salutati y Poggio Bracciolini de 1405 que hemos comentado en la primera parte de esta tesis.²⁷²

268 Salutati toma la distinción de Bartolo de Sassoferrato entre la tiranía *ex defectu tituli*, es decir cuando el tirano se encuentra fuera de la ley, y la tiranía *ex parte exercitii*, es decir aquella tiranía que deviene de un gobierno legítimo. En el segundo caso solo es legítima la resistencia activa cuando todo el pueblo lo rechaza y no solamente una parte. De allí que el homicidio de Lucio Junio Bruto a Tarquino, el Soberbio, se justifica; mientras que el de Marco Bruto a César, no (D'Addio, 1987). Salutati se esfuerza por mostrar que César no fue un tirano *ex defectu tituli*, mientras que en la exposición de Niccoli queda claro que esa es la diferencia entre Tarquino y César. A aquel lo avalaban las leyes de su época, mientras que al segundo no. Bajo esta suposición es irrelevante la diferencia entre una conjura palaciega y una revuelta popular, en la medida en que derrocar a un tirano ilegítimo es justificable en ambos casos. A pesar de eso, cuando Niccoli vuelve sobre el tema en la jornada siguiente resalta que el tiranicidio fue planeado y ejecutado por sesenta buenos ciudadanos. Para Baron (1955, p. 125) el tratado de Salutati expresa la coexistencia del pensamiento político realista y las concepciones medievales de la monarquía universal. Hankins (2012) considera que Salutati expone un ideal de libertad que no excluye la monarquía como forma de gobierno, en sintonía con pensadores medievales como John de Salisbury, Egidio romano y Ptolomeo de Lucca. Ahora bien, en otros textos Salutati critica duramente a César. En la epístola pública del 28 de enero de 1394 a los Ancianos de Génova, y las epístolas privadas del 1 de agosto de 1395 a Bartolomeo Oliari y del 3 de noviembre de 1400 a Francesco Pizzolpasso es clara la condena al hecho de que César tomó por la fuerza el poder (Viti, 1992, p. 45)

269 Se trata de los versos *Purg*, 22-40 en los que, según Niccoli, se malinterpretan los versos de la *Eneida*, III, 56-57, y la representación de Marco Catón como un anciano en *Purg*, I, 34, cuando en realidad murió joven.

270 La carta está dirigida a Gianfrancesco Gonzaga. Para un análisis completo del texto ver Baldassarri (2015)

271 Vanum igitur et puerile est credere, Manto fuisse hominem, in Italiam venisse cum servis intra paludem remotam ab omni humano commercio constitisse, nisi hoc totum poëtica accipiatur, divinandi scilicet artem a graeco Tiresia repertam, postea in Italiam delatam esse, ex eaque arte Mantuae nomen datum" (Bruni, 2007e, p. 227)

272 Se desconoce la fecha de publicación de la invectiva. Baron (1955, p. 261) supone que es anterior a 1407, porque creía que el autor había muerto en esa fecha. Nuevas evidencias (Martines, 1963, pp. 110-112) demuestran que su muerte ocurrió en 1417.

En relación a Petrarca, las críticas apuntan sobre todo a las expectativas que él mismo generó con su poema épico *Africa*, nunca terminado. Recordemos que el mismo Petrarca cuenta en algunas cartas que leyó varios pasajes del poema en su examen de coronación frente a Roberto de Anjou en 1341. El mismo poema lo menciona como sucesor de Ennio, el fundador de la literatura latina. Además, según el mismo Petrarca, Estacio había sido coronado en el capitolio por Domiciano. Como Petrarca fue coronado poeta laureado en tanto autor del *Africa*, y él creía que ese poema lo llevaría a la altura de Ennio y Estacio, las expectativas debían ser altas. Pero nunca lo termina y abandona su escritura paulatinamente. El peso de ese texto inconcluso sobre la conciencia del poeta es tan grande que, para Francisco Rico (1974, p. 423), Petrarca escribe el *Secretum* para justificar su abandono definitivo. Se sabe que Salutati y Niccoli hicieron grandes esfuerzos para conseguir el poema y publicarlo. Una vez que consiguen el texto, el resultado es claramente decepcionante. De allí que Niccoli califique el poema de ratón ridículo (*ridiculus mus*).

Boccaccio aparece tan lejos que ni siquiera merece las palabras de Niccoli, que cierra su invectiva con una frase contundente: “Yo, por Hércules, prefiero por lejos una sola carta de Cicerón y un único poema de Virgilio a todas vuestras obritas”.²⁷³ Como veremos, la frase se invierte en L2 y de manera irónica refiere a una afirmación de Salutati.

3.2.2.3. El elogio

Como se ha visto, la crítica más importante que se hace a Dante en L1 es su defensa de César y condena de Bruto. En L2 Niccoli apela a la alegoría para explicar que Dante no ignoraba que César fue un tirano, pero representó en su figura al justo monarca y en Bruto al sedicioso criminal. Luego compara ese recurso con la representación que Virgilio hace de Dido. A pesar de que ella fue una casta mujer, Virgilio la representó como una suicida libidinosa. Ya hemos visto este tema en el *De studiis et litteris*. Recordemos que la defensa de la poesía que hace Salutati, por ejemplo en la epístola a Giuliano Zonarini de 1378 (*Ep.* 1, IV, 14), recurre a la lectura alegórica en busca de verdades teológicas en la *Eneida*, además de utilizarla en su *De laboribus Hercules*.²⁷⁴ La nueva generación de humanistas no se encuentra muy inclinada a aceptarlas.²⁷⁵ Hemos visto que en el *De studiis et litteris* Bruni tampoco incita a Battista a encontrar significados alegóricos bajo el velo de la poesía, sino preceptos y ejemplos morales,

²⁷³ Ego mehercule unam Ciceronis epistolam atque unum Virgilio carmen omnibus vestris opusculis longissime antepono (Bruni, 1996a, p. 114)

²⁷⁴ Para Trinkaus (1970) esta es una lectura típica de los humanistas. Para Witt (1977) Salutati recoge estas ideas de Albertino Mussato, mientras que Boccaccio y Petrarca no creían que se pudieran descubrir verdades teológicas en los paganos.

²⁷⁵ Poggio tampoco acordaba con las interpretaciones alegóricas como lo demuestra el cuestionamiento a la lectura alegórica de la *Eneida* en el *De avaritia*. Ver Marsh (2020, p. 93)

como el caso de Penélope. De la misma manera, en las *Vite di Dante e del Petrarca*, Bruni no menciona que la *Comedia* tenga significados alegóricos y hemos visto que también discute fuertemente la teoría del *poeta theologus*, que de alguna manera complementaba la idea de los significados alegóricos. Es por eso que la explicación sobre los significados alegóricos de César y Bruto debe ser leída con cautela. Está claro que argumentativamente cumple una función importante: disculpar a Dante sin negar el elogio a Bruto y la crítica a César.

En relación a Petrarca, la defensa de Niccoli también recurre a la ironía. Menciona que cuando fue a Padua a transcribir los textos de Petrarca tuvo trato con personas que lo conocieron y que todos ellos lo elogiaban: "Decían que había sido muy apuesto, muy sabio y el hombre más docto de su tiempo"(Bruni, 2000, p. 69).²⁷⁶ La superposición de las tres características pone en evidencia la fragilidad del juicio popular sobre la figura del poeta. Para comprender la frase hay que tener en cuenta de qué manera Niccoli había comenzado su invectiva del día anterior. Antes de dar el primer argumento aclara que no se dejará llevar por la opinión del vulgo: "¿Acaso piensas que juzgo según la opinión del vulgo? ¿Que apruebo o desapruebo lo mismo que la multitud?"(Bruni, 2000, p. 53).²⁷⁷ El hecho de que la opinión de Niccoli es contraria a la de la mayoría aparece dos veces más en el texto. Antes de criticar a Petrarca, Niccoli pide a sus interlocutores que no divulguen lo que dice: "A ustedes les ruego y les suplico que no divulguen mis palabras fuera de aquí"(Bruni, 2000, p. 56).²⁷⁸ La otra mención ocurre al final del texto, cuando Salutati pide a Roberto que abra las puertas porque ya no deben temer a la calumnia: "Manda abrir las puertas, Roberto, porque ahora podemos irnos sin miedo a la calumnia"(Bruni, 2000, p. 73).²⁷⁹ La aparición del juicio del vulgo como criterio para comprobar el elogio de Petrarca confirma, más que refuta, la posición de la invectiva en la que la fama del poeta excedía su talento real.

Los ataques a Boccaccio de L1 son más bien leves. En su defensa, Niccoli hace una enumeración de las grandes obras del certaldés: "Escribió sobre las genealogías de los dioses, los montes y los ríos, el fin desastroso de varios hombres, ilustres mujeres, poemas bucólicos, amores, ninfas"(Bruni, 2000, p. 72).²⁸⁰ La mención de las obras latinas es evidente, pero las obras vulgares aparecen sintetizadas en amores y ninfas. Podremos observar más adelante, cuando analicemos la *Novella di Antioco* y las *Vite* que el rechazo por Boccaccio es recurrente.

3.2.2.4. La recuperación de un género y la aplicación de un método

276 Nam et formosissimum fuisse, et sapientissimum eundemque doctissimum sue etatis hominem dicebant (Bruni, 1996a, p. 136)

277 An tu putas me vulgi opinionibus iudicare, ut ea probem aut improbem que ipsa multitudo? (Bruni, 1996a, p. 108)

278 vos autem rogo atque obsecro, ne hanc meam orationem efferatis (Bruni, 1996a, p. 112)

279 Iube, inquit, Roberte, ut fores aperiantur; nam sine metu calumnie possumus iam prodire (Bruni, 1996a, p. 142)

280 qui deorum genealogias, qui montes atque flumina, qui varios virorum casus, qui mulieres claras, qui bucolica carmina, qui amores, qui nymphas" (Bruni, 1996a, p. 140)

Hemos observado que las diferencias entre Bruni y Petrarca son muchas. En particular, se ha hecho hincapié en las críticas al *Africa* y a su humanismo cristiano que se hizo extensivo a *Salutati*. Pero será necesario realizar una comparación más profunda entre la obra de los dos autores para evaluar la originalidad de los *Diálogos*. En primer lugar se abordarán las coincidencias y luego las diferencias.

David Marsh (1980, p. 24-37) considera que los *Diálogos* de Bruni inician el nuevo espíritu del humanismo al recoger el ideal social de discusión del *De oratore* de Cicerón. Mientras que el modelo de Petrarca en el *Secretum* son los *Soliloquios* de Agustín, *La consolación de la filosofía* de Boecio y las *Tusculanas* de Cicerón, en donde el diálogo se presenta en su versión introspectiva, el modelo del *De oratore* refuerza la ruptura con la filosofía escolástica y sus métodos rígidos, a la vez que postula a la experiencia humana como criterio básico para conocer la verdad. Aunque todo ello es cierto, el *Secretum* no es la única forma en la que Petrarca concibió la *disputatio in utramque partem*. Retomemos el ejemplo que Baron (1955, p. 99) y otros interpretan como un rechazo a la vida activa, las famosas cartas a Cicerón del libro XXIV de las *Familiares*. En XXIV, 3 Petrarca critica a Cicerón por no haber seguido los principios de su propia filosofía al final de su vida, en la que lejos de retirarse de la vida política, toma partido en ella activamente. En la siguiente carta, lo elogia por sus grandes obras y su elocuencia. De ese mismo modo se comprende el método aporético en el seno de los humanistas. Un objeto puede ser elogiado por un motivo y criticado por otro. Así comprende Bracciolini los *Diálogos*. En su oración fúnebre de Bruni, describe de esta manera el texto:

Entonces escribió con suma elocuencia una especie de diálogo. En el primer libro impugna la obra de los célebres y doctísimos Dante, Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio por su instrucción y elocuencia, mientras que en el segundo libro, elogia su virtud para disculparlos.²⁸¹

Así como Petrarca elogiaba a Cicerón como autor y lo criticaba como persona, Bruni elogia a los autores florentinos como buenos cristianos (si le creemos a Poggio) y los critica como autores. Hemos visto ya que esa tendencia al equilibrio aparece en toda la obra de Petrarca.

Sin embargo, también hemos visto que Petrarca inaugura una perspectiva crítica sobre los saberes en boga durante la Edad Media, que se difunde a través de las invectivas. En la dedicatoria del *De ignorantia* a Donato Albanzani, el autor aclara que a pesar de tener la forma de un libro, es en realidad un diálogo: "Lo llamé libro, pero es en realidad un diálogo".²⁸² Sin embargo, las voces de sus amigos aparecen filtradas por la voz del autor que elige escribir una invectiva en lugar de un diálogo. Hemos visto que en el *Secretum* hay una búsqueda de síntesis entre la gloria humana expuesta por los clásicos y el Dios de san Agustín. Pero el aristotelismo y todo aquello que parece caer fuera del cristianismo se

281 Deinde, summa eloquentia dialogum quendam edidit, in quo cum primo libro viros praestantissimos doctissimosque Dantem, Franciscum Petrarcham, Johan Boccacium, eorumque doctrinam, eloquentiam, opera impugnasset; secundo in superioris excusationem ipsorum et virtus laudata est" (Bracciolini, 2007, p. 122)

282 Liber quidem dicitur, colloquium est (Petrarca, 2008, p. 222)

descarta y permanece fuera del diálogo. Con ello queremos señalar simplemente dos tendencias del humanismo presentes tanto en Petrarca como en Brunni: la polémica y la dialógica.

Sin embargo, en Brunni las virtudes del diálogo se liberan de algunas ataduras. Por un lado, cambia la dialéctica entre crítica y elogio. No hay objetos perfectos que no admitan críticas, ni objetos completamente repudiados que no sean dignos de algún elogio. Pero eso tampoco lleva a una postura completamente relativista, ya que *vituperatio* y *laudatio* no valen lo mismo para Niccoli. La primera se lleva a cabo en un espacio completamente privado y entre amigos íntimos. La segunda tiene lugar en un espacio intermedio, los jardines de Roberto, desde donde se observan los edificios de la ciudad. Aparece un personaje público, Pietro Sermini. Si aceptamos la datación de Fubini (1992), Sermini era el canciller de Florencia cuando Brunni escribió el texto. Es decir que es posible pensar que la crítica sincera y privada se rebate con un elogio simulado y público ¿Se podrá hablar entonces de una valoración positiva de la simulación?

Si ese fuera el caso, estaríamos ante un modelo de sabio muy diferente al de Petrarca. Brunni había tomado un modelo griego para componer su *Laudatio Florentine Urbis*, el *Panathenaicus* de Elio Arístides (Schadee, 2018). Evidentemente el modelo del elogio de Niccoli es otro. Se trata de un elogio paradójico, al estilo de Luciano de Samósata. Si bien las primeras traducciones de este autor son posteriores, Brunni pudo haber tenido acceso a algunas de sus obras, e incluso es posible que exista un autógrafo (Berti, 1997). Esto vincularía a los *Diálogos* con la tradición lucianesca del Renacimiento que va de Alberti a Erasmo, pasando por Pontano.²⁸³ La ironía, completamente ausente en el *Secretum*, incorpora otro elemento que impide resolver la tesis del texto y a su vez propone una imagen de sabio completamente distinta, más cercana al *σπουδογέλοιος* socrático que al sabio estoico petrarquista.

Bajtín considera que uno de los rasgos propios de la novela es la construcción del personaje en contacto con el presente. Propone a su vez que el surgimiento de la cosmovisión novelística surge y se desarrolla en Europa en la Antigüedad tardía y el Renacimiento (Bajtín, 1975, p. 456). Podemos observar que en Brunni el diálogo se da entre personajes en contacto con su propio presente y sus semejantes. Petrarca imaginaba un diálogo con Agustín, pero este no es otro que el propio Petrarca duplicado. La *intestina discordia* que lo angustiaba era la tensión entre el poeta enamorado y el cristiano devoto. El diálogo constituía una forma de autoconocimiento y expresaba una experiencia traumática. A través del *De oratore* de Cicerón, Brunni encuentra otro modelo dialógico en el que el tema ya no es el destino personal, sino un debate de actualidad, situado en el presente. Al igual que el *Secretum*, los *Diálogos* muestran una tensión entre dos posturas que se manifiestan en el mismo personaje, pero mientras que el primero expresa trágicamente la imposibilidad de resolución, el segundo resuelve a través de la ironía y la impostura. La solución a la *intestina discordia* es la risa. Por otro lado, sabemos que durante el mismo período de escritura de los *Diálogos*, Brunni le envió a Niccoli la *Oratio Heliogabali ad*

283 Sobre la influencia de Luciano en el Renacimiento ver Marsh (2001).

meretrices, un texto irónico de evidente contenido humorístico.²⁸⁴ En ese discurso, el emperador Heliogábalo, famoso por sus excesos, se dirige a sus *commilitones*, es decir al ejército de Cupido. Con gran elocuencia, señala que no hay casa romana en la que no se cometa adulterio, y afirma que no hay mayor diferencia entre una prostituta y una mujer virtuosa que la que existe entre un soldado y un asesino. Sobre el final, Heliogábalo invita a las prostitutas a hacer todo lo que quieran en los espacios privados y en los públicos. Bruni defiende el uso del humor en la carta a Niccoli que acompaña al texto: "Este texto está dirigido a esa clase de hombres que es seria en el juego y divertida en lo serio; que no tiene ni la rigidez de Catón, ni la ligereza de Escipión; que no simula en la curia, y tampoco vive en bacanales".²⁸⁵ Es decir que el humor y la sátira de costumbres está asociada a un ideal de *mediocritas* humana. Pero sería un error identificar este uso del diálogo con la síntesis petrarquista. En efecto, Bruni no propone un punto medio entre una prostituta y una dama virtuosa, ni un equilibrio entre la crítica a Petrarca y su elogio desmedido. El humor inicia una nueva forma dialógica en la que el autor decide no atacar directamente una posición, sino mostrar su carácter ridículo.

Seguramente las continuidades sean más que aquellas que hemos mencionado. La generación de Niccoli y Bruni retoma de Petrarca la crítica al occamismo y la lógica aristotélica, el rigor de la corrección gramatical, el interés por Cicerón, la búsqueda apasionada de los libros perdidos, la defensa de la poesía, el interés por la Historia, entre otras cosas. No hay motivos para dudar de la sinceridad de Bruni cuando en las *Vite* afirma que Petrarca fue el iniciador de los estudios clásicos. Pero sin duda, existía una fuerte necesidad de renovar el programa. La polémica entre Salutati y Poggio muestra algunos de los puntos básicos. Los especialistas en Salutati hablan de un giro hacia el cristianismo en sus últimos años (Witt, 1977). Para Poggio la superioridad de los cristianos no es un argumento para sostener que Petrarca haya sido más sabio que los antiguos y queda claro que Bruni comparte esa opinión.

En ese sentido, el proyecto de traducir aquellos textos griegos que pudieran asimilarse más fácilmente al cristianismo comienza a caer tras la muerte de Salutati.²⁸⁶ Es posible que Bruni viviera como una emancipación intelectual la muerte de Coluccio. Luego de su primera traducción de la homilía de san Basilio no vuelve a traducir a los Padres. Las traducciones de Demóstenes, Aristóteles, Jenofonte y Plutarco que Bruni realiza durante su carrera se encuadran dentro de una postura secular. Hemos observado que en los *Diálogos* ese conflicto es visible a través de la figuras de Varrón y Lactancio. En esa misma línea debe ser comprendida la separación entre la poesía divina y la poesía humana y su crítica al tópico del poeta teólogo de las *Vite*.

Por último, hemos observado algunas diferencias en cuanto a la aplicación de la *disputatio*. Como afirma Marsh (1980) solo a partir de los *Diálogos* se instala el ideal ciceroniano de diálogo en el espíritu

284 Bruni escribió este texto en 1408 y se lo envió a Niccoli desde Siena, junto con la epístola II, 16

285 Est autem aliud quoddam genus hominum, qui in ioco severi, et in severitate iocosi sunt; qui neque Catonis rigiditatem, nec Scipii dissolutionem sectantur: Hoc est qui nec Curios simulant, nec Bacchanalia vivunt (Bruni, 2007n, p. 53)

286 Nos referimos exclusivamente a la carrera de Bruni. Sería incorrecto extender esa hipótesis a todos los humanistas.

del humanismo (p. 33). El autor lo considera el primero de una serie de diálogos *quattrocentistas*. Expresa el ideal del grupo conformado por Bruni, Bracciolini y Niccoli en un momento particular de sus vidas, tras la muerte del maestro. Siguiendo el ejemplo de Petrarca que elogió a Cicerón como autor y lo criticó como hombre, Bruni decide homenajear a su maestro elogiándolo por haber convocado a Crisoloras, y criticándolo por haber asumido una postura cristiana al final de su vida.

En relación con el tema de la vida activa y la vida contemplativa, es claro que el análisis del diálogo permite reflexionar acerca de la función de la palabra en el ámbito público. Para Petrarca la retórica no era la más importante de las disciplinas. Como hemos podido ver, Petrarca consideraba que el autor de discursos o de cartas se preocupaba demasiado por agradar al otro y entonces cambiaba sus opiniones para adaptarse a esa situación. Eso producía un conflicto interno que debía resolver acudiendo a la filosofía. Este texto de Bruni permite recuperar una visión positiva de la retórica como un medio legítimo de persuasión en el ámbito público. Por eso se considera que inicia una tendencia retórica del humanismo. Pero ello no quiere decir que, como afirma Seigel (1966), las diferencias entre las dos posturas de Niccoli tengan la única pretensión de exhibir habilidades retóricas o que el sentimiento patriótico de Bruni fuera falso. Es cierto que podemos comparar el contenido sumamente convencional y propagandístico de la *Laudatio* con este elogio de Niccoli. Pero este último incorpora la ironía, completamente ausente en la primera. No se trata de simples ejercicios retóricos escritos por un autor que se aleja del compromiso de sostener una tesis. En efecto, según nuestra lectura, la ironía permite darle un cierre al diálogo. Además, hay un elemento que nos permite acercarnos a la opinión del autor: la ausencia absoluta de alguna mención a las *tre corone* en la *Laudatio*. Si esta última fuera un elogio completamente convencional, debería extenderse en el elogio de sus glorias literarias. Pero solo se mencionan las virtudes de los florentinos en los *studia humanitatis*.

Sin embargo, una parte de la lectura de Seigel fue correcta, ya que señaló el aspecto retórico del elogio de Niccoli. En síntesis, Bruni muestra que la vida activa requiere un uso diferente de la palabra, que no puede compararse con el modelo que utiliza Petrarca en el *Secretum*. En privado, el individuo puede buscar la unidad, pero en público es necesario que muestre diferentes *personae*. En ese sentido, en Petrarca el diálogo es la búsqueda de síntesis; mientras que Bruni muestra que, cuando la síntesis no es posible, hay recursos retóricos para acercar posiciones.

3.2.3. Primeras menciones del problema de la vida activa y la vida contemplativa

Las primeras palabras explícitas sobre el tema de la vida activa y la vida contemplativa se encuentran en el *Cicero novus*, terminado en 1415, en el que Bruni comenta la capacidad de Cicerón de destacarse tanto en el estudio como en la política:

Él, que vivía ocupadísimo en gobernar el Estado que dominaba el mundo, escribió más libros que los filósofos que viven lejos de los asuntos públicos y abocados plenamente al estudio, y por otro lado, tan ocupado como estaba en estudiar y escribir libros, se dedicó más a los asuntos públicos que aquellos que no tenían ningún interés literario.²⁸⁷

La filosofía debía ser utilizada como fuente para obtener enseñanzas que fueran aplicadas a la vida social: "Del mismo sacrario de la filosofía recolectaba hechos para gobernar el estado y dichos para escribir y enseñar a los otros".²⁸⁸ Esta concepción de la filosofía tenía también un carácter polémico, puesto que apuntaba tanto a los maestros de la escolástica que dedicaban su vida a un conocimiento sin fines prácticos, como a los poderosos que no valoraban las letras. El ejemplo de Cicerón mostraba que era posible hacer ambas cosas e incluso destacarse. Recordemos que esa idea también se encontraba en la carta de Vergerio en nombre de Cicerón.

En 1421 Bruni compone el *De militia* que dedica a Rinaldo degli Albizzi. Allí también realiza un elogio del sujeto dinámico, que puede realizar varias tareas útiles para sí mismo y para la sociedad: "De hecho, en un solo y mismo hombre pueden presentarse a menudo varias personas".²⁸⁹ La frase es central en el tratado puesto que uno de sus objetivos es sostener la idea de que la defensa de la ciudad es una tarea de todos los ciudadanos, no solamente de una casta militar. Bruni compara allí las opiniones de Platón y Aristóteles con la propuesta de Rómulo. La posición de los filósofos responde a una formulación teórica que no siempre tiene un correlato en la práctica. De allí que Bruni realice una separación entre ese tipo de ciudad (que después de Moro podemos llamar utópica) de la ciudad real: "En verdad, hay dos formas de ciudad: una más pulida, pensada por los sabios, que se encuentra solo en los escritos y en las ideas ingeniosas; la otra es la que vemos en la práctica y en la realidad".²⁹⁰

El recorrido teórico comienza con Hipodamo de Mileto, quien según Aristóteles (*Pol.* 1267b) fue el primero en dividir a la sociedad en tres grupos: agricultores, artesanos y soldados. Luego pasa a Platón, quien ubicó sobre toda la sociedad a los guardianes (*custodes*). Sigue Filea de Cartago, que en realidad es Faleas de Calcedonia (*Pol.* 1266a), quien, a diferencia de los otros, postula que los artesanos deben ser esclavos públicos. Para Bruni eso no conviene a una ciudad como Florencia, y además considera que la esclavitud va contra la naturaleza.

287 In re publica orbis terrarum moderatrice occupatissimus plura scriberet quam philosophi in otio studioque viventes; et rursus studiis librisque scribendis maxime occupatus, plura negotia obierit, quam ii qui vacui sunt ab omni cura litterarum (Bruni, 1996e, pp. 468-470)

288 Itaque ex eodem philosophie sacrario et factam ad rem publicam gubernandam et dicta ad scribendum precipiendumque aliis depromebat" (Bruni, 1996e, p. 470)

289 Possunt enim in unum eundemque hominem plures nonnunquam incidere persone (Bruni, 1996j, p. 690) La utilización del término *persona* es significativa. En el latín clásico, la palabra refería a un personaje teatral y a las máscaras que utilizaban. También significaba "carácter", en el sentido de aquello que definía a un personaje. Por otro lado, hacía referencia al rol o función que cumplía una persona en la sociedad. El latín medieval agrega a estos significados el sentido teológico de las tres *personae* que conforman la Santísima Trinidad.

290 Forma vero civitatis duplex est: una limatior a sapientibus cogitata, litteris solum et ingenio constans, altera qualem usu et re vera civitatem videmus (Bruni, 1996j, p. 658)

En lo que respecta a la ciudad real, según Bruni, Rómulo comprendió que era demasiado peso para los mismos ciudadanos ocuparse continuamente de la defensa de la ciudad, y por lo tanto estableció que todos los ciudadanos se alternaran en esa tarea. El servicio militar es solo una forma más de ejercer la ciudadanía. Así lo confirman los grandes héroes de Roma, que mostraron sus virtudes en batalla, pero también defendieron a sus compatriotas con las armas de la leyes.

Por último, Bruni aborda el tema de la ocupación del soldado en tiempos de paz. En la antigua Roma los soldados cobraban los impuestos y realizaban muchas otras actividades. De la misma manera que en la Florencia del autor, donde puede observarse a los soldados aplicarse a las tareas de la familia y acrecentar su patrimonio. El servicio militar temporario de los romanos permitía que el soldado pudiera dedicarse a los asuntos de un ciudadano común, mientras que el sistema florentino de servicio permanente lo impide. De allí, Bruni concluye que es necesario admitir que no existen tareas específicas para los soldados en tiempos de paz.

En ese contexto, Bruni afirma que los ciudadanos cumplen diferentes roles necesarios para la ciudad. Así, por ejemplo, un médico que ejerce la tutela sobre un niño, no lo hace en tanto médico, sino como hombre.²⁹¹

Es notorio que la idea del dinamismo tiene también connotaciones políticas, aunque existan varias interpretaciones sobre la orientación política del texto.²⁹² La idea que subyace es que en una república los ciudadanos pueden y deben cumplir diversas funciones en distintos momentos.

En la comparación entre la ciudad ideal de Platón y la ciudad real de Rómulo es evidente que la segunda triunfa sobre la primera. Uno de los motivos de la grandeza de Roma, y de la república como forma de gobierno, estaba justamente en un grado mayor de flexibilidad en la jerarquía social. Debemos tener en cuenta este carácter político en nuestras indagaciones, ya que es posible que el equilibrio entre vida activa y vida contemplativa no sea funcional solamente a la felicidad del individuo, sino que además sea una forma de optimizar el servicio que cada ciudadano rinde a la sociedad en la que vive.

3.2.4. *El Isagogicon moralis disciplinae*

El *Isagogicon moralis discipline*, escrito entre 1421 y 1424, es un texto que se propone difundir la doctrina moral de la *Ética a Nicómaco*. En la introducción al texto, Bruni se lo dedica a Galeotto Ricasoli y

291 Neque enim, si medicus tutor pupillis ab amico datus recte tutelam administret, erit propterea medici officium administrare tutelam, sed boni viri (Bruni, 1996j, p. 692) [Si un médico, elegido por un amigo como tutor de un huérfano, ejerce correctamente la tutela, no lo hará por ser un buen médico, sino por buen hombre].

292 James Hankins (2011) ha cuestionado la interpretación tradicional según la cual Bruni estaría criticando el sistema de los *condottiere*, como hace posteriormente Maquiavelo. Para Hankins, la intención del texto es apoyar la reforma militar que por esos años llevaba a cabo la Parte Güelfa.

anuncia que hablará de la *cura bene vivendi*, es decir la preocupación por vivir bien. Para ello recurrirá a la filosofía, que permite distinguir las vías verdaderas de las falaces. Bruni comienza desestimando aquellos saberes que no tienen utilidad para la vida. Aquellos que se dedican a la filosofía física se ocupan de los asuntos de otros y se olvidan de sí mismos. Por supuesto, se retoman temas petrarquescos y se remite a la *Subida al Monte ventoso*. Pero Bruni no se detiene demasiado en estas cuestiones ya que avanza rápidamente a la descripción de su concepción de filosofía. Luego de las primeras palabras, el autor introduce la figura de Marcellino, un supuesto familiar que requiere de Leonardo ayuda con el estudio de la filosofía. Marcellino afirma que no conoce la lengua griega, pero que tampoco comprende los textos latinos sobre filosofía. Como se trata de una materia muy amplia, Leonardo le responde que hará una breve introducción. Leonardo comienza su exposición enumerando tres asuntos. En primer lugar, se trata de saber si hay un fin de la vida humana (*extremus et finis in rebus humanis*). En segundo lugar, se indaga sobre cuál es ese fin. Y en tercer lugar, deberá averiguar cuáles son los medios para conseguirlo. Respecto del primer punto plantea que es necesario que exista un fin último. Ese *summus finis* coincide con el *summum bonum* y con la *felicitas*. Nótese que no menciona en absoluto la *beatitudo*, asociada con el conocimiento de Dios, sino que pasa a describir las doctrinas estoica, epicúrea y peripatética. Pero no hay acuerdo entre todos los filósofos sobre qué es esa felicidad. Para algunos es el placer, para otros es la virtud.

A pesar de seguir de cerca a Aristóteles, la exposición que Bruni hace a continuación de las doctrinas filosóficas de la Antigüedad responde a un eclecticismo en línea con Cicerón. Ello puede observarse en la idea, tomada de *De finibus* IV, 23, de que las diferencias entre el estoicismo y el peripatetismo pertenecen a un plano semántico y no conceptual: "Si no más uno que el otro, la diferencia está en las palabras, no en las ideas, ya que a unos les gusta un término viejo, y a otro, uno más nuevo. Lo que unos llaman "bien" o "mal", otros lo llaman "cosas preferibles" o "cosas despreciables".²⁹³

Luego de explicar brevemente que los bienes se dividen en bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes externos, y de definir a la virtud como un *habitus*, Bruni se detiene en la descripción de las virtudes. La fuerza está relacionada con la gloria militar y la virilidad. La templanza también es practicada por las mujeres. La *liberalitas* define al justo medio entre el avaro y el pródigo. La *magnificentia* está relacionada con el esplendor de los edificios públicos. La *magnanimitas* permite al hombre reivindicar altos honores para sí cuando los merece. La *mansuetudo* evita la sed de venganza, pero no el deseo de gloria y honores, que es positivo. La ira tampoco es completamente negativa. Solo lo es cuando se transforma en *iracundia*. En este punto interrumpe Marcellino para manifestar su desacuerdo, ya que considera que la ira es repudiable. La ira le parece completamente opuesta a la razón, más cercana al *furor* que a la virtud. Leonardo responde que si alguien ofende a la familia o a los

293 Si non plus hi, quam illi, de verbo differentia est, non autem de re, quod alteros usitatum verbum delectat, alteros novum. Que enim hi "bona" et "mala", illi "preposita" et "reicta" appellant (Bruni, 1996b, p. 214)

seres queridos de una persona, es natural que esa persona reaccione con ira. La ausencia absoluta de ira es la apatía. En la relación con los hombres conviene evitar también la ostentación y la ironía. La *gravitas* o seriedad es la virtud recomendada. La *comitas* o simpatía es el justo medio entre la seriedad excesiva y una tendencia demasiado inclinada a las bromas. La justicia se divide en dos: una es perfecta e incluye a todas las otras virtudes. La otra es particular y está vinculada con la *equitas*. En este punto, Marcellino pregunta por qué la justicia es perfecta y Leonardo responde que la justicia comprende a las otras virtudes porque asegura el funcionamiento de las leyes que se refieren a las otras virtudes. Así, las leyes contra el adulterio regulan la *continentia*; las leyes contra las riñas regulan la *mansuetudo*, etc. Antes de pasar a las virtudes intelectuales, Leonardo se detiene en la *continentia* e *incontinentia*. La continencia no puede ser una virtud porque no es un hábito. Recordemos que este es uno de los problemas centrales del *Secretum*. Como el personaje de Agustín, Bruni considera que el incontinente disfruta de obrar mal, porque lo considera un bien. Pero quien todavía no ha adquirido el vicio entiende que obra mal. La pasión (*affectus*) y la razón llevan a cabo un combate interno.

Luego explica que el alma se divide en las partes racional y no racional. La no racional se divide en apetitiva y vegetativa, mientras que la racional contiene una parte consultativa y otra científica. La parte consultativa, o "calculadora" en traducciones modernas, trata sobre lo contingente, mientras que la científica conoce lo necesario. La prudencia es la virtud de esa parte consultativa. De ella dependen las virtudes morales. Las otras cuatro virtudes intelectuales son la *scientia*, la *intelligentia*, la *sapientia* y el *ars*.

En un importante y muy citado pasaje Bruni aborda explícitamente el problema de la vida activa y la vida contemplativa:

En efecto son muchas las virtudes, como dijimos. Algunas de ellas conducen a la vida ociosa y la contemplación, otras son más aptas a la vida civil. La sabiduría, la ciencia y la inteligencia nutren la contemplativa, la prudencia en cambio domina en toda acción. Tanto una como la otra tienen méritos particulares. La contemplativa es más rara y pertenece a un plano más divino, la activa la supera en la utilidad para la comunidad. Así, tanto en la actividad privada como en la pública, todo aquello que hacemos bien y es digno de elogio, para beneficio nuestro, de la patria o de las personas que queremos, todo proviene de la prudencia y de las virtudes asociadas con ella.²⁹⁴

Nótese cómo Bruni distingue claramente la oposición de la vida contemplativa y la activa de aquella que separa lo privado de lo público. Las actividades útiles que se dan tanto en el plano privado como el público están asociadas a la vida activa a través de prudencia. La contemplación queda reservada a un

294 Enim vero, cum plures sint virtutes, ut diximus, constat alias ad otiosam vitam in contemplatione repositam, alias ad negotiosam et civilem esse aptiores. Sapientia enim scientia et intelligentia contemplativum alunt, prudentia vero in omni actione dominatur. Utraque sane vita laudes commendationesque proprias habet. Contemplativa quidem diviniore plane atque rariore, activa vero in communi utilitate prestantior. Itaque vel in privata vel in publica re quecumque excellenter et cum laude, quecumque pro utilitate aut nostra aut patrie aut hominum nobis carissimorum agimus, ea quidem omnia a prudentia et ab his virtutibus, que sunt cum prudentia copulate, descendunt. (Bruni, 1996b, p. 238)

plano divino y, como veremos, esto se reitera en textos posteriores del autor.²⁹⁵ Schalk (1971) considera este pasaje como una demostración de que Bruní, a diferencia de otros autores, no considera ambos tipos de vida como formas mutuamente excluyentes:

Bruni nell'*Isagogicon moralis disciplinae* si avvicina ancora in maniera molto pronunciata all'ideale aristotelico; successivamente si compie un movimento oposito: al discorso sulla vita attiva e sulla vita contemplativa venne dato un valore tipologico, la controversia sull'ideale di vita divenne al tempo stesso una contesa sulla preminenza morale dell'una o dell'altra parte contendente: quell'oggettiva unione di opposti rappresentata dal binomio vita attiva e vita contemplativa si trovò coinvolta in una problematica per la preminenza di certi valori morali. Ognuno dei due partiti volle riservare a sè l'idealità nella sua esclusività (p. 236)

Aquí Schalk acuerda con Kristeller y discute con Baron, quien plantea que en el texto Bruní afirma la superioridad de la vida activa, en contraposición con Aristóteles.²⁹⁶ Kristeller (1996) ha señalado que no hay que interpretar la frase sobre el plano divino (*divinior plane*) como un rechazo a ese modo de vida. Marco Pellegrini (2012) acuerda con la idea de que Bruní postulaba un equilibrio entre ambas formas de vida:

Nella sua ottica, la piena felicità dell'uomo deve investire tanto la sfera oltremondana, con el conseguimento dei beni eterni, quanto la sfera terrena, con el conseguimento di quei beni effimeri ed esteriori, come il denaro e la reputazione, senza i quali il compimento dell'individuo resulta mancante (p. 287).

Desde la perspectiva de Pellegrini, el texto establece un modo de pensar la filosofía desde un enfoque antidogmático que permite al lector realizar su propia búsqueda. A diferencia de Petrarca, Bruní no decide rechazar la filosofía aristotélica, sino adaptarla. Esa es la razón por la que escribe un *Isagogicon*, es decir una introducción, para que a Marcellino le resulte más sencillo comprender la doctrina aristotélica sobre las virtudes. Desde nuestro punto de vista, el tema del acuerdo o desacuerdo con Aristóteles debe ser complementado con una lectura de la carta a Quirino que analizaremos más adelante.

El tono general del texto invita a la práctica de las virtudes y desestima cualquier discusión teórica sobre puntos polémicos, incluso con el epicureísmo. Se comprende entonces que la intención de Bruní no sea defender la vida activa o la contemplativa, sino ofrecer al lector ambas posibilidades.

Dicho esto, es notoria la preferencia de Bruní por las virtudes morales, dejando en un segundo lugar las virtudes intelectuales: "Un hombre malvado e infame podrá conocer demostraciones matemáticas y nociones de física, pero es verdaderamente ciego ante las obras de la prudencia, y así deja escapar la luz de la verdad".²⁹⁷

295 Se ha señalado que aquí Bruní introduce la superioridad de la vida activa y que ello entraría en contradicción con la postura de Aristóteles (Refini, 2020, p. 144) Ello es así si se toma el libro X de la *Ética a Nicómaco*, pero en la *Política* el estagirita explícitamente postula la superioridad de la vida activa (Suñol, 2003).

296 Para un estado de la cuestión completo sobre el *Isagogicon* ver Jiménez San Cristóbal (2010, pp. 139-157).

297 *Scelestus enim et flagitiosus homo veras mathematice demonstrationes et physice notitiam retinebit; ad prudentie vero opera omnino cecatur et lumen veritatis in hac una amittit* (Bruní, 1996b, p. 238)

La frase reenvía nuevamente al *De ignorantia* de Petrarca, en el que se afirma que es preferible buscar el bien que la verdad. De esta manera, Bruni se ubica en la tradición petrarquista, pero incorporando cambios significativos respecto a Aristóteles. El hecho de que Bruni no rechace el aristotelismo, sino que pretenda incorporarlo al programa humanista habla de la enorme ambición de ese programa.

Aunque hemos afirmado que el carácter pedagógico del texto invita al lector a elegir entre la vida activa y la vida contemplativa, no se debe desestimar el hecho de que el objetivo principal del texto es el elogio y la difusión de las virtudes morales, y no de las intelectuales. Ello es así porque, como se verá más adelante, Bruni define la vida activa como la propiamente humana, es decir la vida de todos los hombres. Mientras que la vida contemplativa es más rara, es decir que no es para todos los hombres. Hemos podido observar un ejemplo de esa vida contemplativa cuando Bruni menciona a Francisco de Asís en las *Vite di Dante e del Petrarca*. Francisco fue dotado por Dios de una especie de furor divino. No necesitó ejercitarse en las virtudes para ello. Como ese tipo de vida depende de la voluntad de Dios, el hombre debe procurar avanzar dentro de sus propios límites, es decir en la vida activa. Eso no quiere decir que el hombre pueda alcanzar la felicidad solamente a través de la vida activa, como lo veremos en la discusión con Quirino. Puede, sin embargo, ocuparse de la *cura bene vivendum*, es decir participar de la vida buena.

3.2.5. La defensa de las riquezas en la carta a Tommaso Cambiatiore

Entre 1419 y 1420 Bruni traduce el *Económico* del pseudo-Aristóteles y se lo dedica a Cosme de Médici. Por esa misma época le escribe a Tommaso Cambiatiore sobre el tema, ya que este le había escrito desde Ferrara criticando el contenido del *Económico*. En esa carta, Bruni desarrolla una defensa de las riquezas. Su postura no se sostiene solamente en Aristóteles, sino que también incorpora argumentos del *Gorgias* de Platón:

¿Qué dice el mismo Platón, que es, por decirlo de una manera, un Dios entre los filósofos? ¿Qué afirma en el *Gorgias*? “No hay nada”, afirma, “entre todas las cosas, que no sea o bien buena, mala o mediana. La sabiduría, la salud y las riquezas son buenas. Las malas son contrarias a estas, y las que no son ni buenas ni malas, son por ejemplo, sentarse, correr, navegar”.²⁹⁸

A continuación vincula el cuestionamiento de las riquezas con el epicureísmo, al que rechaza. Luego responde a la objeción de Tommaso que considera que las riquezas no pueden contarse entre los bienes

298 Quid Plato ipse philosophorum, ut ita dixerim, Deus, quid inquit in *Gorgia*? “Nichil est, inquit, ex omnibus quod non aut bonum sit, aut malum, aut medium. Bona sunt sapientia, validudo divitiarum. Mala vero horum contraria: neque bona, neque mala, ceu sedere, currere, navigare.” (Bruni, 2007c, p. 10)

porque no conducen a la felicidad. Allí se toca un tema importante porque Brunni argumentará que los bienes externos no son suficientes, pero sí necesarios para la felicidad. Retomando el ejemplo clásico del toro de Fálaris, plantea que no es fácil, aunque no imposible, ser feliz en la cárcel o en una desgracia similar. Por eso Brunni, ubicándose en la tradición del peripatetismo, considera que la virtud no es suficiente para ser feliz:

En efecto, la virtud puede hacer al hombre bueno, pero no es suficiente para hacerlo feliz. De hecho, conviene definirla como la reunión de los bienes. Aunque los bienes del alma sean muy superiores a los del cuerpo, también se necesita los del cuerpo para ser hombre. Y así como confesé que los bienes del alma son superiores a los del cuerpo, debo decir que los bienes del cuerpo y los externos son necesarios para ser feliz.²⁹⁹

La definición que utiliza de felicidad está tomada de Boecio. Se trata del pasaje *Consolatio Philosophiae*, III, P.2, en el que se afirma que la felicidad es *status omnium bonorum aggregatione perfectus*, es decir el estado perfecto por la reunión de todos los bienes. En este contexto, Brunni parece utilizar la definición para resaltar que no hay bienes fuera de la felicidad, puesto que todos están dentro de ella. Por lo tanto, si se define a las riquezas como un bien, debe ser necesario para la felicidad. Resulta curioso, por otra parte, que un humanista como Brunni cite como autoridad a Boecio, siendo que no es un autor clásico. Pero al tratarse de un debate aristotélico, tiene sentido su incorporación. Más adelante podremos analizar la deriva de esta interpretación de Boecio en la carta a Lauro Quirino.

En esta misma línea, la pobreza es interpretada como un obstáculo para las virtudes. Por ello, Hans Baron (1993b, p. 196) considera esta carta como uno de los primeros cuestionamientos a la pobreza franciscana.

Brunni acusa a su interlocutor de cuestionar las riquezas cuando son utilizadas como *ornamento*. Sin embargo, son necesarias para practicar la magnificencia. Además, no deben ser buscadas por sí mismas, sino como instrumento para la virtud.

3.2.6. La polémica con Lauro Quirino

Lauro Quirino (o Quirini) fue un humanista veneciano, que rápidamente estableció relaciones con Florencia a través del cardenal Bessarion. Allí participó del certamen coronario organizado por Alberti en 1441 y entró en una polémica con Leonardo Brunni (Ronconi, 2016). Las cartas de Quirino a Brunni

²⁹⁹ Virtus enim bonum quidem virum efficere potest, ad beatum vero faciendum ipsa per se non est satis. Aggregatio enim bonorum existat oportet. Atque ut anima, quam corpus longe praestantior est, corpore tamen indiget, ut sit homo; sic et animi bona longe praestantiora esse fateor, indigere tamen corporis externisque bonis, ut sit felix (Brunni, 2007c, p. 12)

no se conservan, pero es posible reconstruir algunos puntos a través de la respuesta del canciller florentino. Vespasiano da Bisticci, en su breve biografía de Quirino, hace alusión a este debate:

Lauro Quirino fue veneciano, docto en las siete artes liberales. En los tiempos del papa Eugenio, cuando fue a Florencia, siendo joven, y entusiasmado por los estudios, tuvo la intención de querer reprender a Leonardo Bruni por su traducción de la *Ética* de Aristóteles, escribiéndole una invectiva contra aquel pasaje que dice *summum bonum*, que según él no estaba bien, ya que debía decir *bonum per se*. Leonardo, ya mayor y con una enorme reputación, no tenía la paciencia para tolerar que un joven lo criticara, y estando Lauro en Santa Croce, en casa del cardenal Niceno, responde a esta invectiva con aquella epístola, donde le dice que sería mejor que imitara a Francesco Barbaro y a Leonardo Giustiniano, que formar parte del grupo de los tontos y desmemoriados.³⁰⁰

La mención de Francesco Barbaro se encuentra en la segunda carta de Bruni, la IX, 3, pero la discusión sobre el *summum bonum* no se menciona en ninguna de las dos cartas de Bruni. Es probable que Vespasiano confundiera a Quirino con Alfonso de Cartagena, puesto que allí se discute sobre el *summum bonum*, como veremos más adelante. La carta más importante y de contenido más teórico es la anterior, la IX, 2, de la que presentamos traducción en Anexo.

En esa carta Bruni comienza postulando cuatro temas a los que Quirino lo ha desafiado. El primero de ellos ya nos da una pauta de lo que afirma el veneciano: "La primera de ellas es la de la felicidad, a la cual Aristóteles coloca, como tú afirmas, solamente en la contemplación. Sin embargo, a ti no te parece que la contemplación garantice la felicidad".³⁰¹ Es decir que para Quirino la contemplación sola no conduce a la felicidad. Desde un primer momento llama la atención que Bruni acepte que Aristóteles identifica a la felicidad con la contemplación. Como veremos, Bruni intentará cuestionar esa idea. La segunda cuestión es sobre las virtudes como términos medios, la tercera sobre si las virtudes se obtienen por naturaleza o por uso, y la cuarta sobre si las virtudes están separadas o el que posee una de ellas las posee todas juntas. Está claro que nos concentraremos en la primera cuestión, ya que desarrolla el tema de la vida activa y la vida contemplativa.

Bruni plantea la diferencia entre la acción propiamente humana (*proprium opus hominis*) y la felicidad. Lo propio del hombre no sería la felicidad, puesto que no todos los hombres son felices; sino actuar según la razón (*operari cum ratione*). Esa diferenciación es importante porque Bruni le adjudica a Quirino una confusión de esos planos: "De este modo lo comprendes tú, como si actuar según la razón

300 Messer Lauro Quirino fu viniziano, dotto in tutte sette l'arti liberali; e ne' tempi di papa Eugenio, quando fu in Firenze, sendo giovane, e caldo in sugli istudi, prese animo di volere riprendere messer Lionardo nella sua traduzione dell' *Etica* d' Aristotele, e iscrissegli una invettiva contro a quello passo che dice *summum bonum*, che voleva dire che non istava bene; e dice che voleva dire *bonum per se*. Messer Lionardo sendo in grandissima riputazione, come era, e di età, non ebbe pazienza che uno fanciullo lo manomettesse; e istando Lauro in Santa Croce, in casa del Cardinale Niceno, rispuse a questa sua invettiva quella pistola, dove gli dice, eh' egli era meglio aver imitato Francesco Barbaro e Lionardo Giustiniano, che volere essere nel numero de' babbioni e degli ismemorati. (Bisticci, 1893, p. 293)

301 Prima est de felicitate, quam Aristoteles, ut tu putas, in contemplatione sola posuit. Tibi autem non videtur contemplatio hanc nobis felicitatem praestare posse" (Bruni, 2007d, p. 135)

fuese la contemplación y la felicidad, pero esto es falso, ya que según tu exposición todos serían felices".³⁰² Eso da pie a la definición de felicidad como la acción según la virtud perfecta en la vida perfecta (*operari secundum virtutem perfectam in vita perfecta*)³⁰³ Ahora, esa virtud perfecta no es propiamente humana, sino que es algo divino. Por eso, la vida propiamente humana es la vida activa y no la contemplativa:

Entonces, tu exposición no es correcta, ni la vida contemplativa es la propia del hombre, sino la activa. En efecto, el hombre no contempla en tanto hombre, sino que es algo divino y separado. Verdaderamente, practica la justicia, la templanza, la fuerza y las otras virtudes morales en tanto hombre. Por eso, esa es la vida propia del hombre, que se persigue a través de las virtudes morales.³⁰⁴

Bruni pareciera separar dos planos: el de lo propiamente humano, la vida activa; y el de lo divino, es decir la vida contemplativa. La pregunta sería entonces a través de cuál de estas vías se consigue la felicidad, que es la vida perfecta. Quedaría descartada la vida activa, puesto que es la vida propiamente humana, y la felicidad no es lo propiamente humano, sino que es excepcional. ¿Será entonces la vida contemplativa?

A continuación Bruni discute sobre la definición de felicidad de Boecio. Al parecer, Quirino había utilizado esa definición para discutir la posición de Aristóteles: "A pesar de que no lo haces bien, a partir de estas palabras de Boecio, discutes a Aristóteles".³⁰⁵ El problema es que si Aristóteles considera que la contemplación conduce a la felicidad, eso no concuerda con la definición de Boecio, que pretende la reunión de todos los bienes. Esa asociación entre la definición de Boecio y la defensa de la vida activa es explícita: "Así, cuando Boecio afirma que la felicidad es el estado perfecto por la reunión de todos los bienes, parece hablar de la vida activa y no de la contemplativa".³⁰⁶ Si bien el texto y la definición de Boecio eran muy conocidos en la época, es probable que Quirino tomara esa asociación entre la reunión de los bienes y la defensa de la vida activa de la carta de Bruni a Cambiatiore o de la carta dedicatoria a Cosme de Médici. Es probable que Bruni se percatara del uso de sus propias palabras y por eso más adelante lo acusa de adulador: "En efecto, o lo dices para ganar mi favor, o no comprendes bien los fundamentos de este conocimiento".³⁰⁷

Quirino parece haber ido demasiado lejos en su defensa de la vida activa, al punto de cuestionar a Aristóteles. El debate parece inclinarse hacia el lado del veneciano si uno considera que Aristóteles

302 Hoc tu ita capis, quasi operari cum ratione sit contemplatio, ac felicitas, quod falsum est: nam secundum hanc expositionem tuam omnes essent felices" (Bruni, 2007d, p. 135)

303 La definición coincide con la que da Tomás de Aquino en *ST*, Ia, IIae, q.3 a.2

304 Illa igitur expositio tua non est recta, neque contemplativa propria est hominis vita, sed activa. Non enim, qua homo est, contemplatur, sed qua est divinum aliquid, ac separatum. Iusticiam vero, ac temperantiam, et fortitudinem, ceterasque morales virtutes exercet ut homo. Itaque illa est proprie vita hominis, quae per morales virtutes agitur (Bruni, 2007d, pp. 135-136)

305 Quamquam tu non recte facis, qui ex dictis Boëtii Aristotelem redarguas (Bruni, 2007d, p. 136)

306 Itaque quod inquit Boëtius, statum omnium bonorum aggregatione perfectum, non de contemplativa dicere videtur, sed de activa" Bruni, 2007d, p. 136)

307 Profecto vel tentandi me gratia ista dicis, vel non recte fundamenta capis huius disciplinae (Bruni, 2007d, p. 136)

pone la felicidad solamente en la contemplación. Ahora bien, eso es justamente lo que quiere discutir Bruni:

Pero aunque haya sido investigado si la vida activa y política es más apta para la felicidad que la vida ociosa puesta en la contemplación de las cosas, Aristóteles da muchas razones en favor de que la felicidad se manifiesta más en la vida tranquila y ociosa, pero no porque considere que la vida activa impide la felicidad, sino porque la prefiere y la pone por delante, ya que es similar a una vida divina.³⁰⁸

De allí la definición más clara del texto: "Decimos que no son felices ni todos los que siguen la vida contemplativa, ni todos los que siguen la activa".³⁰⁹ Aquellos que alcanzaron la felicidad a través de la vida contemplativa, como Agustín, Basilio, Platón o Pitágoras, lo hicieron gracias a su perseverancia (*sedulitas*). Podremos ver más adelante, en el análisis de las *Vite di Dante e del Petrarca*, que esa constancia implica una reinterpretación del trabajo intelectual. La vida del sabio no es para Bruni un estado de gracia, sino un camino de constancia en el estudio. En este caso, el énfasis está puesto en que no todos los que siguen la contemplación obtienen la felicidad. De todos modos, la argumentación de Bruni se sostiene sobre un concepto ambiguo de vida contemplativa. Por un lado, la vida contemplativa es una vida divina, separada de lo humano; pero por otro lado resalta el necesario esfuerzo en el estudio que se requiere para llegar a la felicidad a través de la vida contemplativa. Pero eso la igualaría con la vida activa, y Aristóteles señala que la acción no forma parte de la vida teórica. Evidentemente, Bruni se aparta de Aristóteles en este punto con la intención de igualar la vida activa y la vida contemplativa bajo el amparo del esfuerzo humano.

Pero ¿Qué es entonces la vida contemplativa? ¿Es una vida divina y a pesar de ello no asegura la felicidad? ¿O debemos comprender que cuando afirma que es casi divina se refiere a un tipo de vida contemplativa y cuando afirma que ni la vida activa ni la vida contemplativa conducen a la felicidad se refiere a otro tipo de vida contemplativa? La enumeración de Pitágoras, Platón, Basilio y Agustín revela que se trata de un concepto religioso. Finalmente, para confirmar esta interpretación, Bruni señala que el hombre que se dedica a la vida contemplativa comparte la mente con Dios: "Ciertamente, comparte mente con la mente divina y de esta forma pasa de ser un mortal a una especie de Dios".³¹⁰ En ello sigue a Aristóteles muy de cerca. Pero si siguiera a Aristóteles hasta el final debería concluir que la vida contemplativa conduce a la felicidad. Pero Bruni no acuerda con esa idea. Él cree que tanto la vida activa como la vida contemplativa conducen a la felicidad. Como veremos más adelante, esto se relaciona con la utilización del concepto de *summum bonum*, que ya hemos registrado en el *Isagogicon*.

308 Sed cum quaereretur, utrum activa, et negociosa vita aptior sit ad felicitatem, vel otiosa vita in contemplatione rerum posita, docet Aristoteles multis rationibus in hac vita quieta et ociosa felicitatem magis existere, non quod activam vitam felicitate privet, sed quod hanc praeferat, et anteponat, quasi divinae vitae similiorem (Bruni, 2007d, p. 137)

309 Non enim omnes, qui contemplativam sequuntur vitam, felices dicimus, nec omnes qui activam (Bruni, 2007d, p. 137)

310 Mentem certe habet divinae mentis participem, et est quasi mortalis quidam Deus (Bruni, 2007d, p. 138)

Podemos suponer, a través de la respuesta de Bruni, que la postura de Quirino es que la vida activa conduce a la felicidad, y no la contemplativa. Para Bruni eso es ridículo, ya que la vida activa es la vida propiamente humana. Es decir que si la vida activa condujera a la felicidad, todos seríamos felices. Al mismo tiempo, debe ser coherente con la definición de Boecio, según la cual son necesarios todos los bienes para la felicidad. Ahora bien, ambos parecen coincidir en que la sola contemplación no garantiza la felicidad.

Lo interesante en este punto es que Bruni se aparta de cualquier concepción secuencial. Nótese, por ejemplo, la diferencia con el siguiente pasaje del *Convivio* de Dante:

Y así se hace manifiesto que nuestra beatitud (esta felicidad de la cual se habla) primero la podemos encontrar casi imperfecta en la vida activa, es decir, en las operaciones de las virtudes morales, y luego casi perfecta en la vida contemplativa, es decir en las operaciones de las intelectuales. Estas dos operaciones son vías expeditas y muy directas que conducen a la suma beatitud, la cual no se puede tener aquí, como aparece claramente por aquello que se ha dicho (Alighieri, 2008, p. 254).³¹¹

Bruni respeta esa división, pero no acuerda con la idea de que la felicidad solo se consiga a través de la vida contemplativa. Tampoco acuerda con Quirino en que solo se consiga a través de la vida activa.

A este primer tema se le añade el de la primacía del intelecto o la voluntad, que tiene un amplio desarrollo en la filosofía medieval.³¹² Quirino defiende la superioridad de la voluntad, en línea con su defensa de la vida activa. Bruni defenderá la posición contraria: "¿Acaso dices que la voluntad, que es la potencia irracional del alma, es más noble que el intelecto, que es aquella parte del alma que razona y nos hace similares a los dioses?"³¹³ Es extraño que Bruni defina la voluntad como potencia irracional, dado que en general se define como *appetitus rationalis* y hasta las posturas más intelectualistas le otorgan un lugar distinto al del mero deseo. (Magnavacca, 2014, p. 717).

Sobre la segunda cuestión, Bruni defiende la idea de virtud como término medio entre los vicios, frente a la idea de que la virtud debe ser opuesta a los vicios y no compuesta de ellos. El autor discute la idea de que si la virtud es un término medio, entonces quien la consiga será medianamente virtuoso.

Sobre la tercera cuestión, afirma que hay en nosotros una disposición natural (*naturalis dispositio*) a las virtudes, pero que las virtudes en sí se consiguen a través del hábito, uso y ejercicio. Es así que depende de cada uno desarrollar o no esas tendencias naturales: "De allí es evidente que las virtudes no

311 E così appare che nostra beatitudine, cioè questa felicità di cui si parla, prima trovare potemo quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi perfetta quasi nella vita contemplativa, cioè nelle operazioni delle virtù intellettuali. Le quali due operazioni sono vie espedita e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare pur per quello che detto è. (Alighieri, 2003, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit001673>)

312 Tomás de Aquino postula la supremacía del intelecto, mientras que Duns Escoto y Guillermo de Ockham afirman la superioridad de la voluntad. Escoto sigue la línea inaugurada por Agustín y continuada por Anselmo según la cual la voluntad *sola imperat sibi* (Magnavacca, 2014, p. 718)

313 An tu voluntatem, quae est irrationalis animi potentia, nobiliores dicis esse intellectu, qui est ea pars animi, quae habet rationem, et quae communis est nobis cum Diis?" (Bruni, 2007d, p. 139)

son ínsitas en nosotros ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos nosotros quienes para aceptarlas, nos adaptamos, y a la vez somos conducidos por la naturaleza a su ejercicio y hábito".³¹⁴

Respecto de la última cuestión, es decir la del encadenamiento de virtudes, Bruni afirma que en las virtudes naturales y en las del intelecto puede haber separación, pero en las virtudes morales, sí se observa un encadenamiento.

El tono general de la carta es la defensa de Aristóteles y su doctrina. En muchos casos, es evidente que sigue a Tomás de Aquino, aunque sin mencionarlo. Resaltan dos definiciones importantes; la de la vida activa como propiamente humana, y la de que no es el modo de vida lo que determina la felicidad, sino la perseverancia y constancia en el camino elegido. Por otro lado, es notoria la ausencia de la teoría de los grados de la virtud, y de cualquier concepción de pasos espirituales. De hecho, la afirmación de que no es el modo de vida lo que determina la felicidad es un cuestionamiento a ese esquema ascensional. A pesar de ello, el texto presenta algunos problemas de coherencia. Ello se debe a que Bruni pretende unificar la idea de la felicidad como reunión de todos los bienes con el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco*. El otro aspecto que presenta problemas es la ambigüedad del concepto de vida contemplativa. Si esta es una vida divina y apartada de lo humano, debería ser el camino a la felicidad. Pero no lo es, porque tanto los que siguen uno u otro modo de vida pueden alcanzarla. Más adelante podremos analizar cómo esa dificultad para integrar ambos enfoques lleva a Bruni a malinterpretar a Aristóteles.

3.2.7. El problema de la biografía: Cicerón y Aristóteles

Como ya se ha dicho, uno de los motivos por los que Bruni decide escribir los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* está relacionado con su negativa a escribir una biografía de Salutati. La biografía, como género a medio camino entre la historia y el encomio, estaba destinada a grandes personajes de la Antigüedad. A diferencia de la síntesis que pretendía lograr Petrarca incorporando a Roberto de Anjou en los *Mem*, Bruni decide darle a los antiguos un estatuto diferente.

Bruni escribe una biografía de Cicerón entre 1412 y 1415.³¹⁵ La figura de Cicerón cobra un rol preponderante cuando se recuerda que durante la Edad Media no fue tan conocido por su participación política como por su obra retórica y filosófica. Se sabe que uno de los textos más difundidos durante la Edad Media fueron los *Comentarios al sueño de Escipión* de Macrobio, a través de los cuales se transmitieron pasajes del *De Republica* ciceroniano. Macrobio había intentado conciliar a Cicerón con el

314 Ex his patet, neque natura, neque praeter naturam inesse nobis virtutes, sed sumus nos quidem ad illas recipiendas natura apti, perficimur autem per exercitationem, et assuetudinem" (Bruni, 2007d, p. 143)

315 Viti (1996, p. 413) afirma que Bruni la menciona en una carta de 1412, pero supone que solo la finalizó hacia 1415. Ianziti (2012, p. 44) afirma que fue compuesta en 1413.

neoplatonismo vigente en su propia época, y por eso no le otorga tanta relevancia a los valores cívicos. De una manera similar, Ambrosio había adaptado el *De officiis* ciceroniano para uso del clero en su *De officiis ministrorum*. También san Jerónimo había convertido a Cicerón en un crítico del matrimonio, en línea con Teofrasto. El Cicerón político comienza a tomar forma a partir del siglo XIII. En una biografía de principios del siglo XIV, incluida en el famoso *Cicerón de Troyes* que perteneció a Petrarca, ya se observa un breve bosquejo del Cicerón estadista. Finalmente, los descubrimientos de las *Cartas a Ático* y de las *Familiares* por parte de Petrarca y Salutati respectivamente, sumado al redescubrimiento de Plutarco terminaron por establecer una imagen más cercana a la realidad histórica (Baron, 1993e).

En sus primeras páginas, Bruni explica qué lo ha llevado a escribir una nueva biografía de Cicerón. En primer lugar, critica la traducción de Iacopo Angeli da Scarperia. Pero luego también critica a Plutarco, puesto que, en la comparación con Demóstenes, Cicerón ocupa un lugar menor. Las críticas de Plutarco apuntan sobre todo a la ambición y el excesivo amor propio de Cicerón. Bruni reconoce que Cicerón hablaba demasiado de sí mismo y de su consulado, pero lo justifica explicando que también era muy generoso con sus elogios hacia los otros. Finalmente, afirma que en la escritura biográfica, no es necesario ser tan exigentes y pretender la excelencia moral:

Ciertamente, somos muy soberbios y exigentes: pretendemos de los hombres que sean virtuosos hasta las uñas y no toleramos que hablen bien de ellos mismos. Pero no es nuestro propósito defender una causa, sino describir la vida y las costumbres.³¹⁶

Ianziti (2012, p. 50) interpreta esta frase como una crítica a Plutarco y su perspectiva moral de la biografía. Recordemos que para Plutarco la ambición de Cicerón lo condujo a su derrota final. Para Bruni, en cambio, la deriva política, la vida privada y las obras literarias no están conectadas tan directamente. Por eso elige un modelo más similar al de Suetonio, según el cual cada esfera puede tratarse por separado. Sin embargo, el modelo de Plutarco no resulta insuficiente solo por moralizar la política, sino más bien porque da una imagen muy parcial. En el caso de Cicerón, es notorio el desinterés por sus obras, hecho que puede explicarse por su escaso conocimiento de la lengua latina. En cambio Bruni realiza un listado bastante exhaustivo que llega a la suma de ciento sesenta y tres libros. Entre esas obras Bruni destaca las traducciones, en particular aquellas de las oraciones de Demóstenes y Esquines, que el propio Bruni tradujo entre 1406 y 1407:

De Demóstenes y Esquines tradujo aquellas famosísimas oraciones en el proceso de Ctesifonte, que fueron cuidadas negligentemente por los nuestros y ya hace tiempo han desaparecido de Italia, como peregrinas y extranjeras, pero que nosotros, imitando a Cicerón, hemos traducido de nuestra mano del griego al latín.³¹⁷

316 *Nimis profecto insolentes fastidiosique sumus: virtutes ab hominibus ad unguem exigimus; eos de illis ipsis loqui non toleramus. Sed non est propositi nostri causam agere, sed vitam moresque describere* (Bruni, 1996e, p. 480)

317 *Demosthenis et Eschinis orationes illas famosissimas in causa Ctesiphontis, que, cum apud nostros negligenter custodite iam pridem ex Italia tamquam peregrine alienique aufugissent, nos Ciceronem imitati eas ex Grecia in latinum nostra manu reduximus* (Bruni, 1996e, p. 472)

Aquí puede observarse otra versión de la idea de Edad Media y una fuerte identificación entre el autor y Cicerón, a través de la traducción de los mismos textos.

De la misma manera que hará más adelante con Boccaccio en relación a su versión de Dante, Bruni corrige a Plutarco por el mismo motivo ya que ambos resaltan solo un aspecto de la vida de un hombre y se desentienden del resto. Ambos casos, Dante y Cicerón, ejemplifican a la perfección la armonía entre vida activa y vida contemplativa.

Ese retrato completo se logra a partir del acceso a nuevas fuentes. Las cartas de Cicerón, la *Conjuración de Catilina* de Salustio, y la biografía de Plutarco, desconocida para Petrarca y Salutati, conforman un *corpus* que Bruni pretende reunir y cotejar. De la misma manera utiliza la carta de Dante, probablemente apócrifa, para escribir sus *Vite di Dante e del Petrarca* de las que hablaremos más adelante. Por ejemplo, Bruni menciona, a diferencia de Plutarco, que Cicerón pretendía defender a Catilina en un principio, citando una de las *Cartas a Ático* (I, 2). Por otro lado, en muchos pasajes desestima algunas digresiones de Plutarco. Esta selección de fuentes es para Fryde (1980) una muestra del punto de vista científico de Bruni.

Además de lo dicho, Cicerón representa para Bruni el último héroe del período republicano de Roma. En línea con los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, en los que se condena a César y se recupera la figura de Bruto, Bruni menciona en dos oportunidades que Cicerón fue llamado "padre de la patria", antes de que ese título fuera usurpado por los emperadores: "Este es aquel gloriosísimo consulado por el cual Cicerón, por primera vez entre los romanos, fue llamado "padre de la patria", título que luego fue usurpado por los emperadores".³¹⁸

Y más adelante:

M. Catón, hombre severo y de gran austeridad, consideró que Cicerón debía ser llamado padre de la patria: una cosa que, como dijimos arriba, le tocó a Cicerón antes que a cualquier otro, y más importante, cuando la ciudad era libre. Por eso un poeta, burlándose de los emperadores que tomaban ese nombre de sus aduladores, dice: "Roma llamó a Cicerón padre de la patria cuando era libre."³¹⁹

Según Jeroen Lauwers (2013), al aislar a Cicerón de su vida paralela con Demóstenes, Bruni reemplaza el punto de vista exploratorio de Plutarco por una moral expositiva de carácter encomiástico. Lauwers intenta reevaluar las tesis de Fryde que explican el texto como una biografía científica, y de Ianziti, que

318 Hic est ille gloriosissimus consulatus, per quem Cicero pater patrie primus omnium Romanorum appellatus est, quam appellationem romani imperatores postea usurparunt" (Bruni, 1996e, p. 430)

319 M. Cato, vir severus et summe gravitatis, earum gratia patrem patrie putaverit appellandum: quod, ut supra diximus, primo omnium Ciceroni contigit, et quidem in libera civitate, ut inquit poeta quidam imperatores deridens qui ab adulatoribus hoc nomen sumebant: "Roma patrem patrie Ciceronem libera dixit" (Bruni, 1996e, p. 444)

postula que se trata de una biografía política. Sin embargo, no ofrece evidencias para discutir las tesis de Ianziti. Este autor realiza un trabajo comparativo entre el texto de Bruni y la traducción de Iacopo Angeli da Scarperia y demuestra que la intención de Bruni es separar la política de la moral. Sin embargo, debemos apartarnos de Ianziti en un aspecto importante. Para señalar sus diferencias con la interpretación de Baron, el autor plantea que Bruni se aparta del humanismo cívico y se acerca a la postura de Petrarca.³²⁰ Pero los pasajes que cita no muestran eso. En un importante pasaje, Bruni afirma que César pretendía que Cicerón se mantuviera neutral, y eso le aconsejaban sus amigos. Entonces el autor afirma que habría sido lo mejor: "Si hubiera que juzgar las acciones por su resultado, esos eran los mejores consejos, que no pasarían inadvertidos a la prudencia de Cicerón".³²¹ Pero está claro que esa afirmación se encuentra limitada por un condicional. Y en efecto, Cicerón no podía conocer el resultado de sus decisiones. En lugar de aceptar esos consejos, tomó partido en la guerra porque le avergonzaba que todos hablaran de él y que Pompeyo se destacara. Por eso, prefirió una guerra arriesgada al ocio seguro: "Prefirió una guerra peligrosa y desesperada, no solo a la amistad de César, sino también a un ocio seguro".³²²

Más adelante señala las diferencias entre Cicerón y Pompeyo, que rechazaba continuamente los consejos pacíficos de Cicerón. Luego de la derrota de Farsalia, Catón le encomendó a Cicerón el liderazgo del ejército pero este rehusó esa responsabilidad. Bruni se refiere a esa decisión con un tono irónico que registra Ianziti:

Pero él, como pensaba que ahora, habiendo sido vencidos, no podrían superar a quienes tampoco habían podido igualar cuando las fuerzas estaban intactas, y al mismo tiempo aduciendo el deber del sabio y del buen ciudadano que de mala gana había participado de una guerra civil en sus comienzos, y sin interés de continuarla, rechazó completamente el pedido de Catón y de los otros que lo exhortaban a tomar el comando, y abiertamente respondió que por su parte había puesto fin a la guerra y que se retiraba a una vida de ocio.³²³

Es cierto que el tono es crítico, pero esa crítica es muy diferente a la de Petrarca. Recordemos que Petrarca acusaba a Cicerón de no haber seguido sus ideas filosóficas, cuando decidió continuar en la política a una edad en la que ya debía estar retirado. La de Petrarca es una crítica moral. Bruni, en

320 Later Bruni even indulges in ironical commentary on Cicero's involvement when it comes to relating his refusal to accept the command of the army after the defeat at Pharsalus. Rather than representing "civic humanism," remarks such as these show Bruni overturning the positions elaborated in the 1390s by his master Coluccio Salutati, as well as by his friend Pier Paolo Vergerio. To some extent, indeed, Bruni's statements effect a return to the earlier judgments of Petrarch (Ianziti, 2012, p. 46)

321 Et si ab eventu res iudicande sunt, hec potiora consilia fuerunt, quod Ciceronis prudentiam nequaquam fallebat (Bruni, 1996e, p. 464)

322 Ut non modo Caesaris amicitie verum etiam tuto otio bellum periculosum desperatumque preferret (Bruni, 1996e, p. 464)

323 At ipse quoniam nullo modo putabat cui integri pares non fuissent eidem fractos superiores fore, et simul existimans esse sapientis et boni civis initia belli civilis invitum suscipere extrema non libenter prosequi, postulationem Catonis et aliorum qui ad suscipiendum imperium hortabantur omnino reiecit, seque sibi finem belli fecisse et in otium properare palam respondit (Bruni, 1996e, p. 466)

cambio, realiza una crítica política. Los motivos por los que ingresó y abandonó la guerra fueron incorrectos, no la participación en sí. Cuando decidió participar lo hizo por vanidad, y cuando abandonó lo hizo porque creía que ya no tenía oportunidad de ganar, y no por motivos más elevados. Cuando debería haber renunciado, participó. Cuando debería haber insistido, renunció. Estas críticas son muy similares a las que Maquiavelo les dedica a Bruto y Casio en los *Discursos*. Para Maquiavelo, no fue un error eliminar a César, sino el momento en que lo hicieron, cuando ya era demasiado tarde.³²⁴ De una manera similar, Bruni critica el sentido de la oportunidad de Cicerón.

Para finalizar, esta biografía de Cicerón incluye dos novedades importantes respecto de la tradición. Por un lado, aísla a un personaje que se encontraba dentro de una serie de vidas paralelas para dedicarle un texto exclusivo. Por otro lado, plantea un enfoque que no necesariamente responde al elogio excesivo. Esto último quizás sea un elemento a tener en cuenta para explicar la negativa a escribir una biografía de Salutati. No solamente se niega la biografía para personajes modernos por el espíritu clasicista que empuja a Bruni, sino porque se rechaza un tipo de relato demasiado elogioso. Recordemos al Roberto de Anjou de Petrarca, al que podríamos agregar el Dante de Boccaccio. Como demostraré más adelante en las *Vite di Dante e Petrarca*, Bruni pretende encontrar un equilibrio entre la crítica y el elogio. Ese esquema rompe con la tradición que asociaba a la vida con el *exemplum*, ya que permite explorar la complejidad de una vida, no siempre adaptable a los esquemas medievales. Petrarca también había intentado algo similar con Cicerón, pero lo había hecho con recursos que respondían a esos mismos esquemas. Para Petrarca, Cicerón había brillado en la elocuencia, pero había fallado en la sabiduría. Según Hans Baron (1993e, p. 108), la diferencia entre ese Cicerón medieval de Petrarca y el nuevo Cicerón de Bruni estaba en que este aceptaba "la unión ideal de la actividad del hombre de Estado y el escritor latino". La inclinación cívica de Cicerón fue para Petrarca "una ofensa en contra de los valores monásticos que, al menos en los años siguientes a 1340, Petrarca no deseaba, ni podía, abandonar" (p. 104). Es quizás exagerado hablar de "valores monásticos", pero claramente este Cicerón de Bruni se diferencia de la visión de Petrarca en la reivindicación absoluta de la vida activa.

Además de la biografía de Cicerón, Bruni le dedica una biografía a Aristóteles. Hemos podido observar que en la carta a Quirino y en el *Isagogicon* Bruni defiende posiciones aristotélicas. Hemos visto la posición de Petrarca respecto de Aristóteles. Lorenzo Valla tendrá una opinión similar y será aún más duro contra el estagirita. Hemos visto también que la preferencia de Petrarca por Platón estaba influida por la opinión de san Agustín, a lo que habría que agregar que su antiaristotelismo también responde a un sesgo cristiano. En ese contexto, es necesario volver a pensar en el interés de Bruni por Aristóteles. Recordemos que el autor había realizado en 1416 una traducción de la *Ética a Nicómaco*. A diferencia de los textos traducidos por Bruni en la primera década del siglo, la *Ética* contaba con una traducción

324 En I, 17 Maquiavelo afirma que Bruto no pudo devolverle la libertad a los romanos porque el pueblo ya estaba corrompido. Más adelante, en I, 33 y I, 52, plantea que una vez que un tirano, como César y Cosme de Médici, ha conseguido demasiado poder, es necesario contemporizar con ellos. Combatirlos es un error político que puede traer más consecuencias negativas que positivas.

conocida, realizada por Roberto Grosseteste y continuada por Guillermo de Moerbeke en el siglo XIII. La intención de Bruni era volver a traducir el texto para volcarlo en un latín más acorde a los estándares ciceronianos. ¿Por qué entonces volver a traducir un texto que ya circulaba? Por la necesidad de buscar nuevos lectores para un texto que solo circulaba en medios universitarios. Ello suponía una concepción diferente de la filosofía, no ya como un campo de saber especializado, sino como parte de un acervo común disponible y útil para poner en práctica sus postulados. Pero la figura de Aristóteles estaba muy ligada a la filosofía, y la tradición intelectual que representaba Bruni hundía sus bases en la retórica. Es por eso que podía considerarse como una invasión en territorio ajeno. Y de hecho esa es una de las causas por las que generó polémica, primero en Demetrio, luego en Ugo Benzi, y finalmente en Alfonso de Cartagena, que le hace llegar su opúsculo *Declamationes* a través de Francesco Pizzolpasso en 1436 (Fernández Gallardo, 2008, p. 20).

Más adelante volveremos sobre la polémica. En este caso nos interesa remarcar que para Cartagena los textos de Aristóteles no están dirigidos al público en general, sino solo a los doctos (Morrás, 2002, p. 45; González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P, 2000, p. 233).³²⁵ A partir de esa reacción podremos comprender por qué Bruni afirma que la lectura de Aristóteles es apta para los más jóvenes y los legos, a diferencia de Platón:

Las enseñanzas de Platón son variadas e inciertas. Las exposiciones de Sócrates corren de principio a fin sin ningún orden. Trata, según su parecer, de una cosa o de otra, y cuando disputa no parece que expusiera su opinión, sino que refutara las palabras de otros.

Aristóteles, en cambio, fue más cauto en sus exposiciones. No dijo nada que no pudiera probar y fue más moderado en sus opiniones. Se nota que ayuda en las costumbres de la vida común, y no piensa en cosas extrañas, inoportunas y que difícilmente puedan llevarse a la realidad [...] En cambio Platón no presta atención a la continuidad de las enseñanzas, ya porque no la considerara necesaria, ya porque la rechazara, ya porque la despreciara por cosa pequeña. Por eso sus libros son más aptos para los hombres con un conocimiento más vigoroso, pero no son adecuados para educar a los jóvenes.³²⁶

Las diferencias con Platón se deben seguramente a sus teorías sociales de la *República*, como ha demostrado James Hankins (1991, p. 66) y a ello hacen referencia las "opiniones extrañas alejadas de la realidad". Se recordará que hay un comentario similar en el *De militia*. La preferencia por Aristóteles está determinada por una cuestión formal, es decir el orden de su doctrina, y un elemento político-

325 Además de Morrás (2002) y González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P. (2000), que incluye los textos de Cartagena, Bruni, Bracciolini y Decembrio, ver Celenza (2018, pp. 86-93) quien desarrolla los puntos más importantes de la polémica.

326 Preterea doctrina Platonis varia est et incerta. Socrates enim ubique inductus nullo disciplinarum ordine quasi a carcere ad calcem discurrit; sed modo hoc illud pro arbitrio agit et in disputando non tam que ipse sentiat dicere videtur quam aliorum sententias dictaque refellere. Aristoteles vero et cautior in tradendo fuit, nihil enim aggreditur quod probare non possit, et moderatior in opinando, ut hec que in usu vitae communi versantur adiuvere, non aliena et abhorrentia et nunquam profutura meditari illum appareat [...] Hec autem continuatio diligentiaque doctrine in Platone non fuit, sive ille non putaverit oportere sive noluerit sive parva minutaque et quasi disciplinarum elementa contempserit. Itaque illius libri perfectis iam robustisque disciplina hominibus aptiores sunt, teneros vero instituere non satis possunt (Bruni, 1996f, p. 520)

moral, en tanto no expone teorías demasiado alejadas de las costumbres en uso. Ese mérito doble lo convierte en una excelente herramienta para la educación de los jóvenes, preocupación primordial de los humanistas.

Entre 1429 y 1430 Bruni escribe la biografía de Aristóteles (Viti, 1996, p. 502) Según Ianziti, el texto es un intento de competir con la traducción que estaba finalizando Ambrogio Traversari de las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio. El texto de Bruni está dedicado al cardenal Niccolò Albergati. Tommaso Parentucelli, el futuro papa Nicolás V y cercano a Niccolò y a Cosme de Médici, era por entonces secretario de Albergati, y uno de los más interesados en conseguir una copia de la traducción de las *Vidas* de Diógenes Laercio. Es por eso que Ianziti considera que la voluntad de Bruni era llegar antes que Traversari para influir en la opinión del cardenal.

Bruni se encarga de discutir algunas afirmaciones de Diógenes Laercio. Aunque la traducción de Traversari solo se publicó en 1433, seguramente tenía una copia en griego. Allí podía leer que Aristóteles había sido desagradecido con Platón, que había mantenido una relación amorosa con el tirano Hermias y con una de sus concubinas, y, quizás lo más grave, que se había suicidado. Bruni elige mencionar solamente algunos de esos hechos, y se los adjudica a la difamación. Por otro lado, considera que si todo ello fuera cierto, Filipo no lo hubiera convocado para educar a su hijo Alejandro. Pero el asunto más delicado es el problema del suicidio. Bruni lo rechaza como falso y nuevamente apela a la verosimilitud:

No falta la sospecha de que haya muerto por envenenamiento. También corrió el rumor, y algunos lo han escrito en sus libros, de que Aristóteles murió voluntariamente bebiendo el veneno. Eso es falso ¿Qué necesidad tenía de dar tantas vueltas y huir de Atenas si su intención era suicidarse? ¿No era lo mismo terminar con su vida en Atenas que en Eubea?³²⁷

Aquí Bruni no funda su postura en la consulta de una nueva fuente, sino más bien en su voluntad de ejercer una defensa de Aristóteles. Contrariamente a lo que afirmara respecto a Cicerón, en este caso la parcialidad es notoria.

Sobre el final de este resumen de su vida privada, el autor pasa a comentar su obra y afirma que en las vidas de los filósofos esta parte es más importante: "Sobre sus costumbres y vida privada es suficiente todo lo referido. Con los filósofos no hace falta prestar demasiada atención a estas cuestiones, sino considerar sus estudios y sus ilustres enseñanzas".³²⁸ Sin embargo, el problema de la vida privada del filósofo no termina allí, puesto que no pasaron desapercibidas a los lectores algunas omisiones, en particular a Poggio Bracciolini. Este último le habría ofrecido a Bruni un texto sobre la

327 Nec defuit ab Aristotelis obitu veneni suspicio, sed et fama fuit et mandarunt quidam litteris potato illum aconito voluntarie interiisse; quod falsum est. Quid enim opus fuit solum vertere et Athenis fugere, si voluntarie erat obiturus? An non ut in Euboia sic etiam Athenis patare aconitum et finire vitam licebat? (Bruni, 1996f, p. 516)

328 Hec de moribus eius usuque domestico retulisse sat esto. Non enim hec tam diligenter in philosophis spectanda sunt quam studia eorum preclaramque disciplinam intuendum" (Bruni, 1996f, p. 518)

vida de Aristóteles, que contendría información desconocida para Bruni. La respuesta de Bruni (*Ep VI*, 3) hace alusión a ese texto como *commentaria illa tua de bibliothecis Germanorum eruta*, es decir los Comentarios que desenterraste de la biblioteca germánica. Bruni considera que ese texto no contiene información fiable, porque afirma que Aristóteles estudió tres años con Sócrates, cuando el primero nació catorce años después de la muerte del segundo. El otro dato que Poggio aconseja incluir es la estatua y el epigrama que Aristóteles le dedicó a su maestro Platón, hecho irrelevante para Bruni. En ese contexto afirma que no hace falta incluir todo en una biografía: "No se debe acumular toda la información cuando se describe una vida, sino solamente aquella que vale la pena anotar".³²⁹ Pareciera que nos encontramos ante una contradicción. En el caso de Cicerón, Bruni estaba interesado en dar una imagen completa, y no quedarse solamente en aquellos aspectos que había señalado Plutarco. Aquí pareciera que la vida privada no es tan importante y los detalles menores pueden pasarse por alto. Lo que se desprende de esta contradicción es el carácter parcial del punto de vista bruniano. En ambos casos, se pretende cierta neutralidad, pero es evidente que hay de fondo un elogio a los personajes. Cicerón y Aristóteles son modelos de intelectuales. En el primero es mucho más evidente la combinación de *otium* y *negotium*. El segundo requiere de un esfuerzo mayor por parte de Bruni. Por un lado, afirma que no fue un gran orador, en parte porque nunca se lo propuso. Pero por otro lado, elige amplificar algunas afirmaciones tomadas de Diógenes Laercio, que lo convierten en un hombre preocupado por su patria y su familia. Por ejemplo, en *V*, 4, 40-43, Diógenes Laercio comenta que Aristóteles le pidió a Filipo que reconstruyera Estagira, su ciudad natal. Luego de que esto se cumpliera, el estagirita se ocupó de establecer las leyes de la ciudad. Bruni lo parafrasea de la siguiente manera:

De Filipo obtiene que la ciudad de Estagira, luego de haber sido destruida, fuese reconstruida. Él mismo estableció las leyes y la forma de gobierno que luego conservó la ciudad. Y aunque viviera lejos, siempre se preocupó por su patria. Por ese mérito, sus conciudadanos le ofrecieron grandes honores, de tal manera que le dedicaron juegos y días festivos que se realizaban, incluso en vida del propio homenajeado, todos los años, con recursos de la ciudad. Esa fiesta fue denominada celebración aristotélica. Y sobresale su beneficencia hacia la patria. Entre los suyos fue tan afectuoso y benévolo que su atención parece casi exagerada y excesiva.³³⁰

De la misma manera, refiere que tenía propiedades: "Su patrimonio fue bastante amplio, ya por herencia de parte del padre, ya por generosidad de los reyes".³³¹ Estos pasajes están orientados a construir una imagen de filósofo más cercana a la de los humanistas del Renacimiento que de los

329 Non enim omnia in describenda vita sunt congerenda, sed illa dumtaxat, quae notatione sint digna (Bruni, 2007f, p. 42)

330 Stagira urbs a Philippo eversa ut restitueretur ab rege obtinuit legesque et formam reipublice ipse descripsit qua postmodum ea civitas usa est, habuitque licet absens diligentissimam patrie curam. Cives autem ob hec merita tanto in honore illum habuere, ut festos dies et ludos quotannis etiam eo vivente faciendos illi publice dedicarent. Festa ipsa celebratas Aristotelia nuncupata. Et in patriam quidem hec illius beneficentia exstat. In suos vero ac necessarios tanta caritate benevolentiaque fuit, ut pene superflua atque nimia illius observantia videatur (Bruni, 1996f, p. 512)

331 Patrimonium fuit illi satis amplum, cum hereditate paterna tum ex regum largitione (Bruni, 1996f, p. 510)

maestros de filosofía de las universidades. Es además un detalle importante que Aristóteles tuviera interés por su ciudad natal, ya que expresa un sentimiento patriótico muy importante para Bruni.

3.2.8. *El equilibrio entre vida activa y vida contemplativa en las Vite di Dante e del Petrarca*

Las *Vite di Dante e del Petrarca*, escritas en 1436, son muy diferentes a las biografías de Cicerón y Aristóteles. En primer lugar, no están escritas en latín, sino en italiano, o en *volgare*, como se lo denominaba en la época. En segundo lugar, no son biografías sobre un solo personaje, sino vidas paralelas al estilo de Plutarco. En tercer lugar, el equilibrio entre vida activa y vida contemplativa no se da en un mismo personaje, sino que se reparte entre los dos protagonistas. Según Bruni, mientras que Dante se destacó en la vida activa, Petrarca lo hizo en la vida contemplativa.

El texto comienza con una crítica de Bruni a Boccaccio porque en su biografía de Dante no habló de su compromiso político y su participación en la batalla de Campaldino. Bruni también aprovecha para criticar la obra del certaldés:

Me parece que nuestro Boccaccio, dulcísimo y suavísimo hombre, escribe la vida y costumbres de un poeta tan sublime como si estuviera escribiendo el *Filocolo*, el *Filostrato* o la *Fiammetta*. Porque está repleta de amores, suspiros y abrasadoras lágrimas, como si el hombre viniera al mundo solamente para encontrarse en aquellas diez jornadas amorosas de las Cien novelas que hablan sobre muchachas enamoradas y jóvenes bellos.³³²

Estas críticas a Boccaccio se reiteran en la *Novella di Seleuco e Antioco*, de 1438, una narración que se propone como reescritura o corrección de un cuento del *Decamerón*, el IV, 1. La historia de Seleuco y Antíoco se encuentra en tres fuentes griegas (Apiano, Luciano y Plutarco), y una latina, Valerio Máximo (V, 7, ext 1). Bruni probablemente la toma de la *Vida de Demetrio*, aunque este texto fue traducido por Donato Acciaiuoli entre los años 1454 y 1459 (Marcelli, 2003, p. 17). En su proemio, Bruni comenta que se encontraba entre un grupo de jóvenes en una *villa* cercana a Florencia. Una de las jóvenes leyó un cuento del *Decamerón* que conmovió muchísimo a todos los que lo escucharon. Allí el narrador introduce el personaje de un docto que toma la palabra:

Había en aquel lugar, junto con otros hombres gentiles, un coetáneo nuestro, cuyo nombre callaremos, con grandes conocimientos en latín y griego y muy curioso de las historias antiguas. Estaba sentado junto a la bella muchacha que leía el cuento. Y viendo perturbados los ánimos de algunos, para reconducirlos a la alegría

332 mi parve che il nostro Boccaccio, dolcissimo et suavissimo huomo, così scrivesse la vita et i costumi di tanto sublime poeta come se a scrivere avessi il *Philocolo*, o il *Philostrato* o la *Fiammetta*. Però che tutta d'amore et di sospire et di cocenti lagrime è piena, come se l'huomo nascesse in questo mondo solamente per ritrovarsi in quelle dieci giornate amorose, nelle quali da donne innamorate et da giovani leggiadri raccontate furono le Cento Novelle (Bruni, 1996g, p.537)

y la fiesta, contó otro cuento, casi opuesto al primero. De este modo comenzó a hablar: "A mí me pareció siempre, gentilísimas muchachas, que los antiguos griegos han superado en gentileza de corazón a nuestros italianos. Escuchando en la novela leída sobre el cruel y duro corazón de Tancredo, príncipe de Salerno, que por mal consejo privó a su hija y a sí mismo de cualquier consuelo, se me ocurre un cuento diferente sobre un hombre griego que fue mucho más humano y sabio que Tancredo, como se podrá observar.³³³

Eso da pie al comienzo de la historia de Seleuco, que se propone como contrafigura de Tancredi, el personaje de Boccaccio. Es decir que las diferencias con el certaldés exceden el problema de la biografía de Dante, y abarcan cuestiones más amplias. Al igual que Petrarca con el cuento de Griselda, Bruni elige un tipo de narración que propone un modelo de virtud.³³⁴ En la misma línea, el relato incluye un personaje que evidentemente encarna un modelo de intelectual, el médico Filippo, que convence, a través de suaves palabras, al rey Seleuco para que ceda su mujer a su hijo Antíoco. Todo en el relato está dirigido en contra de la ley de la *vendetta* y los códigos de honor de la caballería.

En este caso el texto que está bajo cuestión es el *Trattatello in laude di Dante*. Bruni no lo critica solamente en la introducción, sino también cuando introduce la participación de Dante en la batalla de Campaldino:

Volviendo a nuestro propósito, digo que Dante virtuosamente fue a combatir por la patria en esta batalla; y me habría gustado que nuestro Boccaccio hubiese mencionado esta virtud, más que los amores de nueve años y ligerezas similares que cuenta de un hombre tan grande ¿Pero qué decir? La lengua va donde el diente duele, y el que gusta de la bebida, habla siempre de vinos.³³⁵

Ahora bien, Lorenzo Bartoli (2004) demuestra que Bruni conocía la segunda versión del *Trattatello* y no la primera. En esa primera versión, más extensa, le dedicaba buena parte al exilio de Dante, en línea con un momento de mayor participación política del propio Boccaccio. La segunda, de los 60, pertenece al período de retiro en Certaldo, luego del fracaso de la conjura de 1360 que le costó la vida y el exilio a varios amigos. En esta segunda versión se resalta el hecho de que Dante fue un gran poeta a pesar de los obstáculos que vivió durante toda su vida.

Pero Bruni no critica solamente a Boccaccio. Dante y Petrarca también son objetos de críticas.

333 Era in quello luogo, insieme con gli altri gentili huomini, uno nostro cittadino, il cui nome taceremo al presente, ma egli è huomo di grande studio in greco e in latino e molto curioso de l'antiche storie e ad caso sedeva allato alla bella donna, da cui la novella soavemente era stata letta. Il quale, vedendo conturbati gli animi di ciascuno, per ridurgli a letitia e a festa, raccontò un'altra novella quasi per l'opposito di quella di prima, e cominciò in questo modo: Ad me è sempre paruto, gentilissime donne, che gli antichi Greci d'umanità e di gentilezza di cuore abbino avanzato di gran lunga i nostri Taliani; e sentito nella novella letta il crudele e duro core di Tancredi, prencipe di Salerno, il quale per mal consiglio se medesimo d'ogni consolatione e la figliuola sua di vita privò, me occorre per l'opposito una novella overo historia d'un signor greco, molto più humano e savio che non fu Tancredi, come per effetto si può mostrare (Bruni, 2003, pp. 149-150)

334 Sobre la traducción de Petrarca del cuento de Griselda ver Celenza (2018, pp. 37-43)

335 Tornando adunque al nostro proposito, dico che Dante virtuosamente si trovò a combattere per la patria in questa battaglia; et vorrei che'l Boccaccio nostro di questa virtù più che dello amore di nove anni avesse fatto mentione et di simili leggerezze, che per lui si raccontano di tanto huomo. Ma che giova a dire? La lingua pur va dove il dente duole, et a chi piace il bere, sempre ragiona di vini (Bruni, 1996g, p. 541)

Ianziti (2005) sostiene que las *Vite* deben ser leídas dialógicamente en continuidad con los *Diálogos*. Esa sugerencia es muy acertada ya que la estructura sigue el modelo de vidas paralelas de Plutarco, y al final se realiza una comparación en la que se destaca a Petrarca en la vida contemplativa y a Dante en la vida activa. No se trata de una biografía, como las de Cicerón y Aristóteles, sino más bien de un ensayo biográfico, en el que no se abarca la vida completa de los autores, sino un aspecto que se quiere resaltar. Ianziti también realiza una comparación entre la imagen de Dante en la *Historia* con la de las *Vite*. En aquella, aparece como víctima de las luchas internas de la ciudad, mientras que en esta se lo ubica como simpatizante de los blancos, y responsable de su propio destierro. En ese sentido, resulta llamativo el siguiente pasaje:

Dante no pudo cumplir su propósito de esperar la gracia, sino que, levantándose con un alma altiva, comenzó a hablar mal sobre aquellos que poseían la tierra, llamándolos villanos y malvados y amenazando la venganza debida por el poder del emperador, contra la cual él decía que no tenían escapatoria.³³⁶

Este pasaje y todo el texto tienen una motivación política muy clara. Compuesto en mayo de 1436, debe ser leído en consonancia con otros textos y una situación política particular. Los sucesos de 1434 que provocan el exilio y retorno de Cosme de Médici ponen al canciller Bruni en una difícil situación. Su cercanía al bando oligárquico de Albizzi y Strozzi es conocida (Field, 2017). Lejos de la postura de Niccoli, Traversari y Bracciolini que activamente defienden a Cosme, Bruni se mantiene expectante. Con el retorno de los Médici, conserva el puesto de canciller y se encarga de pedir a las ciudades que refugian a los exiliados, y además a su amigo humanista Francesco Filelfo, que los persigan. Paolo Viti (1992, pp. 133-136) registra varias cartas oficiales en las que Bruni se encarga de realizar violentos ataques personales a sus viejos amigos. Entre ellas, la carta del quince de julio de 1437 en la que niega que exista una guerra civil en Florencia y afirma que los exiliados no son más que cuatro o cinco.³³⁷

A partir de 1434 comienza una batalla diplomática entre las ciudades italianas que compiten por ser elegidas como sede del concilio ecuménico que unificaría a las iglesias romana y griega. Ese mismo año, Bruni publica nuevamente su *Laudatio*. Pier Candido Decembrio escribe un panegírico de Milán y Eneas Silvio Piccolomini sostiene las candidaturas de Siena, Basilea y Pavia (Viti, 1992, p. 140). En esos textos, el argumento central contra la candidatura de Florencia se basa en la falta de libertad y la tiranía en la que la ciudad se encontraba desde que era gobernada por los Médici.

En ese marco, la crítica a Dante por no haber esperado, y desde el exilio, amenazar al gobierno florentino debe comprenderse como una crítica a los exiliados por Cosme. Ahora bien, en la sección de comparación entre Dante y Petrarca, Bruni elogia a Dante por destacarse en la vida activa, aunque a continuación también elogia a Petrarca por haber mantenido la amistad de todos los hombres

336 Dante non potette tenere il proposito suo dell'aspettare la gratia, ma, levatosi co' l'animo altero, cominciò a dire male di quelli che reggevano la terra, appellandoli scellerati et cattivi et minacciando la debita vendetta per la potentia dello imperadore, contra la quale dicea essere manifesto loro non avere alcuno scampo (Bruni, 1996g, p. 547)

337 Exules autem non sint ultra quattuor vel quinque (Viti, 1992, p. 135).

poderosos:

Así se puede responder, en esta misma parte de la vida activa, que Petrarca fue más constante en retener la amistad de los príncipes, porque no fue cambiando y variando como lo hizo Dante. Ciertamente, logró vivir con reputación y honrado por todos los señores y pueblos, por su gran virtud, sabiduría y constancia.³³⁸

Es decir que si Dante se destacó en la vida activa, eso no quiere decir que haya sido todo lo prudente que podía haber sido. Esta defensa de Petrarca puede leerse como una defensa del propio Bruni, quien también se adaptó a los diferentes gobiernos de la ciudad y mantuvo el cargo de canciller.

Respecto a Petrarca, hemos visto que en este texto Bruni corrige algunas ideas del poeta respecto a la relación entre poesía y teología y a la etimología del término "poeta". Las *Vite* deben ser comprendidas como parte de una estrategia política de recuperar a los grandes autores florentinos en el marco de una competencia con otras ciudades italianas. Bruni es obligado por la situación política a elogiar a Dante, Petrarca y Boccaccio pero moderadamente. Por eso aclara que Dante se destacó en la lengua vulgar, mientras que en latín su producción fue mediocre: "La virtud de este poeta fue en la rima vulgar, en la cual es excelentísimo sobre cualquier otro, pero en los versos latinos o en la prosa no supera a aquellos que medianamente escribieron".³³⁹

Sobre el final, Bruni realiza la comparación entre los dos autores, además de hacer una breve referencia a Boccaccio, en la que destaca las *Genealogie deorum gentilium* como su mejor obra latina. Finalmente, destaca a Dante por sobre Petrarca en la vida activa:

Dante en la vida activa y civil fue mejor que Petrarca, porque tomó las armas por su patria y se dedicó al gobierno de su república. No se puede decir lo mismo de Petrarca, porque no vivió en una ciudad libre que pudiera gobernar civilmente, ni tomó las armas por la patria, cosa que sabemos es un gran mérito de virtud.³⁴⁰

Aunque luego elogia a Petrarca por conservar la amistad de los poderosos, y por superar a Dante en el latín, es notoria la preferencia por Dante. Esa superioridad no está solo determinada por la vida activa, sino por el vínculo entre ese modo de vida y un régimen político particular, el de la ciudad libre. Recordemos que los años que vivió Petrarca en Italia, a partir de la década del 50, estuvieron marcados por su relación con los Visconti de Milán, enemigos de los florentinos. A fines del siglo XIV, esa enemistad se fue acrecentando y tanto los intelectuales florentinos como los milaneses entablaron una contienda propagandística en la que cada bando elogiaba su sistema de gobierno, es decir la monarquía

338 Ancora si può rispondere, in questa medesima parte della vita activa, che il Petrarca fu più costante in ritenere l'amicitia de' principi, perché non andò mutando et variando come fe' Dante. Et certo il vivere in reputatione ed in vita honorata da tutti i signori et popoli non fu senza grandissima virtù et sapientia et costantia (Bruni, 1996g, p. 560)

339 La virtù di questo poeta fu nella rima vulgare, nella quale è excellentissimo sopra ogni altro; ma in versi latini o in prosa non aggiunge appena a quegli che mezzanamente hanno scritto" (Bruni, 1996g, p. 550)

340 Dante nella vita activa et civile fu di maggiore pregio che'l Petrarca, però che nelle armi per la patria et nel governo della repubblica laudabilmente si adoperò. Non si può dire del Petrarca questa parte, però che né in città libera stette, la quale avessi a governare civilmente, né in armi fu mai per la patria, la qual cosa sappiamo essere gran merito di virtù (Bruni, 1996g, p. 559)

y la república.³⁴¹ Por eso es importante detenerse en el hecho de que, según Bruni, Petrarca pudo llevar una vida tranquila y ociosa, pero pagando el precio de la libertad. De esa manera, Bruni reiteraba los reproches que Boccaccio y el círculo de intelectuales florentinos le hicieron a Petrarca cuando se instaló en Milán en 1353.³⁴² Desde este enfoque es posible añadir un elemento más al análisis, ya que la vida activa, como participación política en una ciudad libre, es necesaria para conservar la libertad, mientras que la vida contemplativa puede desarrollarse en ausencia de libertad. Ahora, esto se contradice con la explicación que da Bruni del desarrollo de las letras en la Antigüedad y su caída durante la Edad Media. Según afirma en la vida de Petrarca, la lengua latina alcanzó la perfección en época de la República romana, y comenzó a caer durante el Imperio:

Se puede decir que las letras y los estudios de la lengua latina fueron a la par con el estado de la República de Roma, porque hasta la época de Cicerón fue creciendo, pero luego, perdida la libertad del pueblo romano por el poder de los emperadores, que no hicieron otra cosa que matar y desprestigiar a los hombres de mérito, junto con el buen estado de la ciudad de Roma, perdió la buena disposición a los estudios y las letras.³⁴³

Luego las invasiones bárbaras empeoraron aún más las cosas. Una vez expulsados los longobardos, que ocuparon Italia doscientos cuatro años, los toscanos comenzaron lentamente a recuperar la lengua. Es interesante que Bruni ubique el comienzo de la crisis en la época de Augusto y no en la caída del imperio. La pérdida de la lengua no está directamente asociada a la mezcla con otras lenguas, sino a la caída de un modo de gobierno particular, el de la república. Los estudios no podían desarrollarse durante el imperio porque los emperadores perseguían y asesinaban a todos los estudiosos. Desde ese punto de vista se entiende por qué la vida activa y la vida contemplativa se complementan. Para poder dedicarse a los estudios es necesario antes vivir en una ciudad libre, pero eso solo se consigue a través de la participación en los asuntos públicos. Es por ello que el modelo ciceroniano de complementariedad es más una necesidad que un ideal. Por otro lado, como sintetiza Pocock, Baron leía esto como una asociación entre la vida activa y el modo de gobierno republicano; y entre la contemplación y la monarquía:

The practitioner of the *vita contemplativa* might elect to contemplate the unchanging hierarchies of being and to find his place in an eternal order under a monarch who played in microcosm God's role as guarantor of that order; but the exponent of a *vivere civile* was committed to participation and action in a social

341 A partir de 1380 aparecen expresiones políticas que buscan la unificación de Italia, bajo el dominio de Milán. Autores como Antonio Loschi, Francesco di Vannozzo y Uberto Decembrio participaron de ese movimiento. Durante esos años Salutati y Rinuccini escriben sus respectivas invectivas contra Antonio Loschi y Bruni uno de sus primeros grandes textos, la *Laudatio Florentine Urbis* (Baron, 1955, pp. 79-88).

342 El 18 de julio de 1353, Boccaccio le escribe una carta, la epístola IX, que de forma alegórica criticaba a Petrarca por haberse instalado en Milán. Además de Boccaccio, Zanobi da Strada, Francesco Nelli, Giovanni Aghinolfi, Sócrates y Gano del Colle protestaron por el mismo motivo (Dotti, 2001, pp. 183-189).

343 Et puossi dire che le lettere et gli studii della lingua latina andassero parimente co' lo stato della repubblica di Roma, però che per infino alla età di Tullio ebbe accrescimento; dipoi, perduta la libertà del popolo romano per la signoria delli imperadori, i quali non restarono mai d'uccidere et di disfare gl'huomini di pregio, insieme col buono stato della città di Roma perì la buona dispositione delli studi et delle lettere (Bruni, 1996g, pp. 554-555)

structure which made such conduct by the individual possible—to citizenship, therefore, in some species of polis, so that at a later date vivere civile became a technical term for a broadly based civic constitution (Pocock, 1975, pp. 56-57)

Sin embargo, para Bruni el gobierno de uno es un impedimento tanto para la vida activa como para la vida contemplativa, excepto quizás en el caso de Petrarca. A su vez, el mismo Pocock señala que hay elogios a la vida activa de parte de teóricos favorables a la monarquía. Pero lo que más adelante señala Pocock, siguiendo a Seigel, es que el interés de los humanistas por la retórica sobre la filosofía, impulsó la idea de que hay verdades solo accesibles a través de la conversación. Lo hemos visto en la frase final del *Isagogicon* cuando Bruni critica a aquel que sabe demostraciones matemáticas pero no cómo vivir bien. Eso también implica una reestructuración de la oposición vida activa y vida contemplativa, ya que la vida activa se hace necesaria para el conocimiento. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque es imposible llevar una vida de estudio sin libertad, y en segundo lugar, porque hay verdades que se construyen colectivamente en diálogo con los otros. Para Bruni, la república, como forma de gobierno, es el ambiente ideal para ese desarrollo. Por eso elogia de esta manera el trato de Dante con sus contemporáneos:

Después de esta batalla, Dante regresó a casa y se dedicó a los estudios con mucho más fervor que antes. Y no dejó nada de lado, ni omitió las conversaciones urbanas y civiles. Era cosa admirable que, estudiando continuamente, a nadie le parecía que lo hiciera, por sus costumbres alegres y su modo de hablar juvenil. Sobre este punto me gustaría reprender el error de muchos ignorantes que creen que no se puede ser estudiante si uno no se esconde en soledad y en ocio. Yo no vi ninguno de estos disfrazados de sabios y alejados de la conversación civil que sepa tres letras.³⁴⁴

Más adelante elogia el matrimonio de Dante y discute nuevamente con Boccaccio, quien consideraba que el matrimonio era un obstáculo para los estudios. Da los ejemplos de sabios que estaban casados como Sócrates, Aristóteles, Cicerón, Catón, Séneca y Varrón.

Es evidente que el abordaje del tema es muy diferente en la carta a Quirino y en estas vidas paralelas de Dante y Petrarca. En el primer caso, los cuestionamientos de otro autor lo llevan a un terreno estrictamente filosófico que claramente encuentra un parentesco con la *disputatio* escolástica. En las *Vite*, en cambio, la temática y la lengua utilizada conforman un terreno fértil para que se desarrolle una defensa de la vida activa más robusta. No es casual que encontremos textos más cercanos a la defensa de la vida contemplativa en latín, y textos favorables a la vida activa en italiano. Justamente esta última lengua era la encargada de generar esa *conversazione civile* que tanto se elogia. Las diferencias entre

344 Dopo questa battaglia tornasi Dante a casa et agli studii più ferventemente che prima si diede; et niente di manco, niente tralasciò delle conversazioni urbane et civili. Et era mirabile cosa che, studiando continovamente, a niuna persona sarebbe paruto ch'egli studiasse per l'usanza lieta et conversazione giovanile. Nella qual cosa mi giova di riprendere l'errore di molti ignoranti, e quali credono niuno essere studente se non quelli che si nascondono in solitudine et in ocio; et io non vidi mai niuno di questi camuffati et rimossi dalla conversazione delli huomini che sapesse tre lettere (Bruni, 1996g, p. 541)

estas posturas no pueden explicarse a través de un cambio de opinión del autor, sino que se producen por la enorme amplitud del programa cultural de Bruni. Si su propuesta buscaba unificar al aristotelismo con la filología latina heredada de Petrarca, a la que se suma la griega, con la cultura vulgar florentina y los valores cívicos, es evidente que se presentarían incoherencias.

En ese sentido, a Bruni no se le escapa la ironía de que fuera Petrarca el héroe solitario que iniciara los estudios literarios bajo el amparo de mecenas tiránicos. Veremos en los *Commentaria* una anécdota sobre Petrarca que retrata muy bien esa ironía.

3.2.9. El problema de la autobiografía: los *Commentaria*

Paolo Viti (1992) sostiene que en el *Epistolario* de Bruni puede observarse una preferencia por los estudios y el *otium* sobre la vida activa:

Ma nel suo epistolario privato, a prima vista - ed, anzi, ad una diffusa verifica di queste lettere - ci troviamo di fronte ad un Bruni che fra le due "vite", quella "negotiosa" e quale "otiosa", per quanto in teoria, come si è visto, ambedue tanto, e parimenti, celebrate, ci appare esclusivamente proteso a condannare quei fastidiosi affari politici ed amministrativi che lo tormentano e lo tengono lontano dal più affascinante mondo della solitaria riflessione culturale e della operosità letteraria, ed a rimpiangere ed esaltare questo mondo col suo sereno raccoglimento negli studi (p. 347)

Recordemos brevemente el recorrido profesional de Bruni. En marzo de 1405 se instala en Roma y comienza su trabajo de secretario apostólico. En 1406 muere Coluccio Salutati y es reemplazado en la cancillería de Florencia por Benedetto Fortini, que muere el 10 de diciembre de ese mismo año. En esa oportunidad, muchos amigos, incluido Niccolò Niccoli, le piden a Bruni que se postule para el cargo, pero este se niega. En 1407 es nombrado uno de los canónigos de la catedral de Florencia, reemplazando a Antonio Casini. Pero en 1409 renuncia a ese beneficio (Martines, 1963, p. 167).

En 1410 y por pocos meses, retorna a Florencia y se hace cargo de la cancillería. Las razones de su súbita renuncia suelen adjudicarse a la escasa retribución económica que otorgaba la cancillería, sobre todo en comparación con la que ofrecía la curia.³⁴⁵ Entre 1411 y 1415 se desempeña nuevamente como secretario apostólico, aunque en 1412 retorna a Florencia para casarse. De esa manera, Bruni descartaba para siempre la posibilidad de emprender una carrera eclesiástica. Con su retorno definitivo a Florencia en 1415, Bruni consigue la ciudadanía florentina y una exención fiscal que solo tenían otros

345 Demetrio Marzi (1910, p. 159) afirma que el período fue del 29 de diciembre de 1410 al 4 de abril de 1411. Allí el autor recoge las dos suposiciones de Mehus (p. XI): o bien Bruni encontró dificultades para realizar el nuevo trabajo o la remuneración era baja. La primera suposición se debe seguramente a que Bruni no era notario, a diferencia de todos los anteriores cancilleres.

seis u ocho ciudadanos (Martines, 1963, p. 168).

Entre 1415 y 1427 Bruni vive como ciudadano privado en Florencia. Es probable que para esos años ya contara con una relativa fortuna. Se sabe que para 1427 contaba con cinco granjas y cuatro casas. Para el momento de su muerte, en 1444, su patrimonio había ascendido a nueve granjas y siete casas (Martines, 1963, pp. 118-121). Solo en 1427 acepta el cargo de canciller y lo conserva hasta su muerte.

Como afirma Viti, en algunas de sus cartas Bruni plantea que las ocupaciones políticas son una molestia y muestra su ardiente deseo de volcarse a los estudios. En carta al mencionado Antonio Casini, se expresa de la siguiente manera:

Tuve muchas ocupaciones, y aún las tengo, aunque no tantas como para no escribirte, sobre todo cuando todas mis ocupaciones versan sobre los estudios literarios. Quiero que escuches atentamente el motivo por el cual no te escribí. Yo siempre te consideré un hombre en el cual coinciden no solamente la grandeza, sino también la fama y la dignidad, con la seriedad y la autoridad. Cuando, después del naufragio de nuestro patrón, yo retorné a los estudios literarios como si fueran un puerto amadísimo, adopté la costumbre de escribir y enviar cartas. A ese tipo de ocio me entrego completamente y no me distraigo voluntariamente [...] Por lo que cuentas, te ocupas de las cosas óptimas y estás afirmado en la tranquilidad. Por eso te considero más feliz que yo, que observo asombrado a la caterva de hombres oprimidos por las grandes acciones y ocupaciones. El ocio supera por mucho a las ocupaciones, mientras que estas nos ponen un límite, aquel nos conduce al fin último. Ocupémonos de los asuntos, para luego poder aplicarnos al ocio, y hagamos la guerra para conseguir la paz. Puesto que si el ocio y la vida tranquila son preferibles sobre la vida laboriosa y ocupada, a la cual somos empujados por la ambición de honores o por el deseo de riquezas, ¿quiénes, finalmente, sino nosotros debemos considerar encargarnos de ello y no huir de esa vida con velas y remos? Quienes no están satisfechos con el ocio, el mismo ocio del que hablábamos, pierden. Es más, cuando no son ociosas las partes más poderosas, es decir la mente y el alma, son arrastrados y están perdidos. Por lo tanto, tú, que naciste de otra manera, disfruta, te pido, por mucho tiempo, de esa felicidad. Y si acaso debes volver, por orden del papa o por voluntad propia, a la curia y al calor de las ocupaciones, te amaré de todas formas.³⁴⁶

Entre el 40 y el 41 escribe los *Rerum suo tempore gestarum commentaria*, texto en el que alterna los hechos históricos más relevantes de su época con su propia vida. A principios de 1440 Bruni había publicado sus cartas personales en ocho libros. Ianziti considera que es notable la influencia de Flavio Biondo en

346 Fuerunt michi quidem occupationes, et sunt, sed nequaquam tantae, ut scribere non valerem, praesertim cum omnis occupatio mea in studiis litterarum versetur. Cur non scripserim, audi, quaeso, patienter. Ego te semper eum hominem putavi, cui non nisi magna quaedam, et praeclara et digna tua gravitate auctoritateque, convenirent. Cum igitur post naufragium illud gubernatoris nostri ad studia litterarum me tanquam in portum quemdam optatissimum retulisset, scribenda quaedam ac mandanda litteris assumpsi. Ad haec ego quantum ocii est, totum confero, nec libenter diverto [...] Quod autem te et optime contentum et in quiete constitutum significas, ob id te longe beatiorem puto, quam cum in magnis rebus agendis magnisque negociis oppressum caterva hominum intuebar. Ocia enim negociis longe sunt praeferenda, cum haec finis sint, illa ad finem. Negociamur enim, ut ociemur, et bellum gerimus ut in pacem degamus. Quod si ocia sunt praeferenda et haec certe vita quieta et tranquilla laboriosae illi et occupatae, ad quam nisi aut honoris ambitio aut pecuniarum cupiditas impelleret, quis tandem nostrum illam suscipiendam censeat ac non velis remisque fugiendam? Qui autem in ocio contenti non sunt, ocium ipsum, ut ita loquar, perdunt. Immo nec sunt ociosi sed potissima sui parte, idest mente et animo, infestantur ac longe rapiuntur. Tu ergo cum utrumque nactus fueris, gaude, quaeso, et felicitate tua diutius fruaere. Quod si te forsan aut pontificis iussum aut voluntas tua in curiam atque in illum aestum negociorum retulerit, ipse te ubique amabo. (Bruni, 2007g, pp. 128-129)

la decisión de escribir este texto (2012, pp. 260-263). Además, plantea que el modelo literario que utiliza Bruni son la *Anábasis* y la *Helénica* de Jenofonte, esta última también utilizada para la escritura de otro texto de Bruni de esos años, el *Commentarium rerum grecarum*, aunque en la carta a Giovanni Tortelli, Bruni relaciona los *Commentarii* con Livio y Polibio. Por otro lado, Ianziti señala una tendencia de Bruni a considerar la historia de Italia como una unidad.

Desde la primera oración, Bruni se plantea tres objetivos: hablar de los hombres ilustres de su época, de los asuntos políticos y del estado de las letras y el estudio. Pero sin duda el foco estará sobre los dos primeros. Algunos de los personajes más importantes que aparecen son el papa Gregorio II, Carlo Malatesta, el antipapa Juan XXIII, el papa Martín V, los condottieri Braccio da Montone y Muzio Attendolo Sforza, el emperador Segismundo y otros.

La narración comienza con la toma de Arezzo por parte del ejército francés en 1384. Bruni incluye unos pocos pero significativos comentarios autobiográficos. Durante esa experiencia el joven Leonardo fue apresado y colocado en una habitación del castillo de Quarata. Lo curioso es lo que encuentra allí:

Yo también fui capturado, aunque fuese un niño, por otra mano extranjera y conducido al castillo de Quarata, donde tenían a otros prisioneros. Como era un niño, no me juntaron con los otros cautivos, sino que me custodiaron en una habitación del castillo, que ofrecía una prisión más adecuada para un niño. Había en esa habitación un retrato de Francisco Petrarca que yo diariamente observaba, y que encendía en mí un increíble ardor por el estudio.³⁴⁷

La historia es sumamente significativa si consideramos algunos de los puntos ya vistos. Por un lado, está la cuestión más obvia de la relación de ambos con su ciudad natal. Bruni pretende mostrar que recibió directamente la herencia cultural petrarquista. Pero por otro lado, el momento requiere un análisis más detenido. Recordemos, como ya hemos señalado en varias oportunidades, que la figura de Petrarca es por lo menos problemática para Bruni y para sus contemporáneos eruditos. Recordemos también todo lo que Petrarca decía sobre su deseo de ser como los grandes autores clásicos. No solamente la identificación con Agustín, sino también el relato de la *Sen XVI*, 1 según el cual disfrutaba de chico de la lectura de Cicerón, mientras sus amigos perdían el tiempo con banalidades. Recordemos también, que al tratarse de un retrato, se evoca la cuestión de la vanidad de Petrarca y de su aspecto físico que resulta motivo de burlas en los *Diálogos*.

Como escena de iniciación, debe compararse con la *Subida al Monte Ventoso*. En este último, al igual que en la anécdota de Bruni, interviene el azar. Francesco casualmente da con la cita de las *Confesiones*, y de la misma manera Leonardo se enfrenta al retrato. Ambos son momentos de inspiración

347 Ego quoque; licet puer, ab alia manu exulum captus, in castello Quaratae (nam id quoque exules tenebant) abductus sum, et quia puer eram, non cum aliis captivis, sed honestiore quodam carcere cubiculo asservabar. Erat in eo cubiculo picta Francisci Petrarchae imago, quam ego quotidie aspiciens, incredibili ardore studiorum eius incendebar (Bruni, 1610, p. 251)

intelectual que vienen a justificar retrospectivamente una vida dedicada a las letras. Las diferencias están en el contexto: Petrarca piensa en un espacio idílico, solitario y apartado del mundo de las ciudades. Bruni, en cambio, no puede escindir las letras de la política. Pero el hecho de que sea el mismo Petrarca la figura del retrato dota a la escena de un fuerte contraste entre lo que sucede en el exterior y lo que sucede adentro. Al mismo tiempo que Bruni asocia la pasión por el estudio con el contexto político, también entiende a las letras como un refugio de la barbarie y la violencia política. Esa concepción podía observarse en la cita de la carta a Casini. Pero al mismo tiempo señala que el estudio no puede aislarse completamente de la política.

El siguiente hecho que comenta Bruni en relación a su vida es la llegada del maestro Crisoloras y su decisión de estudiar griego con él:

Por aquel tiempo yo me esforzaba en los estudios de leyes, que no son tan incultos como otros estudios. Yo deseaba ardientemente aprender y dominar rápidamente la dialéctica y la retórica. Y aunque yo tenía dudas respecto a la llegada de Crisoloras, y llevaba los estudios de leyes dignamente, me parecía criminal desaprovechar la oportunidad de estudiar la lengua griega, sobre todo porque no tendría muchas otras oportunidades de hacerlo. Yo mismo me decía con inquietud juvenil: ¿Es posible que tú abandones el estudio de Homero, Platón, Demóstenes y otros poetas, filósofos y oradores, de quienes tanto se ha divulgado, y con quienes ya has iniciado un diálogo y un admirable aprendizaje? ¿Abandonarás la ocasión divina que te ha sido ofrecida? Hacía setecientos años que en Italia nadie conocía la lengua griega, ni tampoco todos los saberes que a través de ellas nos fueron revelados.³⁴⁸

Esos son los únicos momentos relativos a la carrera literaria que Bruni incluye en su relato. El resto lo constituyen hechos y personajes históricos que él conoció de primera mano. Aparece allí la anécdota que recoge Vespasiano da Bisticci sobre Martín V,³⁴⁹ la guerra de Lucca, el consilio de Basilea, el exilio y retorno de Cosme de Médici, el concilio de Florencia. Bruni también menciona su nombramiento dentro de los *Decemviri*.³⁵⁰

Podría decirse que Bruni es coherente respecto a las críticas que dirigía a Boccaccio en las *Vite*. Si la biografía de Dante debía concentrarse en sus luchas políticas, la suya también. Por eso no

348 Ego per id tempus iuri civili operam dabam, non rudis tamen caeterorum studiorum. Nam et natura flagrabam disciplinarum amore, et dialecticis, ac rhetoribus non segnem opera impenderam. Itaque in adventu Crisolorae anceps equidem factus sum, cum et studium iuris deferere flagitiosum ducerem, et tantam occasionem literarum Graecarum ediscendarum praetermittere scelus quodammodo arbitrarer, saepiusque; ipse ad me iuvenili motu inquebam: Tu, cum tibi liceat Homerum, Platonem, Demosthenem, caeterosque; poetas, et philosophos, et Oratores, de quibus tanta ac tam mirabilia circumfetur, intueri, atque una colloqui, ac eorum mirabili disciplina imbui, te ipsum deserere, atque; destitues? Tu occasionem hanc divinitus tibi oblatam praetermites? Septingentis iam annis nemo per Italia Graecas literas tenuit, et tamen doctrinas omnes ab illis esse confitemur (Bruni, 1610, p. 253)

349 Bruni comenta que una vez elegido Martín V, se dirigió a Florencia pero la gente lo abucheaba al grito de “Papa Martino non vale un quatrino”. Él lo tranquilizó minimizando los cánticos y adjudicándoselos a los niños. Bisticci (1893, p. 21) refiere la historia, dando cuenta del trato directo que el humanista tenía con los hombres más importantes de su época.

350 El nombramiento sucedió el 1 de junio de 1439, pero solo por seis meses. En mayo de 1440 se lo renuevan y se lo darán por tercera vez en junio de 1441. La comisión de los Diez había sido creada en 1384 para conducir los asuntos bélicos de Florencia, pero a lo largo del siglo XV fue cobrando cada vez más protagonismo (Martines, 1963, pp. 171-172)

menciona ninguna de sus obras. Pero, en realidad, el texto no es una autobiografía, ni tampoco es Historia, sino un Comentario de los hechos históricos más relevantes contados en primera persona. De esa manera toma importancia el párrafo sobre Crisoloras y los setecientos años de desconocimiento del griego. El autor considera que ese es el único acontecimiento literario relevante para ser incluido en un texto de estas características. Es probable que Bruni pensara que sus traducciones, junto con su producción histórica, eran sus obras más importantes. Así como Petrarca planteaba que había sido el primero en recibir la corona de laurel después de mil doscientos años, Bruni podía sostener el logro de ser el primero en traducir del griego al latín después de setecientos años. Por supuesto que hoy sabemos que ambas afirmaciones son falsas, o en todo caso, exageradas. Pero también sabemos que fueron muy útiles en la conformación de criterios estables para determinar la jerarquización del humanismo como disciplina o como rama del saber autónoma.

Ahora bien, hay diferencias importantes. Petrarca creía en la idea de revivir la Antigüedad a partir de la imitación de modelos. Creía que podía revivir la poesía latina a través de su *Africa* y ser como Virgilio. Más tarde esas ideas entraron en crisis, pero Petrarca solo cambió de modelo y quiso ser como Agustín, que resultaba un plan más ambicioso. La función de la traducción estableció criterios más estables y menos discutibles para determinar el prestigio de un intelectual. Para la época en la que Bruni escribe estos *Comentarios* sería difícil emprender una "carrera de humanista" sin saber griego y sin haber traducido alguna obra importante. Ello suponía otra manera de acreditación diferente a la imitación de modelos, en la que *ya no era tan importante ser como los antiguos, sino interpretarlos y divulgarlos correctamente*. Ese lugar más modesto que tiene el traductor respecto a la autoría de una obra impacta también en las formas autobiográficas, y en general de todos los géneros. Para Bruni, los géneros en los que tiene más peso la subjetividad y la ocasionalidad están por debajo de aquellos en los que tiene menos impacto. La poesía, la carta, la oración fúnebre, el diálogo, la invectiva, la biografía, tienen mucho valor, pero menos que la Historia y las traducciones.

El lugar que el autor se da a sí mismo en este texto es el de testigo de los acontecimientos, y no el de protagonista exclusivo. Para ello utiliza la forma del *Commentarius*. Ese término no era muy utilizado antes de Bruni, salvo para referirse a las obras de César y Macrobio (Ramminger, 2008).³⁵¹ Bruni conoce esas obras y además los *Commentarii consulatus* de Cicerón. En una carta a Giovanni da Arezzo³⁵², el autor explica la diferencia entre *Historia* y *Commentaria*:

Hablar de sí mismo es muy grave. Sin embargo, algunas veces no es posible callar, de manera que muchos se muestran arrogantes y otros parecen locos. Ahora lo haré yo mismo, puesto que me reclamaste en cartas

351 Para el comentario escolástico, se utilizaba el término *commentum* (Magnavacca, 2014, p. 130) Sobre la historia de ese género ver Riggsby (2007), quien menciona a Marco Emilio Escauro, Quinto Lutacio Cátulo, Publio Rutilio Rufo y Lucio Cornelio Sila, como antecedentes de Cicerón y César.

352 Antiguamente se creía que el destinatario de esta carta era Giovanni Tortelli, pero ha sido identificado con Giovanni da Arezzo, quien fuera canciller de esa ciudad y luego un eximio copista que realizó trabajos por encargo de Cosme de Médici. En la carta, Bruni hace alusión a una polémica entre Giovanni y Andrea Crisoberga. Bruni le reprocha no haberlo defendido cuando este último cuestionara su conocimiento de la lengua griega (Arbizzone, 2001)

anteriores unos Comentarios. Yo sé que pude recoger los logros de todos los grandes hombres que estimé de digna memoria de sus propios libros. No está mal que aquel que más logró, más escriba. Los Comentarios se diferencian mucho de la Historia. La última es más amplia y detallada; la otra, más breve y sintética. Livio, cuando refiere las hazañas de Rómulo y de los reyes romanos Hostilio y Tarquinio, no sigue un orden año por año, sino que ofrece un resumen. También lo hace Polibio, autor excelente, cuya autoridad seguimos.³⁵³

La diferencia entre *Commentarii* e Historia se encuentra en el nivel de detalle, no en el carácter autobiográfico del primero. Sin embargo, el contexto en que se da esa reflexión parece indicar lo contrario. En efecto, Bruni le plantea a Giovanni que él mismo deberá encargarse de su propia defensa, aunque, en general, eso esté mal visto. Es evidente que el autor tiene en cuenta la conocida carta de Cicerón a Luceyo (*Fam* V, 12). Allí el Arpinate le pide a Luceyo que escriba sobre él, aunque si decide no hacerlo o aplazarlo, se verá obligado a hacerlo él mismo. En ese contexto, explica que la Historia que relata hechos año por año no entusiasma tanto como la fortuna de un solo hombre. Sin embargo, no puede quedar en manos del propio protagonista por dos problemas: la necesidad de modestia (*verecundia*), y la falta de autoridad o credibilidad. Sobre el final, Cicerón afirma que si Luceyo acepta la tarea, él concluirá sus *commentarios*. Es decir que el comentario se plantea como la fuente en primera persona, con un tono más bien modesto, para la confección de una biografía en tercera persona, que sí puede dar rienda suelta al elogio. Este género literario que luego utilizara Piccolomini en sus respectivos *Commentarii*, se ubica entre la Historia y la biografía. Se diferencia de la primera por una mayor libertad respecto al orden cronológico de los hechos. Se diferencia de la segunda en que el protagonismo del personaje pasa a un segundo plano y adquiere el estatuto de testigo.

Hay algunos elementos en común en estos textos que nos permiten llegar a conclusiones respecto de las diferencias entre la autobiografía tal como la conciben Petrarca y Bruni. Está claro que la arrogancia de Petrarca está bajo cuestión. Ya desde la carta de Vergerio pudimos ver que ese es un aspecto recurrente de las críticas. Ahora podemos ver que hay una relación entre esa crítica a la arrogancia y el problema de la vida activa y la vida contemplativa. Si Petrarca había creído que él mismo encarnaba la síntesis entre los modos de vida, Bruni le quita esa doble corona para conservar solamente la ventaja en la contemplativa. Pero además demuestra que, en la práctica, vida activa y vida contemplativa pueden ser irreconciliables. Cicerón y Aristóteles pudieron lograrlo, pero ellos vivieron en una época que lo permitía. La época moderna puede ofrecer a lo sumo ocasiones divinas como la de estudiar griego con Crisoloras. Puede otorgar el ejemplo de un gran precursor como Petrarca, pero sin olvidar que las circunstancias no son favorables, como las que existían en la Antigüedad. En ese sentido,

353 De se enim ipso omnis sermo gravissimus est. Attamen silere aliquando non licet, ita multi occursant partim arrogantes, partim desipientes. Venio nunc ad id, quod per superiores litteras de Commentariis flagitasti. Ego quae scivi, quaeque memoratu digna aestimavi, in eos libros congesi, neque vero quominus, si quis plura teneat, plura conscribat. Commentaria tamen ab historia multum differunt. Illa enim amplior ac diligentior est: haec contractiora, et minus explicata. Livius quoque in Romuli, et in Hostili, et Tarquini Regum Romanorum gestis referendis non annos prosequitur, sed rerum summam. Idem Polybius facit, et ipse quidem probatus auctor, cuius auctoritatem secuti sumus (Bruni, 2007h, p. 135)

a diferencia de Petrarca, que incorporaba a Roberto de Anjou en los *Mem*, o que se ubicaba a sí mismo dialogando con Agustín, Bruni considera que el tiempo de los grandes hombres pasó. Es necesario entonces ser constante en la decisión que se tomó y no aspirar a ascensos individuales.

3.2.10. La traducción y el *De interpretatione recta*

Se suele relacionar la obra de Bruni con el problema de la "conciencia histórica" y la "comprensión hermenéutica". Según Gadamer, solo hay conciencia de sí cuando la conciencia histórica percibe el pasado como algo extraño. Para el filósofo alemán, el romanticismo generó las condiciones para que eso se produjera, y no el humanismo del Renacimiento:

Así aparece ya caracterizada la situación especial en que se plantea el problema hermenéutico. El problema no se plantea abiertamente cuando se da una mera recepción y recuperación originaria de una determinada tradición cultural, como ocurre en el descubrimiento humanista de la antigüedad clásica, que buscaba mucho más la imitación y el seguimiento inmediato e incluso una emulación directa de los autores antiguos que la mera "comprensión" de los mismos. El problema hermenéutico solo se plantea expresamente cuando esa tradición no absorbe en sí el propio comportamiento con ella y surge la conciencia de que uno afronta la tradición como algo extraño, bien sea porque no pertenece a ella o porque le resulta problemática (Gadamer, 1998, p. 122)

Ernesto Grassi (2017, pp. 105-115), desde una tradición filosófica similar a la de Gadamer, no acuerda con esta visión y postula que en la obra de Bruni hay una concepción de las letras y la historia que apuntan al despliegue del yo, a través de la lectura y la interpretación como apertura al mundo de las diferencias.

Sea como fuere, es preciso señalar que la conciencia histórica y la comprensión hermenéutica no son invenciones de un solo autor. Bruni participó en algunos debates sobre el sentido de la historia y en algunos de ellos no tomó la posición más "moderna". En 1435 Biondo escribe su *De verbis romanae locutionis*, en el que sostiene que el latín era la lengua hablada por el pueblo en la antigua Roma. Bracciolini y Fiocchi apoyaban esa idea, mientras que Bruni, Rustici y Loschi se oponían.³⁵⁴ En la epístola VI, 10 a Biondo, Bruni expone su punto de vista. La cuestión se planteaba de la siguiente

³⁵⁴ Se sabe a través del *De politia literaria* de Angelo Decembrio que Leonello d'Este, así como varios intelectuales como Feltrino Boiardo, Niccolò Pirondoli y Angelo Decembrio compartían la posición de Bruni (Mazzocco, 1993, p. 51). La postura de Bracciolini se encuentra en la *Disceptatio Convivalis III*, de alrededor de 1450. Allí Bracciolini refuta las ideas de Bruni recurriendo a fuentes clásicas. En base a un pasaje de Varrón (*De lingua latina*, VIII, 6-7), plantea que incluso los esclavos conocían bien las declinaciones. Sobre la comprensión de las comedias, utiliza el *Comentario* de Elio Donato para sostener la idea de que el recitado era más importante que la representación.

manera: "Nuestra cuestión consiste en lo siguiente: tu crees que entre los antiguos había un solo modo de hablar para todos, y que no se dividía entre vulgar y erudita. Yo considero que era como es ahora, es decir que había una lengua vulgar y otra erudita".³⁵⁵

Bruni considera dos importantes argumentos de Biondo. En primer lugar, Biondo sostiene que los oradores romanos se dirigían a todo el pueblo. Bruni responde que eso no prueba que todos comprendieran bien los discursos, y apela a una comparación con su propia época: "Los hombres distinguidos entendían muy bien lo que decía el orador en la asamblea. En cambio, los molineros, los maestros de los gladiadores y el resto de la muchedumbre entendían las palabras del orador como hoy entienden la misa".³⁵⁶

En segundo lugar, Biondo planteaba que los espectadores de las comedias comprendían las palabras de las obras de Plauto y Terencio. A esto Bruni responde que solo comprendían los gestos y la acción que se desarrollaba en escena. Bruni no concibe que las mujeres y las nodrizas pudieran comprender algo que incluso a los doctos les resultaba difícil.³⁵⁷

En los dos argumentos Bruni recurre a la comparación con su propia época, dejando de lado la posibilidad del encuentro con una realidad histórica diferente. Por supuesto, esa lectura deja ver nuevamente cierto rechazo por la cultura vulgar, que ya hemos podido observar en sus críticas a Boccaccio. Sin embargo, Angelo Mazzocco (1993) plantea que la postura de Bruni en esta polémica solo se explica por su sentimiento patriótico. Según el autor, Bruni sigue a Dante en su teoría del bilingüismo de los antiguos. Desde ese punto de vista, negar la antigüedad de las lenguas vulgares era quitarle jerarquía. Mazzocco cita algunos pasajes de las *Vidas de Dante y Petrarca* en las que el autor defiende el uso de la lengua vulgar y postula la posibilidad de que toda lengua pueda desarrollar un *parlare scientifico*. Sin embargo, la idea de que la lengua vulgar pudiera haber surgido como consecuencia de las invasiones bárbaras resultaba un problema para un humanista que pretendía el retorno a los valores clásicos.

Es por ello que debe comprenderse que el desarrollo de una perspectiva histórica colisionaba en muchos casos con ideas instaladas que cumplían una función importante. Basta recordar el ejemplo de la *Refutación de la donación de Constantino* de Lorenzo Valla, a menudo citada como el ejemplo de

355 Quæstio nostra in eo consistit, quod tu apud veteres unum eundemque fuisse sermonem omnium putas, nec alium vulgarem, alium litteratum. Ego autem ut nunc est, sic etiam tunc distinctam fuisse vulgarem linguam a litterata existimo (Bruni, 2007i, p. 62)

356 Praestantes igitur homines Oratorem latine litterateque concionantem praeclare intelligebant; pistores vero, et lanistae, et huiusmodi turba sic intelligebant Oratoris verba, ut nunc intelligunt Missarum solemniam (Bruni, 2007i, p. 63)

357 Un estudio completo de la cuestión se encuentra en Mazzocco (1993). Para Biondo, el origen de las lenguas vernáculas no se remonta a la Antigüedad, sino que tiene lugar luego de las invasiones bárbaras, y en particular fue obra de los ostrogodos. Por otro lado, Biondo considera que no es necesario conocer las reglas gramaticales de una lengua para poder hablarla fluidamente, y además postula que las lenguas vernáculas derivan del latín. Posteriormente a la polémica con Bruni, Biondo plantea en su *Italia Illustrata* (1453) que los lombardos fueron los culpables de la destrucción de la cultura latina. Mazzocco también estudia el prefacio a la tercer Década de las *Historiarum ab Inclinatione Romanorum Decades*, en el que Biondo plantea una modernización de la lengua latina utilizada para escribir historia. Mazzocco también analiza la carta de Guarino de Verona a Leonello d'Este en la que realiza una historia de la lengua latina. Aunque Guarino toma algunas ideas de Isidoro de Sevilla, su conclusión es que los antiguos romanos hablaban una sola lengua, que era tan natural para ellos como el rugido para el león. El propio Guarino pudo observar directamente en Constantinopla cómo los hombres simples hablaban un griego correcto.

aplicación del método histórico-filológico en vías a refutar una leyenda medieval.³⁵⁸ Pero también ese texto surgió a partir de determinadas circunstancias políticas que empujaron a Valla en contra del papado de Eugenio IV (Camporeale, 2014, pp. 24-27). En efecto, Mazzocco considera que la postura de Valla respecto de la lengua romana también se explica por el interés político de disputar la hegemonía cultural florentina.³⁵⁹

Además de esta polémica, Bruni desarrolla sus ideas sobre el método histórico-filológico en otros textos, sobre todo los que se relacionan con la traducción. Si la lengua latina había sufrido tantos cambios a lo largo del tiempo, entonces para comprender a un autor no alcanzaba con conocer una serie de reglas gramaticales válidas para toda época y lugar, sino que había que relacionar a ese autor con la lengua de su propia época. Ello significaba discutir una idea difundida durante la Edad Media, según la cual el latín era una lengua artificial, perpetua e incorruptible.³⁶⁰ Teniendo en cuenta esto, es preciso abordar el tratado *De interpretatione recta*, escrito por Bruni cerca de 1420 y estrechamente vinculado a su traducción de la *Ética* de Aristóteles.

Desde el comienzo del texto, Bruni plantea que un buen traductor debe conocer bien las dos lenguas con las que trabaja:

Una buena traducción es una cosa grande y difícil. En primer lugar, es preciso conocer aquella lengua que se traduce, pero ese conocimiento no debe ser ni limitado ni vulgar, sino profundo, ejercitado, cuidado, fruto de una constante lectura de los filósofos, oradores, poetas y todos los otros escritores. Aquel que no haya leído a todos estos autores, que no los haya desplegado y recorrido hasta apropiarse de ellos, no podrá entender el carácter y el significado de las palabras, sobre todo porque los mismos Aristóteles y Platón fueron, por decirlo de una manera, grandes maestros de las letras, y utilizaron un modo elegantísimo de escribir, repleto de frases de antiguos poetas, oradores e historiadores, y por eso utilizan frecuentemente figuras retóricas, que significan

358 Escrito en 1440, la *De falso credita et ementita Constantini donatione* puso en duda el documento que la Iglesia católica esgrimía para reclamar el dominio temporal sobre el imperio. Además el documento establecía la superioridad de la Santa Sede romana sobre las cuatro sedes de Antioquía, Alejandría, Constantinopla y Jerusalén. Por supuesto no fue Valla el primero en señalar el carácter espurio del documento. Ya en el siglo XIV Marsilio de Padua y Ockam lo cuestionaban. El examen de Valla incorpora argumentos de orden retórico y lingüístico, como la presencia de términos que revelaban que se trataba de interpolaciones posteriores (Biosca y Sevillano, 2011)

359 A diferencia de Guarino, Valla consideraba que la lengua latina había surgido en Roma y de allí se había extendido al resto de Italia. En su polémica con Bracciolini, Valla plantea que la lengua hablada en la Roma moderna era una versión corrupta del latín, pero no una lengua vulgar (Mazzocco, 1993, pp. 79-81)

360 Ver por ejemplo el comienzo del *De vulgari eloquentia* de Dante: “Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt. Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero huius pauci perveniunt, quia non nisi per spatium temporis et studii assiduitatem regulamur et doctrinamur in illa. Harum quoque duarum nobilior est vulgaris: tum quia prima fuit humano generi usitata; tum quia totus orbis ipsa perfruitur, licet in diversas prolationes et vocabula sit divisa; tum quia naturalis est nobis, cum illa potius artificialis existat. Et de hac nobiliori nostra est intentio pertractare (Alighieri, 2003b, <http://www.bibliotecaitaliana.it/testo/bibit000018>) [Existe también otra lengua, de formación secundaria, que los romanos llamaron gramatical. Esta lengua secundaria tienen los griegos y otros pueblos; sin embargo no todos los pueblos la tienen. Pocos son los hombres que alcanzan el dominio de esta lengua, pues solamente conseguimos el conocimiento de sus reglas y principios con largo tiempo y severo estudio. De estas dos lenguas, la vulgar es la más noble, ya por haber sido la primera que usó el género humano, ya porque la emplea todo el orbe, a pesar de sus diferencias en materia de etimología y vocabulario; ya finalmente, por sernos natural, mientras que la otra es más bien producto del arte. Nuestra intención es hablar de esta lengua más noble] (Alighieri, 1965b, p. 747. Fubini (1990, p. 11) señala que Roger Bacon, a diferencia de Dante, consideraba el latín como una lengua materna.

una cosa en sentido literal, y otra cosa según la costumbre conocida.³⁶¹

A la vez, es necesario respetar el estilo (*dicendi figura*) de cada uno de los autores. Eso es sumamente importante para Bruni ya que una de las críticas a las traducciones medievales de Aristóteles es que no respetan su estilo elegante.³⁶² Lo que nos interesa en este caso es la idea de que para traducir un texto es necesario leer bien a todos los autores que escribieron en esa lengua. Eso implica que para Bruni un texto está siempre en diálogo con su propia época de producción. Ese conocimiento permite evaluar el uso de determinadas palabras o locuciones, más allá del significado literal.³⁶³ La referencia a la costumbre anticipa uno de los debates sobre la lengua más importantes del *Quattrocento*, aquel que protagonizaron Lorenzo Valla y Poggio Bracciolini.³⁶⁴ Años más tarde, en el contexto de la polémica con Alfonso de Cartagena ya mencionada, Bruni le escribe a Francesco Pizzolpasso lo siguiente:

En ese primer punto pensamos de forma muy diferente, ya que él, según dice, cree que para traducir los libros de Aristóteles del griego al latín, no se debe tener en cuenta las palabras de Aristóteles, ni lo que diga Aristóteles, sino lo que debe decir. Yo considero esa idea verdaderamente absurda, y peligrosa la excesiva licencia que convierte al traductor en juez y árbitro. La traducción no es otra cosa que pasar de una lengua a otra. El deber del traductor no es adivinar, ni conjeturar, ni hablar según su parecer, ni desviarse por sus opiniones; sino, simplemente, llevar de una lengua extranjera a la suya sin hacer ninguna modificación, pues modificar la traducción es un crimen.³⁶⁵

361 Magna res igitur ac difficilis est interpretatio recta. Primum enim notitia habenda est illius linguae, de qua transfers, nec ea parva neque vulgaris, sed magna et trita et accurata et multa ac diuturna philosophorum et oratorum et poetarum et ceterorum scriptorum omnium lectione quesita. Nemo enim, qui hos omnes non legerit, evolverit, versarit undique atque tenuerit, vim significataque verborum intelligere potest, praesertim cum Aristoteles ipse et Plato summi, ut ita dixerim, magistri litterarum fuerint ac usi sint elegantissimo scribendi genere veterum poetarum et oratorum et historicum dictis sententiis referto, et incidant frequenter tropi figureque loquendi, que aliud ex verbis, aliud ex consuetudine preiudicata significant (Bruni, 1996k, p. 154)

362 La idea de que el estilo original de Aristóteles fue modificado por las malas traducciones medievales proviene de Petrarca, quien interpreta de esa manera el elogio de Cicerón y Quintiliano. Se supone que, en realidad, ese elogio estaba dirigido a los textos exotéricos del estagirita, es decir aquellos que publicó en su juventud y se perdieron (González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P., 2000, p. 78)

363 Aquí Bruni defiende la traducción *ad sententiam*, es decir aquella que busca parafrasear el sentido de una frase completa, frente a la traducción *ad verbum*, que traduce palabra por palabra. Este último método ya había sido criticado por Petrarca, quien en la *Var.* 25 a Boccaccio critica la traducción de Homero realizada por Leonzio Pilato, apelando a la autoridad de san Jerónimo (Berti, 2004-2005, p. 203) Respecto al conocimiento de la lengua, es probable que Bruni critique las traducciones de Salutati y Antonio Loschi, quienes habían intentado corregir y adaptar algunas traducciones de Plutarco y de Homero, pero sin conocer la lengua griega (Morrás, 2002, p. 35) Ya en la *Ep.* I, 8 a Niccolò Niccoli Bruni explicaba su método de traducción de la siguiente manera: "Primo igitur sententias omnes ita conservo, ut ne vel minimum quidem ab illis discedam. Deinde si verbum verbo sine ulla inconcinnitate, aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago; Sin autem non potest, non equidem usque adeo timidus sum, ut putem me in crimen lesa maiestatis incidere, si servata sententia paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem" (p. 17) [Primero conservo todos los significados para alejarme lo menos posible de ellos. Luego, si existe alguna discordancia o absurdo, se puede cambiar, y voluntariamente lo hago. Pero si no se puede hacer, no soy lo suficientemente tímido como para creer que cometo un crimen de lesa majestad por alejarme por poco tiempo del sentido literal para eliminar un sentido absurdo.]

364 Ver Celenza (2018), pp. 195-199).

365 In hoc igitur primo diversissimi sumus, deinde in illo, quod putat, eum qui libros Aristotelis de graeco in latinum transfert, non ad verba Aristotelis respicere debere, nec quid dicat Aristoteles, sed quid dicere debeat, in latinum transferre. Ego vero absurdissimum in hoc eius iudicium puto, ac periculosam nimium licentiam, ut de interprete fiat aliquis diffinitor, et iudex. Nam cum interpretatio nichil aliud sit, quam unius linguae in alteram expressio, officium certe interpretis est non divinare, neque coniectare, nec pro arbitrio suo dicere, nec ad opinionem aliquam suam verba deflectere; sed simpliciter, ac proinus sine ulla mutatione, ut in aliena est lingua, sic in sua referre: nam variare interpreti nefas est (Bruni, 2007), p. 196)

Para Bruni la traducción debe ser lo más fiel posible al original. Y eso incluye, por supuesto, los errores del autor. La idea de que modificar la traducción es un crimen puede ser una crítica a algunas traducciones medievales, que comprendían la traducción como parte de la *enarratio*, y por lo tanto emparentada con el comentario y la paráfrasis.³⁶⁶ En ese sentido, tal como la piensa Bruni, una buena traducción conduciría a una lectura menos dogmática de los autores. Por eso, más adelante en la misma carta, Bruni exige que no le reclamen a él, sino al propio Aristóteles. Sobre este punto, Bruni rechaza la idea de Cartagena, según la cual una traducción debe ajustarse a la verdad de las cosas, y no solamente a lo que dijo Aristóteles. Alfonso afirma esto en el primer capítulo de su tratado: "Trataremos de examinar, por tanto, si la lengua latina lo admite, si se ha escrito adecuadamente y si se ajusta a la realidad misma de las cosas, no si está en armonía con el griego"(Cartagena, 2000, p. 205) .³⁶⁷ Más adelante, en la misma carta a Pizzolpasso, Bruni retoma la cuestión, citando esta vez a Cartagena y adjudicándole la opinión de que no es tan importante lo que dijo Aristóteles como lo que concuerda con la filosofía moral (Bruni. 2007J, p. 210). De allí que Bruni insista sobre la naturaleza de la traducción como el pasaje de una a otra lengua. Lo que quiere decir con esa afirmación obvia es que la realidad de las cosas permanece completamente fuera de discusión. Estas diferencias demuestran que el debate excede la defensa de uno u otro método de traducción. Se trata de modos de leer contrapuestos. Para Cartagena, el latín elocuente de Cicerón y Séneca no puede ser utilizado para traducir a Aristóteles porque no se ajusta al rigor científico y a la *simplicitas rerum*. Para Bruni no hay ninguna lengua que se ajuste más a la realidad, por lo menos en cuanto a la traducción. A lo sumo hay correspondencias entre lenguas.

Según Garin (1986, pp. 24-27), el estudio filológico de los textos permitió un descubrimiento del hombre y su relación con la historia. Para el autor, eso tiene un vínculo muy fuerte con el compromiso con la vida activa de parte de los humanistas, ya que al tomar conciencia de la historicidad de los antiguos, se toma conciencia de la propia historicidad. En ese sentido, el buen uso de las palabras latinas, tal como se entendían en la Antigüedad, se comprendía dentro de un marco ideológico que veía en ellas el único puente con una sociedad percibida como un ideal. Como afirma en la carta a Niccoli sobre las ruinas de Rímimi: "En nuestro tiempo no hay solamente ignorancia sobre las cosas, sino también sobre todas las palabras y se confunde "ciudadanos" con "cortesianos".³⁶⁸ En ese contexto,

366 Cordo Russo (2016) destaca una gran variedad de métodos utilizados por los traductores medievales. La autora afirma que en muchos casos la traducción "podía concretizarse bajo la forma de glosas, comentarios, o traducción directa. De hecho, no es raro encontrar glosas incorporadas a las traducciones que son posteriormente copiadas como parte del texto mismo, dando lugar a una nueva tradición textual en la que texto-glosa-comentario son indivisibles el uno del otro (p. 67). En este caso, la incorporación de comentarios es importante, ya que la traducción de la *Ética* de Grosseteste estaba acompañada de un voluminoso cuerpo de antiguos comentarios bizantinos, además de un texto sobre las pasiones erróneamente atribuido a Aristóteles, así como un resumen del contenido de la *Ética*, un comentario personal de Grosseteste e innumerables glosas marginales e interlineales (McEvoy, 1998)

367 Ari ergo Latina lingua toleret proprieque scripta sit et rebus ipsis concordet, non a Graeco consonet, discutimus (Cartagena, 2000, p. 204)

368 Imperitia enim non solum rerum, sed etiam verborum omnia in hac temporum nostrorum faece confudit inter cives et comitativos" (Bruni, 2007k, p. 79)

Bruni distingue los términos *urbs* y *civitas* y afirma que solo cuando hay paz entre los ciudadanos puede hablarse de *civitas*. Mientras que los antiguos romanos distinguían entre ciudadanos y extranjeros, los modernos no valoran la unidad. Es decir que el significado del término *comitativo*, que los modernos utilizan para referirse a los habitantes de una ciudad, revela cambios ideológicos respecto del término que los antiguos utilizaban, es decir *cives*. De la misma manera se puede comprender la carta a Ciríaco de Ancona sobre los términos *rex*, *dictator* e *imperator* (Ep. VI, 9) en la que Bruni explica que para los romanos el *rex* era *suprema omnium potestas*. Si los antiguos romanos repudiaban ese término es porque rechazaban todo gobierno unipersonal. Desde su punto de vista, comprender con exactitud el lenguaje político de los antiguos ayudaba a revelar las problemáticas del presente, siempre a partir de las diferencias. En ese sentido, Bruni comparte la preocupación de Cartagena por un lenguaje preciso, pero la concepción de Bruni está orientada ideológicamente a la idealización de los antiguos y de la república como modo de gobierno. Si para Cartagena la traducción medieval de Aristóteles se ajustaba mejor a una realidad ahistórica, para Bruni el latín ciceroniano era la vía que podía conducirlo a una realidad mejor, aquella de la Roma republicana.

Por otro lado, la polémica sirvió para establecer la especificidad de la tarea del traductor. En sus cartas, Bruni desestima a Alfonso por dos motivos: su desconocimiento del griego y su dedicación al derecho. Por eso mismo insiste sobre la dificultad de una traducción, tarea que no puede ser realizada por un aficionado:

No hay ninguna materia que no absorba toda la vida de un hombre, y se ha de procurar hacerlo bien, si cada uno se atiene a la suya. Y no repruebo a los que han tocado parcialmente múltiples y diversas materias, por pequeñas que sean; pero les advierto que, porque conozcan algo la superficie, no pretendan arrogarse un criterio sobre la disciplina en su conjunto (Bruni, 2000, p. 275).³⁶⁹

Pero sin duda uno de los núcleos más interesantes de la polémica es la traducción de το ἄγαθόν como *summum bonum*. El concepto no tiene una traducción literal al latín, ya que carece de artículos. Aristóteles la utiliza para dar cuenta de la causa final de todas las cosas, el propósito por el cual existen. De esta manera, se aplica no solamente a los hombres, sino también a los objetos y otros seres vivos. En la traducción medieval de Grosseteste se utilizaba la expresión *bonum per se* para traducirla, es decir "bueno en sí mismo", en la medida en que hay otros bienes que no son buenos en sí mismos, sino que son medios para alcanzar un bien mayor. Es la traducción más correcta y la que se utiliza en nuestros días. Sin embargo, Bruni elige utilizar la expresión *summum bonum*, y la justifica apelando a diversas autoridades, desde un comentario de Eustracio hasta Boecio. Pero el *summum bonum* es el fin al que aspira solo el hombre y se identifica con la εὐδαιμονία o felicidad. Es decir que, siguiendo la lógica de Bruni, todos los objetos podrían ser felices, lo que claramente sería un error. Pero Bruni sostiene esa

369 Nulla est enim disciplina, quae non aetatem hominis totam occuparet, beneque agi existimandum est, si singuli singulas adipiscantur. Nec ego illos reprehendo, qui multa ista ac varia quantulacumque ex parte attigerint, sed illud moneo, ne cum superficiem aliquam norint, sibi de tota re iudicium arrogare pergant (Bruni, 2000, p. 274)

traducción en todas sus cartas e insiste en que *summum bonum* es equivalente a la felicidad, objetivo al que tienden todas las cosas.³⁷⁰ La interpretación más aceptada en la actualidad es que se trata de un error. Según Celenza (2018) "right at the beginning, Bruni disclosed a lack of a basic understanding of Aristotle" (p. 89) Para Hankins (2003) "Unfortunately, Bruni did not understand that Aristotle sometimes used the term *ταγαθών* merely to indicate an abstract and generic good" (p. 199) Ahora bien ¿es posible considerar por un momento que no se trata de un error sino de una tergiversación voluntaria? Stein Kokin (2016, p. 321) sugiere que en la carta sobre el estudio del hebreo que ya hemos comentado (IX, 12) Bruni menciona el bien supremo y el conocimiento de Dios como cosas separadas. En efecto la frase en cuestión dice: "No tenían conocimiento del verdadero Dios ni del supremo bien".³⁷¹ Manetti, que conocía esa carta, afirma "Ellos consideraban que el supremo bien del hombre era el conocimiento de Dios".³⁷² Pareciera que Manetti no solo pretende defender a los profetas hebreos, sino también dejar en claro que el bien supremo es el conocimiento de Dios, como si eso estuviera en duda.³⁷³ Si volviéramos a revisar la carta a Quirino, podríamos constatar que Bruni no identifica completamente la vida contemplativa con la felicidad. Por un lado dice que es una vida divina, pero por otro lado, plantea que no son felices ni todos los que siguen la vida activa ni todos los que siguen la vida contemplativa. Si el bien supremo es a lo que tienden todos los seres, y no solamente los hombres, entonces no puede ser identificado con el conocimiento de Dios. Y, en efecto, Bruni en ningún lugar de la carta identifica el *summum bonum* con la vida contemplativa.

Podemos ver entonces que la apariencia de objetividad de la traducción era utilizada como una herramienta útil para la disputa. Hemos visto que se trata de una estrategia recurrente. En la traducción de la *Política*, la inclusión del término *res publica* como el buen gobierno de muchos tenía una intencionalidad evidente. No hay motivos para pensar que el caso de *summum bonum* sea diferente. Si en aquella oportunidad se utilizaba un concepto general para un caso particular, en esta traducción se invierte la fórmula y se utiliza un término particular para un uso general. Si en aquel caso la intención era postular el modo de gobierno republicano como el único legítimo, aquí se pretende desvincular el bien supremo del conocimiento de Dios. Seguramente Aristóteles no afirmó ninguna de las dos cosas.

370 Nótese la diferencia abismal entre la afirmación "summum bonum id, ad quod omnia referuntur" (González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P, 2000, p. 324) y la afirmación de los comentarios del pseudo Peckham de 1240: "Omnia appetunt bonum" (Buffon, 2010)

371 summi boni, ac veri Dei cognitionem nequaquam habere (Bruni, 20071, p. 161)

372 summum hominis bonum Dei cognitionem arbitrarentur (citado en Stein Kokin, 2016, p. 320)

373 La idea de que el bien supremo es el conocimiento de Dios está ampliamente difundida durante la Edad Media, aunque es preciso señalar algunas polémicas. La discusión de este punto se encuentra en el centro de la condena de 1277 a los aristotélicos radicales. En efecto, una de las tesis prohibidas es: "Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae". Según Hissette (1977, p. 15-17), esta frase es una reacción al *De summo bono* de Boecio de Dacia, donde se afirma que la verdadera felicidad consiste en el conocimiento de la verdad, la práctica del bien y el deleite que los acompaña. Anthony Celano (2015, p. 134) demuestra que en el comentario *Super Ethica* de Alberto Magno se distinguen dos tipos de bienes supremos, el cívico y el contemplativo, y dos tipos de felicidades, la *civilis felicitas* y la *contemplativa felicitas*. Esa interpretación se convirtió en la lectura dominante de la *Ética* de Aristóteles. Cervera Novo (2018) discute la tesis de Celano y Wieland, según la cual los primeros comentarios de Aristóteles de los maestros de Artes de París tendían a cristianizarlo identificando a la felicidad con Dios. En primer lugar, la autora señala que eran más comunes las expresiones "Causa primera" o "sumo bien" que "Dios". Por otro lado, resalta la importancia que le otorgan a las virtudes y la distinción que realizan de dos tipos de contemplación: una de ellas como virtud intelectual, y otra puramente especulativa propia de la filosofía natural y racional.

De esta manera, así como el Agustín de Petrarca no coincidía del todo con el Agustín histórico, el Aristóteles de Bruni se aleja de la figura histórica del estagirita. Esto permitiría desestimar la idea de que la traducción de Bruni solo buscaba reemplazar la traducción medieval por motivos lingüístico-literarios. También permite refutar la idea del humanismo como retórica profesional, ya que es evidente que hay un programa de fondo. En línea con Ianziti, que considera tendenciosa la visión de Bruni sobre la historia y particularmente favorable a las figuras de Cicerón y Aristóteles; y de Mazzocco, que plantea que las ideas de Bruni sobre la lengua no responden a una perspectiva histórico-filológica, sino más bien política, podemos subrayar que también la traducción tenía una orientación ideológica.

Esto permitiría comprender mejor la polémica de Bruni con Quirino. Si la intención de Bruni era utilizar la autoridad de Aristóteles para sostener una defensa de la vida activa, Quirino señala la preferencia de Aristóteles por la vida contemplativa y sostiene, en base a la autoridad de Boecio que el propio Bruni recogiera en su carta a Cambiatore, que la vida activa es necesaria para la felicidad, o (según Bruni) que la vida activa es la única que garantiza la felicidad. En ese sentido, la traducción de *ταγαθών* por *summum bonum* está relacionada con esa intención de convertir a Aristóteles en un defensor de la vida activa.

4. Conclusiones

En la primera parte de esta tesis, realizamos un panorama general sobre Petrarca, Bruní y algunos otros autores relevantes durante la segunda mitad del siglo XIV y la primera mitad del XV. En el primer capítulo (2.1) nos detuvimos en la idea de Edad Media como construcción de los primeros humanistas. Analizamos un pasaje del discurso de coronación de Petrarca en el que se autoproclama heredero directo de Estacio y plantea que no hubo ese tipo de ceremonia por mil doscientos años. También tuvimos ocasión de analizar un pasaje de los *Mem* en el que Petrarca se ubica en el límite entre dos pueblos, como metáfora del pasado y el futuro. En ese texto tan temprano de su producción (1343-1345), el autor ya realiza un lamento por los libros perdidos y un ataque contra los ignorantes que permitieron esa pérdida. Ese ataque nos sirvió como preludio a las críticas más duras del *De ignorantia*. En ese texto se plantean muchos ejes que colaboran en la construcción de la idea de Edad Media, en particular contra la cultura universitaria aristotélica ¿Cuál es la relevancia de ese desarrollo en la presente tesis? Por un lado, ayuda a comprender por qué motivo Petrarca rechaza los conceptos de “vida activa” y “vida contemplativa”, mientras que Bruní, más cercano al aristotelismo, los utiliza. Por otro lado, nos permite comprender el cambio en la idea de Edad Media, que para Bruní es un concepto cultural, pero también político. La oscuridad que separa a la Roma republicana de Cicerón de la Florencia republicana de Bruní es una época en la que la cultura no florece porque gobiernan los tiranos. Eso permite comprender de qué manera la política y los estudios están conectados.

En el segundo capítulo (2.2) nos concentramos en la posteridad de la figura de Petrarca en el círculo de los primeros humanistas. Salutati y Niccolí se encargan de recuperar algunas de sus obras, en particular el *Africa*, y Vergerio le dedica una biografía. Pero esa no es la única continuidad del legado de Petrarca. Mientras que los humanistas se preocupan por la obra más clásica, los textos que más circulan son el *De remediis* y la traducción del cuento del cuento de Griselda de Boccaccio, ambos de contenido moral. En ese sentido, pudimos recoger el testimonio del fraile Giovanni Dominici, que ubicaba a Petrarca en una serie de poetas cristianos. Dominici mencionaba allí el *Bucolicum carmen*, al que el mismo Petrarca le asignaba significados alegóricos. Como la alegoría era la manera más frecuente de cristianizar contenido pagano, resulta evidente que Dominici rescate esa faceta y no otra. De esta manera se va configurando el escenario de una polémica en la que la figura de Petrarca ocupará un lugar que el Petrarca histórico quizás rechazaría.

El tercer capítulo (2.3) profundiza en esa misma cuestión, pero a través del análisis de algunos textos particulares. En primer lugar abordamos la carta de Vergerio en defensa de Cicerón. En ese texto no solo se realiza una defensa de la vida activa, sino que se postula un ideal de filosofía aplicada al bien común. Por otro lado, el texto colabora en la construcción de un Petrarca contemplativo. En segundo lugar, analizamos la polémica entre Salutati y Bracciolini, fundamental para comprender los *Diálogos a*

Pier Paolo Vergerio. A partir del análisis de esas cartas, se hace evidente que la comparación entre Petrarca por un lado, y Cicerón y Virgilio por el otro, es parte de una discusión más amplia entre una versión laica del humanismo, que reivindicaba el estudio de los clásicos, y un humanismo cristiano, que postulaba la superioridad de los modernos en el campo de la sabiduría. En el marco de esa polémica, Salutati reniega de los valores cívicos y afirma a los padres de la Iglesia por sobre todos los filósofos paganos. En Rinuccini también podemos observar esa asociación entre la defensa de Petrarca y de la teología frente a la filosofía. Gracias a la descripción de esas polémicas, evaluamos la importancia del *De studiis et litteris* de Bruni, texto en el que se reemplaza la dicotomía elocuencia/sabiduría por el novedoso binomio *scientia rerum/ peritia literarum*. Ese desplazamiento permite ubicar en un plano de igualdad a los sabios paganos con los teólogos cristianos.

En el cuarto capítulo (2.4) profundizamos en esas diferencias entre Bruni y la tradición heredada de Petrarca y Salutati. Realizamos una comparación entre las *Vite di Dante e del Petrarca*, de Bruni y la *Familiars* X, 4 de Petrarca. De ese análisis se desprenden dos diferencias importantes respecto de la teoría del *poeta theologus* y la etimología de la palabra poeta. Para Bruni, los poetas como Dante en nada se parecen a los profetas o santos inspirados por la palabra divina. Tanto Petrarca como Boccaccio habían utilizado el paralelismo, presente en Aristóteles y Agustín, según el cual la poesía y la teología compartían un núcleo común, tanto sea en el contenido o en la forma. La discusión sobre la etimología de la palabra poeta va en la misma dirección, porque lo que le interesa remarcar a Bruni es la ausencia de toda referencia a los significados alegóricos. Un poeta, entonces, no es alguien que quiere decir otra cosa de la que manifiesta, sino alguien que construye una obra. Y esto puede hacerse en cualquier lengua, porque la definición no la limita a una lengua particular.

A partir del análisis de estas cuestiones, avanzamos en la idea de autonomía de los estudios clásicos. En el siguiente capítulo (2.5) volvimos al *De studiis et litteris* para intentar diferenciar el proyecto de unidad del saber de Petrarca, de la jerarquización de los clásicos de Bruni. Petrarca buscaba encontrar un eje común que uniera a Platón con Cicerón y Agustín. Preocupado por la unidad de ese mensaje, buscó incansablemente el *Hortensius* de Cicerón, que según Agustín lo había orientado hacia el estudio de la filosofía. La carrera literaria de Bruni comienza con un texto que va en esa dirección, la traducción de la homilía de san Basilio que recomienda el estudio de los clásicos. Pero con el tiempo, Bruni va construyendo su propio programa. En el *De studiis et litteris* ya la diferencia entre clásicos y modernos es más importante que la que existe entre paganos y cristianos. De esta manera, Agustín es más cercano a Varrón, porque ambos valoraron de igual manera la *peritia literarum* y la *scientia rerum*, que a Isidoro de Sevilla, aunque este haya sido cristiano.

En el sexto capítulo (2.6) abordamos la relación entre nuestros dos autores con la obra de Platón y Aristóteles. Pudimos observar que el antiaristotelismo de Petrarca estaba relacionado con una tendencia medieval de rechazo a un saber pagano que le daba autonomía a la razón. Al mismo tiempo, el antiaristotelismo era visto como una postura antidogmática, porque cuestionaba el lugar de autoridad

reverencial que había conseguido Aristóteles como fuente única del saber. Sin duda, la postura de Petrarca mantiene esa ambigüedad. Por un lado, el discurso anticientífico arrastra prejuicios medievales, pero por otro lado, revela la crisis de un saber que no había podido trascender los muros de las universidades. Además, como ya dijimos, la importancia de Platón como el filósofo elogiado por Agustín, hacía urgente su traducción y difusión. Bruni toma ese legado y traduce varios diálogos platónicos. Pero con el tiempo se concentra en Aristóteles. Intenta conciliar dos campos que parecían mutuamente excluidos: la retórica ciceroniana y la filosofía aristotélica. Hay varias razones por las que Bruni prefiere a Aristóteles. En primer lugar, Bruni rechaza las idealizaciones de la *República*. Para él, cualquier estudio serio sobre el comportamiento humano debe partir de la historia. En segundo lugar, el orden y claridad de la exposición aristotélica coincide con el proyecto pedagógico del humanismo. Y en tercer lugar, como puede desprenderse de nuestros análisis posteriores, Aristóteles coincide mucho más que Platón con una moral laica despojada de Dios, una moral en la que serán fundamentales la reivindicación del matrimonio y el elogio de las riquezas.

El séptimo capítulo (2.7) aborda el problema de la elección del modo de vida. Para ilustrarlo recurrimos a una carta de Vergerio en la que reivindica las inclinaciones naturales frente a los mandatos paternos. En esa carta, Vergerio elogia a su padre por haber aceptado los deseos de su hijo. Esa escena de agradecimiento es muy diferente a las escenas de iniciación narradas por Petrarca y Boccaccio, en las que el padre aparece como el villano que impide que su hijo cumpla su vocación. Esa comparación nos ayudó a comprender un elemento común a la nueva generación de humanistas: la idea de la construcción social del conocimiento y la importancia de la educación por sobre el talento individual.

El octavo capítulo (2.8) trata sobre un texto fundamental para esta tesis: la carta de Salutati a Zambeccari. Este es el primer texto en el que se realiza una defensa robusta de la vida activa. Pero no es el único tema que aborda, ya que también plantea una defensa de la poesía y una crítica al amor mundano. El texto dialoga con el Petrarca del *Secretum*, ya que plantea un camino intermedio entre el loco amor por Giovanna y la vida monástica: este es la vida civil. Si Petrarca reflexionaba sobre caminos extremos que lo llevarían al cielo o al infierno, Salutati postula el deber cívico como una posible salida. Un aspecto muy interesante de la carta es que relaciona la vida activa con un tipo de devoción religiosa interna, cercana a la *devotio moderna*. Como harán luego Valla y Erasmo, Salutati defiende ese tipo de devoción al mismo tiempo que cuestiona la vida monástica. Podremos volver sobre el asunto cuando nos concentremos en Bruni, pero es posible adelantar que aunque Bruni comparta esa crítica a la vida monástica, no postula ningún tipo de vida religiosa alternativa.

En el noveno capítulo (2.9) de esta primera parte nos concentramos en tres aspectos de la defensa de la vida activa: el anticlericalismo, la defensa de las riquezas y el elogio del matrimonio. En primer lugar, es necesario separar al anticlericalismo de la irreligiosidad. En segundo lugar, y retomando trabajos como los de Remo Guidi (2004) entendemos que el anticlericalismo de los humanistas estaba dirigido especialmente a los frailes de las órdenes mendicantes, en particular a los dominicos. Pero

gracias a trabajos como el de Marco Pellegrini (2012), podemos suponer también un panorama más amplio en el que el anticlericalismo se inscribe en el marco de un ataque a la sociedad hierocrática, que busca una separación de la esfera política y cultural de la esfera religiosa, y que pretende reemplazar un tipo de cristianismo clerical y comunitario, por otro laico y subjetivo. Para ilustrar estas ideas nos detuvimos en algunas páginas anticlericales escritas por Petrarca y Bruni. El primero criticaba a los cardenales y llamaba Babilonia a la ciudad de Aviñón, donde por esos años residía la curia papal. Pero también criticaba la devoción concentrada en los milagros y las vanas disputas teológicas. Con Bruni comienza un tema que será retomado por Bracciolini: la hipocresía de los frailes. Los frailes mentirosos de Bruni parecen salidos de un cuento del *Decamerón*: inventan reliquias, seducen mujeres, simulan castidad y realizan banquetes, aunque siempre recomiendan la continencia y el pudor en los demás.

El segundo aspecto tratado en este capítulo es la defensa de las riquezas. El debate, que tiene importantes antecedentes medievales, aparece en el *De curiae commodis* de Lapo de Castiglionchio y en la carta de Bruni a Tommaso Cambiatare. A partir del análisis de esos textos, podemos deducir que el cuestionamiento a las riquezas provenía de un sector siempre cercano a las órdenes mendicantes y que los humanistas en general defendían el modo de vida de sus ricos protectores, tanto laicos como eclesiásticos.

El tercer aspecto de la defensa de la vida activa es el elogio al matrimonio. En este eje, pudimos analizar uno de los textos más importantes de la primera mitad del siglo XV, el *De re uxoria* de Francesco Barbaro. El matrimonio constituye uno de los modos de vida opuestos a la vida monástica. Para los humanistas, casarse significaba abandonar para siempre la posibilidad de tomar los votos y aspirar a un cargo eclesiástico. Petrarca y Boccaccio habían obtenido esos beneficios. En cambio, Bruni y Bracciolini lograron un estatus social elevado y unos ingresos económicos importantes gracias a sus puestos en la curia papal que pudieron desempeñar como laicos.

Como vemos, esos tres aspectos estaban estrechamente conectados, ya que un buen pasar económico permitía un buen casamiento, y eso daba lugar a una vida laica, difícil de sostener para intelectuales que no habían nacido en grandes familias nobles.

El décimo capítulo (2.10) propone una lectura alternativa de nuestro asunto, ya que recorre una serie de textos en los que se reflexiona sobre los modos de vida, pero no se apela a la distinción entre vida activa y vida contemplativa. La primera es una línea escéptica, sostenida por Alberti en el *Momo*, en la que se critican todos los modos de vida sin defender ninguno. La segunda, también presente en Alberti, pero en los libros *della Famiglia*, defiende la vida familiar, pero cuestiona la vida civil. Por ello mismo, no puede considerarse simplemente como un elogio de la vida activa. El segundo autor que consideramos en este capítulo es Pier Candido Decembrio. El diálogo *De vitae ignorantia* recurre al tópico de la comparación de vidas como el *Momo*, pero termina defendiendo el matrimonio, como una vida superior a todas las demás. Entre esas vidas, Decembrio menciona a los clérigos, con quienes es particularmente crítico. El tercer autor que consideramos en este capítulo es justamente un defensor de

la vida monástica. Se trata de Girolamo Aliotti, monje humanista, seguidor de la línea inaugurada por Ambrogio Traversari. A pesar de que el texto ubica en primer lugar a los monjes, también elogia los *studia humanitatis* y plantea que se deben respetar las inclinaciones naturales de cada uno para elegir el modo de vida adecuado.

Esta primera parte de la tesis relaciona dos ejes: el eje que discute la relación entre los saberes y el eje de los modos de vida. Ambos ejes se cruzan constantemente, ya que una vida dedicada a los estudios clásicos es una vida laica. Y en ese sentido, una de las conclusiones de esta tesis es que ese modo de vida se encuentra más cerca de la vida activa que de la vida contemplativa. Por otro lado, es notorio el carácter polémico de todo ese recorrido. En la introducción hablábamos de “zona de tensión dialógica” y es importante retomar ese concepto en este momento. Desde los tiempos de Petrarca se comienzan a jerarquizar los estudios clásicos. Todo un grupo de intelectuales apoya ese movimiento, que es lo suficientemente amplio para incluir diferentes tendencias. A comienzos del siglo XV se produce una tensión en la zona de la que se desprenden dos líneas: un humanismo cristiano y un humanismo secular. Este último concepto es mucho más amplio que el de “humanismo cívico” acuñado por Baron. Para este historiador, la aparición de esa línea del humanismo se originaba en la defensa del modo de gobierno republicano. Pero es mucho más amplio que eso. Sería difícil incluir a Decembrio o Barbaro en esta línea de “humanismo cívico”, pero es más fácil comprenderlos como parte de un amplio movimiento de “humanismo secular” ¿Cuáles serían las características principales de este movimiento? Hay dos fundamentales: la defensa de un modo de vida particular, no siempre asociado a la vida activa, pero sí apartado de la vida de los religiosos y la autonomía de ciertas disciplinas respecto de la teología, no solamente en su versión escolástica, sino de toda reflexión sobre lo divino.

La segunda parte de la tesis focaliza más en el análisis de los textos de Petrarca y Bruni. El primer capítulo (3.1.1) trata sobre la defensa de la vida activa en la obra de Petrarca. Comenzamos analizando la *Collatio Laureationis*, texto en el que el autor traza un paralelo entre la gloria del poeta y la gloria de los Césares. Señalamos además su apoyo a Cola di Rienzo, compromiso que le valió sacrificios importantes. Comentamos brevemente la *Fam XII, 2* en la que aconseja a Niccolò Acciaiuoli, y finalmente nos detuvimos en la *Fam III, 12*, texto con el que el autor pretende exhortar a un amigo a perseverar en la vida cívica. Como mencionábamos, el texto tiene muchas similitudes con la carta de Salutati que analizamos en la primera parte de esta tesis. De esta manera, en este capítulo quedó demostrado el interés de Petrarca por la política, por lo menos en su producción temprana.

En el segundo capítulo (3.1.2) realizamos una aclaración terminológica importante. En el *De otio religioso*, Petrarca rechaza los conceptos de “vida activa” y “vida contemplativa”, como hará luego Montaigne. Sostenemos que esa decisión se explica por la tendencia antiaristotélica que desarrolla el autor, sobre todo en su obra de madurez. Descartada esa rígida oposición, Petrarca intentará construir una síntesis de ambas tendencias, bajo el concepto de *otium*, término más clásico, presente en Cicerón y

Séneca.

El tercer capítulo (3.1.3) es uno de los más importantes de la tesis, porque se concentra en el texto en el que Petrarca construye esa síntesis: el *De vita solitaria*. Para exponer esa síntesis, el autor le da una estructura en espejo. Comienza y finaliza con oposiciones fuertes entre *otium* y *negotium*, y deja para el centro la propuesta de síntesis. En la primera parte se oponen dos modos de vida: el del *occupatus* y el *solitarius*. El primero se encuentra sometido por fuerzas demoníacas que no lo dejan en libertad, mientras que la vida del segundo se asemeja mucho a la de un monje. En la segunda parte, comienza a establecer modos de vida menos extremos, a través de la idea de las inclinaciones naturales. Solo allí incorpora las referencias autobiográficas. La experiencia propia no es la del *solitarius* que alcanza la santidad, sino la de un hombre humilde que buscó la soledad por amor a los libros. Esos pasajes de Petrarca sugieren, aunque muy tímidamente, las ideas de autonomía que luego desarrollará Bruni. En esta parte central, Petrarca utiliza dos conceptos importantes: *otium literatum* y *literarum negotium*. El primero lo utiliza para definir su tendencia natural a las letras. El segundo hace referencia al elogio de los grandes héroes. En el campo del *literarum negotium* se combinan ambas tendencias, porque el poeta necesita de la soledad para inspirarse, pero la temática que trata es cívica. Sobre el final, se retoma el tono religioso del principio.

El cuarto capítulo (3.1.4) trata el tema de los modos de vida en la escritura histórica y biográfica de Petrarca. A partir del análisis de los *Rerum memorandarum libri*, pudimos demostrar que el punto de vista del autor se enmarca en lo que Cherchi (2002) denomina “concordancias de la Historia”. Se trata de un enfoque de gran difusión durante la Edad Media, pero que también tuvo su continuidad en el Renacimiento. En ese esquema, los desarrollos biográficos suelen estar subordinados a la ilustración de alguna habilidad o saber particular. Es un formato enciclopédico en el que una vida pierde el contacto con su entorno histórico y establece relaciones con otras vidas, pertenecientes a otros momentos históricos. Se destaca en ese texto la presencia de Roberto de Anjou, en tres breves pasajes en los que se lo describe como un hombre relajado y amante de las letras. La presencia de este personaje, como uno de los pocos representantes modernos, es una señal de la dificultad del autor para encontrar modelos retóricos, por fuera de la épica, aplicable solo a grandes héroes del pasado, y útiles para desarrollar ciertos aspectos humanos de la personalidad, algo que será notorio en el Agustín del *Secretum*. Podríamos ahora decir que si en el *De otio* Petrarca rechaza los conceptos de vida activa y vida contemplativa como categorías rígidas, entonces debería rechazar un esquema enciclopédico en el que las vidas se clasifican por sus méritos en uno u otro tipo de vida. Y probablemente por ello mismo termina abandonando ese proyecto.

El quinto capítulo (3.1.5) aborda la relación entre Francesco y Gerardo, tal como aparece en algunos textos de Petrarca. En la égloga *Parthenias* y en la *Fam X*, 4 los hermanos aparecen representados por las figuras de Mónico y Silvio. En esa comparación, el mismo Petrarca se ubica a sí mismo como un seguidor de la gloria mundana, mientras que Gerardo/Mónico sigue una vida santa.

Las lecturas de esos textos permite una interpretación más exacta de la *Subida al Monte Ventoso*. El ascenso lento de Francesco se ubica como camino intermedio entre la gloria mundana de Filippo y la gloria divina de Gerardo.

En el siguiente texto (3.1.6) abordamos el *Secretum*. En línea con lo trabajado en los otros textos, consideramos que hay un intento de síntesis entre las posturas de Francesco y Agustín. Pudimos exponer esas ideas a través de los estudios de Dotti (2004) y Fenzi (1992). En particular, este último sostiene la hipótesis de una redacción progresiva a partir de la comparación con otros textos del autor. Como afirma Fenzi, es necesario escuchar la voz de Francesco para comprender el final del texto. Allí parecen retornar todos los proyectos mundanos, pero bajo una perspectiva nueva. Consideramos que el final del texto puede explicarse a través de una comparación con el proyecto de las *Familiares*. Esa colección de cartas fue confeccionada a lo largo de dos décadas. Muchas de las cartas que incluye son obras literarias destinadas al público en general y tienen una fecha ficticia. Algunas de esas cartas tienen una estructura similar a la I, 1, en la que el autor narra una anécdota de su juventud y luego la interpreta como metáfora de algo más elevado. Postulamos que ese texto concuerda con la conversión parcial que propone Francesco en el *Secretum*. Desde esa perspectiva, reiterada en la *Subida al Monte Ventoso*, se busca la unidad de la vida en la síntesis de dos elementos, uno mundano y otro trascendente. Petrarca construye una *ipseidad* dialógica que requiere una continua reflexión sobre el pasado. En ese sentido, rompe la linealidad entre vida activa y vida contemplativa. A pesar de ello, la construcción de la autobiografía ejemplar se enmarca en los modelos medievales que asocian a la vida con el *exemplum*.

La segunda parte trata sobre la obra de Leonardo Bruni. En el primer capítulo (3.2.1) analizamos la *Laudatio Florentine Urbis*, en torno a la cuestión de las ideas políticas. Uno de los aspectos más interesantes del texto es su perspectiva histórica. El autor niega que Florencia fuera fundada por Julio César y critica fuertemente a todos los emperadores de Roma. Muchos años más tarde, en la *Oratio in funere Iohannis Strozze*, Bruni expone con mucho más énfasis sobre la superioridad de la república respecto de la monarquía. También mencionamos que en la traducción de la *Política* de Aristóteles, Bruni reemplaza el término *politía* por *res publica*, hecho que revela que la traducción tenía para Bruni una importante carga ideológica.

En el segundo capítulo (3.2.2) nos demoramos en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, texto central en muchos aspectos. De acuerdo a lo trabajado en la primera parte de la tesis, y siguiendo una línea iniciada por David Quint (1985) y luego por Fubini (1992), consideramos que las diferencias entre la primera argumentación de Niccoli y la segunda no expresan un cambio en el punto de vista del autor, como pensaba Baron, sino una respuesta irónica a las ideas de Salutati. Eso permite pensar en un modelo de diálogo muy diferente al *Secretum*, en el que se buscaba una síntesis entre dos posturas diferentes. Aunque es cierta la influencia de Cicerón en Bruni, también hay que mencionar a Luciano de Samósata como modelo de este tipo de diálogo de fuerte carga irónica, que tendrá larga continuidad durante el Renacimiento. Se plantea también una marcada diferencia entre el discurso privado y el

público. A diferencia del discurso privado que plantea el *Secretum*, el discurso público que muestra Bruni da lugar al cambio y la contradicción. Se valora mucho más la capacidad de adaptación al interlocutor que la coherencia interna. Para algunos planteos esa es la diferencia entre la filosofía y la retórica. Ese cambio es importante porque anuncia un uso de la palabra orientada a la vida activa, que como veremos, permitirá una valoración distinta de las lenguas vernáculas.

En el tercer capítulo (3.2.3) analizamos algunas menciones específicas de nuestro asunto principal. En la biografía de Cicerón, Bruni plantea una unión armónica de los estudios con la vida activa y aprovecha para criticar a los filósofos que dedican toda su vida al estudio, como hará luego en las *Vite*. El otro pasaje que consideramos en este capítulo pertenece al *De militia*. En ese texto se valora la presentación de diferentes *personae* por cada individuo que vive en una sociedad. Ese punto de vista permite pensar los deberes cívicos como una faceta que todos los hombres aplican y que se encuentra apartada de la profesión o modo de vida elegido. A partir de lo trabajado, podemos conectar las ideas políticas de Bruni con sus ideas sobre la vida individual. Si el individuo necesita mostrar diferentes facetas de sí mismo, solo puede hacerlo en una ciudad libre. Es decir, el equilibrio entre vida activa y vida contemplativa tiene un sustento político, ya que no es posible para el ciudadano de una república dedicarse solamente a su actividad privada.

En el cuarto capítulo (3.2.4) trabajamos el *Isagogicon moralis discipline*, una introducción a la filosofía moral en forma de diálogo que Bruni escribió como medio de divulgación de la *Ética* de Aristóteles. En ese texto, Bruni afirma que la vida contemplativa es más rara y pertenece a un plano divino, como reiterará en la carta a Quirino. Es interesante que allí Bruni afirma que tanto en la vida privada como en la pública practicamos la prudencia y las virtudes relacionadas con la vida activa. Como desarrollará más adelante, todo lo que hacemos en tanto humanos pertenece a la vida activa.

En el quinto capítulo (3.2.5) retomamos el tema de las riquezas trabajado ya en la primera parte. En este caso nos detuvimos en la carta de Bruni a Tommaso Cambiatore. Allí, Bruni rechaza la tesis estoica según la cual la virtud es condición suficiente para la felicidad. En su reemplazo, utiliza la definición de felicidad de Boecio (sin citarlo) según la cual la felicidad es la reunión de todos los bienes. Las riquezas, como bienes externos, son por lo tanto necesarias para la felicidad.

En el sexto capítulo (3.2.6) analizamos la polémica entre Bruni y Quirino. Según lo que podemos deducir de la carta de Bruni, Quirino sostenía que solo se alcanzaba la felicidad a través de la vida activa. Bruni rechaza esa tesis y vuelve a utilizar la definición de Boecio (esta vez citándolo). La vida activa es la vida propiamente humana, mientras que la vida contemplativa es una vida divina que se encuentra separada. Quirino utiliza a Boecio para refutar a Aristóteles. Si Aristóteles había postulado que la felicidad estaba en la vida contemplativa, la definición de Boecio planteaba lo contrario, según Quirino. Por eso Bruni defiende a Aristóteles y sostiene que aunque pensara que la vida contemplativa era superior, no rechazaba la vida activa y la consideraba necesaria para la felicidad. Bruni pretende defender la idea de que tanto la vida activa como la contemplativa conducen a la felicidad y al mismo

tiempo atribuir esa opinión a Aristóteles, cuestión que, como hemos visto en la introducción de esta tesis, resulta problemática o por lo menos discutible.

En el siguiente capítulo (3.2.7) abordamos el problema de la biografía a partir de una lectura de las dos biografías latinas de Bruni, la de Cicerón y la de Aristóteles. La biografía de Cicerón colaboró en la recuperación de la faceta política del personaje, no tan conocida durante la Edad Media. El texto se encuentra en línea con la respuesta de Vergerio a Petrarca que comentamos en la primera parte de esta tesis. Por otro lado, Bruni cuestiona a Plutarco por escribir una versión parcial e incompleta de la vida de Cicerón. Por ello, decide escribir una nueva vida que busca describir al personaje completo, desde su vida privada a su carrera política y sus obras literarias. Según Ianziti, recoge ese modelo de Suetonio, que resulta una perspectiva más objetiva y menos moralista. La vida de Aristóteles utiliza el mismo modelo pero tiene algunas diferencias. Las circunstancias de escritura de esos textos son diferentes. El primero es un texto de juventud, en el que el autor desarrolla libremente sus ideas. El segundo está condicionado por ciertas circunstancias políticas que lo emparentan con la traducción de las *Vidas de los ilustres filósofos* de Diógenes Laercio. Por eso, Bruni es menos objetivo en este caso. Niega el suicidio de Aristóteles sin demasiado fundamento y omite algunos hechos que le parecen irrelevantes.

El capítulo ocho (3.2.8) trata sobre uno de los textos centrales de esta tesis: las *Vite di Dante e del Petrarca*. Ya desde la lengua se trata de un texto novedoso, porque la prosa vulgar era completamente ajena a la escritura de los humanistas. En primer lugar, así como rechazara al Cicerón de Plutarco, en este caso rechaza al Dante de Boccaccio. Para Bruni, Boccaccio escribió la biografía de Dante como si fuera una de sus historias de ficción y no mencionó su participación en la batalla de Campaldino y su posterior vida política en la ciudad, fundamental para comprender los motivos de su exilio. Bruni construye la figura de Dante como la de un héroe cívico que brilló en la vida activa, mientras reserva para Petrarca el mérito de la vida contemplativa. Además de algunas cuestiones que ya analizamos, como la discusión de la teoría del *poeta teologus* y la etimología del término *poeta*, Bruni se demora en explicar que Petrarca fue el primero en estudiar en profundidad la lengua latina, desde la época de Cicerón. El texto plantea una revisión de las críticas expuestas en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, pero a la vez deja en claro que ni Petrarca ni Dante pueden compararse con los antiguos. Como en muchos textos, se plantea un equilibrio entre vida activa y vida contemplativa, pero es evidente que el orden ubica a Dante en el primer lugar, a Petrarca en el segundo y a Boccaccio en el tercero ¿Por qué prefiere a Dante si fue Petrarca el padre del humanismo? En parte por la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa. Bruni destaca el hecho de que Dante pudo escribir una gran obra en circunstancias adversas, y no en la comodidad del *otium*. Después de la carta de Salutati, analizada en la primera parte, este es el texto más claro a favor de la vida activa.

El siguiente capítulo (3.2.9) trata sobre las referencias autobiográficas de Bruni. En la carta a Antonio Casini afirma que el ocio es superior a las ocupaciones y protesta por encontrarse enredado en ocupaciones molestas. Pero sin duda el texto más importante son los *Commentaria* en los que Bruni

intercala información autobiográfica con los sucesos históricos más importantes de la primera mitad del siglo XV. La anécdota de juventud en la que narra su encierro en el castillo de Quarata y su encuentro con el retrato de Petrarca es altamente significativa. Revela claramente las contradicciones mencionadas en el capítulo anterior. El ardor por las letras en franca oposición con las circunstancias que lo rodean retorna en la siguiente anécdota en la que menciona las dudas que se le presentaron a la hora de decidir entre continuar su carrera de derecho o volcarse al estudio del griego. Lejos de las anécdotas de iniciación de Agustín y Petrarca, altamente idealizadas, Bruni plantea un escenario realista, cercano a las circunstancias históricas específicas que lo rodean. El género del comentario coincide con esa intención de combinar de manera equilibrada la vida individual con el desarrollo de la Historia.

En el último capítulo (3.2.10) retomamos un eje que atraviesa todo el texto: el tema de la traducción. Nos parece importante detenernos en esos debates porque como traductor de Aristóteles, Bruni se adjudicó el lugar de privilegiado intérprete. Sin embargo, entendemos que Bruni pretendía construir un Aristóteles defensor de la vida activa. Así lo evidencia su traducción del *Económico* y de la *Política*. Y en ese sentido, la traducción se convierte en un medio de construcción de sentido y no solamente en un trabajo técnico de trasposición objetiva. Así como la traducción de san Basilio demostraba que los padres de la Iglesia apoyaban el estudio de los clásicos, Bruni busca apoyarse en Aristóteles para defender la vida activa. El problema es que claramente Aristóteles identifica la εὐδαιμονία con el supremo bien y este con la vida contemplativa. La traducción de Bruni tiende a borrar la diferencia entre el bien en sí y el supremo bien y por lo tanto deja abierta la posibilidad para que se pueda alcanzar la felicidad a través de la vida activa.

En la introducción de esta tesis se planteó que la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa podía ser analizada desde dos enfoques. En primer lugar, era necesario comprender la oposición activo-contemplativo y su alcance. En segundo lugar, debíamos reflexionar sobre el concepto de vida y de modo de vida.

Desde el primer enfoque, pudimos recorrer algunos textos clásicos sobre el tema. Nos detuvimos en la jerarquización medieval que ubicaba a la vida contemplativa por sobre la vida activa y analizamos distintos significados de lo contemplativo, desde las prácticas monásticas de lectura y escritura, hasta la oración y la visión de Dios. Ese recorrido nos permitió comprender cierta ambigüedad de los conceptos, que no en todos los casos se referían a la mismas cosas. Esa misma ambigüedad permite comprender por qué Petrarca rechaza los conceptos al afirmar que ni la vida activa, ni la vida contemplativa están relacionadas con Dios, cuando toda la tradición medieval, desde Agustín y Gregorio Magno, aseguraban que la vida contemplativa era una vida divina. Para Petrarca, como será luego para Montaigne, esas categorías aristotélicas son insuficientes y demasiado rígidas.

Teniendo en cuenta esa complejidad, abordamos la comparación entre nuestros dos autores. Como hemos visto, no es correcto afirmar que Bruni privilegiara la vida activa sobre la vida contemplativa en toda su obra. La complejidad de cada uno de los textos requiere un análisis más

profundo. El hecho de que la defensa más clara de la vida activa esté en italiano y la discusión filosófica que relativiza esa superioridad esté escrita en latín habla del vínculo que la cuestión tenía con aspectos sociales, lingüísticos y culturales más amplios. No es casual la centralidad de las *Vite di Dante e del Petrarca* en el análisis sobre el problema de la vida activa y la vida contemplativa. Se revela allí un problema fundamental para Bruni: la posibilidad de síntesis entre el estudio y los valores cívicos. El obstáculo que impide ese encuentro es la distancia entre la alta cultura y la baja cultura, no solamente al nivel de la lengua, sino a la carga ideológica que cada una trae. En ese sentido, hemos podido observar las fuertes críticas de Bruni a Boccaccio, centrales para comprender cómo la divulgación de las virtudes morales encontraban una oposición en la cultura vulgar, sobre todo en aquellos puntos que Bruni señala: la pasión amorosa y los desórdenes en el espíritu que esta conlleva. En la misma línea se puede comprender el elogio al *vir fortis* de la *Oratio funeris a Nanni Strozzi*. Allí se describía la valentía de un soldado como parte de las virtudes cívicas, y no como un furor proveniente de las pasiones. El rechazo de esa cultura implicaba un problema importante porque la intención de Bruni no era solamente discutir cuestiones filosóficas con un selecto grupo de sabios, sino llegar a un público más amplio, como lo prueba el *De studiis et litteris*, dedicado a una mujer, y el *Isagogicon*, pensado como introducción a la filosofía aristotélica. Todos los textos que escribió Bruni, excepto la *Historia de Florencia*, son breves y tienen como objetivo la divulgación. Por eso mismo, pareciera que la defensa de la vida activa podría haber encontrado un vehículo adecuado en la lengua vulgar. Y en efecto, uno de los textos de la época que elogia la vida cívica es el *Della vita civile* de Mateo Palmieri.³⁷⁴ Pero el proyecto del humanismo estaba orientado a la restitución del mundo clásico y de las lenguas clásicas. Hemos podido observar cómo ese proyecto tenía para Bruni un objetivo ético muy claro, unido a la comprensión de un vocabulario político que hiciera evidentes las deficiencias del mundo moderno respecto de los modelos de ciudadanía de la Antigüedad. En síntesis, se podría afirmar que, en diálogo con la cultura vulgar, Bruni participa de una defensa de la vida activa, mientras que en diálogo con la filosofía aristotélica, reconoce que la vida contemplativa es superior.

Sin embargo, como en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, hay una tesis que triunfa. La idea de que no se consigue la felicidad ni a través de la vida activa, ni a través de la vida contemplativa es un concepto novedoso que viene a desestimar el esquema de pasos. No hay progreso necesario de una vida hacia la otra, sino que se pone el acento en la constancia, sea cual sea la elección. Por otro lado, la insistencia sobre el trabajo que implica la vida intelectual la aleja de concepciones místicas que vinculan al conocimiento con lo divino y la acerca al mundo de la vida activa. Es decir que para Bruni, la actividad del intelectual precisa del *otium*, pero no se encuentra apartada de otras actividades mundanas. Pero también hemos visto que Bruni incorpora algunas modificaciones al planteo aristotélico. Por un lado, el uso reiterado de la definición de felicidad de Boecio conduce a una apreciación pareja de la vida

³⁷⁴ Escrito en 1429, el tratado es un diálogo conducido por Agnolo Pandolfini en el que se evalúan las características del perfecto ciudadano.

activa y la vida contemplativa. Por otro lado, la idea de que el *summum bonum* podría no identificarse con el conocimiento de Dios concuerda claramente con el planteo de que es posible alcanzar la felicidad a través de la vida activa. En ese sentido, el desacuerdo con Quirino estaría en que este proponía que todos los seguidores de la vida activa eran felices.

El concepto de "humanismo cívico" que Hans Baron acuñó a mediados del siglo XX fue útil para resaltar la importancia de la obra de Bruni, pero resulta insuficiente para comprender las continuidades y rupturas con el humanismo del *Trecento*. Muchas de las tendencias hacia la vida activa ya se encontraban presentes en Petrarca, sobre todo en la obra previa al *Secretum*. Incluso en una obra como *La vita solitaria*, Petrarca les da espacio a los grandes hombres políticos de la Antigüedad. También hemos podido observar que en la comparación con su hermano Gerardo él mismo se veía como un seguidor de la vida activa. También analizamos cómo su concepción del *otium litteratum* y del *litterarum negotium* se apartaban de cualquier concepción mística. Reforzamos estas ideas al comprender que la carta de rechazo a la actividad política de Cicerón debía ser leída conjuntamente con el elogio a su elocuencia de la otra carta. Comprendimos que parte del rechazo a los antiguos estaba relacionado con una estrategia discursiva que pretendía otorgar a los paganos la elocuencia para reservar la sabiduría a los cristianos. En ese sentido, debemos comprender a Petrarca y a Bruni como parte de un mismo movimiento, que se inicia a fines del siglo XIII y principios del XIV, liderado por notarios, abogados y jueces laicos que, recurriendo a los textos clásicos de Cicerón, promovían la defensa de la vida activa.

Sin embargo, es innegable que en muchos textos Petrarca privilegia el *otium* sobre el *negotium*. Pero Bruni también lo hace, por ejemplo en la carta a Antonio Cassini, al mismo tiempo que rechaza la idea de que la vida activa conduzca necesariamente a la felicidad. El punto de vista de Baron resalta las discontinuidades y desestima las continuidades. Por ejemplo, según Baron, la revalorización de la vida activa se vio acompañada por una apreciación de las pasiones humanas (Baron, 1993a, p. 125). Desde allí lee la defensa de la *fortitudo* que realiza Bruni en el *Isagogicon*, así como la reivindicación de la ira que hace Bracciolini en la oración fúnebre de Bruni. Por supuesto que son elementos a tener en cuenta, pero forman parte de un panorama más amplio en el que las pasiones humanas son en general rechazadas. Tanto la postura antiboccacciana, como las ideas sobre la superioridad del intelecto sobre la voluntad, como la recuperación de las virtudes como términos medios son indicios de una perspectiva que ve en las virtudes una herramienta para el autocontrol y contención de las pasiones.

Por todo ello, se podría afirmar que tanto para Petrarca como para Bruni es importante el equilibrio entre vida activa y vida contemplativa, pero es un equilibrio de diferente naturaleza. Para Petrarca es un equilibrio individual. Sus reflexiones sobre la *intestina discordia* en el *Secretum* revelan una preocupación sobre las diferentes tendencias internas que lo someten. Esa dispersión no se evalúa como virtuosa convivencia, sino como una lucha que demora la decisión final. El final del *Secretum* no ofrece un cierre, sino que, como la *Subida al monte ventoso*, plantea un retorno hacia la dimensión humana. En ese sentido, vivir entre la vida activa y la vida contemplativa es motivo de angustia. Lo

mismo sucede respecto a la relación entre paganismo y cristianismo y entre el futuro y el pasado. El problemático intento de síntesis entre los clásicos y el cristianismo se revela en el fracaso del *Africa*. Como hemos podido observar en el célebre pasaje de los *Mem*, Petrarca se sentía en el límite entre dos épocas. Por eso habla con los grandes hombres del pasado y con la posteridad, pero no con el presente corrupto. Petrarca sufre por no lograr ese equilibrio individual que se entiende como *figura* de la armonía del mundo. Hemos podido observar cómo el proyecto de las *Familiares* sigue un esquema alegórico que reproduce la exégesis bíblica, según el cual la historia individual es interpretada como prefiguración de un elemento trascendente. En ese sentido, Petrarca sigue los esquemas ascensionales del neoplatonismo medieval, en los que la vida activa siempre ocupa un lugar más bajo que la vida contemplativa. Cuando Petrarca pretende hacer una defensa de la vida activa, lo hace integrándola a esos esquemas. En ese sentido, la función del diálogo está destinada a componer esa síntesis.

Para Bruni, el equilibrio no es individual, sino social. El *De militia* demuestra con claridad que el individuo colabora con la sociedad mostrando diferentes *personae* en cada oportunidad, como hace Niccoli en los *Diálogos*. La respuesta de Cicerón a Petrarca que escribió Vergerio resaltaba que el cambio de opinión del político acompañaba a un cambio en las circunstancias. En ese sentido, vivir en el presente es vivir en continuo cambio. En Petrarca no hay cambio, sino conversión, es decir un cambio irreversible orientado a una dirección única.

Según Bruni, Dante y Cicerón fueron ejemplos de que era posible combinar diferentes tendencias. Esta concepción del sujeto encuentra su manifestación política en la defensa de las ideas republicanas, ya que en una ciudad libre, todos deben participar del gobierno, independientemente del alcance de esa universalidad. Tanto el comerciante como el soldado, para mencionar dos ocupaciones que Bruni reivindica, deben encontrar un lenguaje común para conducir el estado. Ese lenguaje es el latín ciceroniano, pero funda su base filosófica en Aristóteles. La preferencia por Aristóteles sobre Platón está vinculada con esa concepción del sujeto, ya que propone una *mediocritas* accesible a todos. De allí que el diálogo no sea necesariamente la búsqueda de una síntesis. En el marco social del diálogo hay hombres que cambian de opinión, otros que no dicen lo que piensan, otros que eligen manifestarse a través de la ironía. Los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* nos muestran que en el marco del debate público no hay síntesis absoluta, sino acuerdos mínimos.

En ese marco, se destaca la retórica por sobre la filosofía. Como afirma Seigel (1968, p. 107), Bruni identifica las críticas que Cicerón realiza a los filósofos en el *De oratore* con las críticas a los filósofos escolásticos de su propia época. Son críticas similares a las de Petrarca, que veía en el aristotelismo un cúmulo de conocimiento inútil. Pero Bruni no rechaza ese conocimiento, sino que, como Cicerón, pretende adaptarlo. El orador sabio, según Cicerón, debe ocuparse de recoger y divulgar todo conocimiento que resulte útil para la sociedad, sin por ello dedicarse por completo al estudio de esos temas (*De oratore*, III, XXXI, 122). Bruni comparte esa concepción social del conocimiento. El orador puede no ser un especialista en ningún tema, pero es sumamente necesario para tomar

decisiones beneficiosas para una comunidad. En ese sentido, también la historia se ubica por sobre la filosofía. Como se afirma en el *De militia*, son mucho más útiles las enseñanzas de Rómulo que las de Platón. Por todo lo dicho, es notorio que Bruni reivindica dos disciplinas, como la historia y la retórica, más cercanas a la vida activa que a la vida contemplativa.

Desde el otro enfoque, nos detuvimos en la concepción de *vida*. Para Bruni, un modo de vida que no admite la variedad y el cambio es nocivo para quien lo elige y para la sociedad en la que vive. Esto cambia muchos aspectos de la relación entre el sabio y la sociedad, ya que permite alejarse del modelo hagiográfico que pretendía alcanzar Petrarca. La "autobiografía ejemplar" que había utilizado Petrarca para promover los estudios clásicos en sintonía con la doctrina cristiana iba acompañada de la idea de que el sabio debía alcanzar cierto grado de perfección, para funcionar como ejemplo. Bruni no se concibe a sí mismo como un ejemplo, ya que forma parte del grupo de sabios que, como Dante, lograron avanzar a través del esfuerzo, y no del grupo de Francisco de Asís, que alcanzaron un saber gracias a la inspiración divina. Al mismo tiempo, los *Commentaria* muestran un equilibrio distinto entre lo autobiográfico y la Historia. La generación de Bruni ya no cree, como Petrarca, que la principal forma de pasar a la posteridad, es decir de entrar en la Historia, sea a través de la voluntad individual. Tanto el reconocimiento a Crisoloras en los *Commentaria*, como la explicación sobre la época de oro de las letras en la antigua Roma de las *Vite* establecen un ideal de formación que depende de la relevancia que la sociedad le da a las letras. Así como Vergerio agradecía a su padre por no obligarlo a casarse, Bruni agradece a sus contemporáneos, y no solamente a los autores del pasado.

Petrarca consideraba que la lectura era la base de la formación. El rechazo por su propia época, que condujo a la idea de Edad Media, lo llevó a imaginar un diálogo directo con los antiguos. Las colecciones de biografías se encontraban en sintonía con la idea de que cada vida está en relación con otra sin la mediación de su entorno histórico. En nuestro análisis de los *Mem*, pudimos observar las dificultades de Petrarca para incorporar a un personaje moderno como Roberto de Anjou, que no deja de ser un intruso en un libro sobre personajes de la Antigüedad. Algo similar puede decirse del *Secretum*. Hemos mencionado que el diálogo entre Francesco y Agustín es muy diferente al que entabla Dante con Virgilio en la *Divina Comedia*, porque en aquel se muestra un trato más familiar y fluido. Sin embargo, para los humanistas del *Quattrocento* ambas son formas de anacronismo.

Los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio* dan otra solución a ese problema. A la vez que reiteran las mismas críticas de Petrarca a los modernos dialécticos, y por ello mismo comparten el rechazo de Petrarca por una época decadente, no proponen la lectura individual como salida, porque ponen en escena a varios intelectuales contemporáneos intercambiando puntos de vista. Gracias a ello, Bruni entiende que solo se puede comprender el sentido de una vida cuando se la relaciona con su propio entorno. Es natural entonces que rechace las colecciones de vidas. No porque quiera darle a la biografía un estatuto diferente, ni porque pretenda alcanzar una objetividad científica. Sino porque comprende de otra manera la relación entre el hombre y la historia. No es posible entender una vida sin el contexto

que la rodea. Tampoco es posible entender un texto sin el contexto literario que lo rodea, como se afirma en *De interpretatione recta*. El contextualismo se erige como un obstáculo para las colecciones y las "concordancias de la historia". En ese sentido, las críticas de Bruní al *Trattatello in laude di Dante* de Boccaccio son muy importantes. Allí Bruní descarta un tipo de biografía que tiende al contenido convencional y reivindica la historicidad de una vida. Cada vida es una singularidad, debate que ya aparecía en el *Secretum*, cuando Agustín acusa a Francesco de pretender singularizarse a través del amor por Laura. Volvemos al problema del sujeto, a las tesis de Burckhardt, a las críticas de quienes niegan la emergencia del sujeto como Martín (2007), y a quienes la defienden, como Pellegrini (2012). No podemos sacar conclusiones sobre una cuestión tan amplia, pero sí evaluar el cambio que se produce en la época de Bruní respecto de la escritura de la biografía. En el capítulo sobre el tema de las riquezas (2.9) mencionábamos el texto de Lapo de Castiglionchio en el que justifica el uso de las riquezas apelando al paso del tiempo entre la época de Cristo y la actualidad. Allí Lapo entendía la vida de Cristo en relación a su propia época:

No está bien, por lo tanto, examinar los tiempos presentes sobre la base de los anteriores. Esos tiempos requerían una moral; estos, otra. Realmente, en ese tiempo Cristo tuvo que poner los cimientos de una nueva religión, allí donde abundaban las riquezas. Tenía que hacerlo de tal manera que no quedara nadie que admirara la abundancia de la riqueza o se cansara en su exceso. En consecuencia, tuvo que embarcarse en una forma de vida que era contraria a la anterior y muy diferente. Y especialmente porque los otros profetas, que también estaban llenos de Dios—con la excepción de unos pocos, por supuesto—habían evitado a la humanidad y habían venido para admirar un estilo de vida pobre y sórdido, el mismo Cristo, el más grande de los profetas, tuvo que mantener lo que los demás habían establecido. De lo contrario, en lugar de inspirar a los hombres a la religión como había pretendido hacer, él los hubiera asustado.³⁷⁵

De esta manera, el modo de vida elegido por Cristo se sostenía en la imitación a los otros profetas de su época y la necesidad de convencer a los hombres de no abusar de las riquezas. Como hemos visto, Heller habla de "la transformación de las figuras del mito en personajes históricos" (Heller, 1994, p. 62). Al elegir la pobreza, Cristo seguía una costumbre de su época. Así, su vida, que había sido apartada de la historia para convertirla en un paradigma, se singulariza. Algo similar puede decirse de la carta de respuesta de Vergerio a Petrarca en nombre de Cicerón y la biografía de Bruní. Recordemos que allí Bruní señalaba que no era su objetivo escribir una defensa del personaje, sino describir su vida y sus costumbres.

375 Noli igitur haec tempora ad illorum temporum rationem exquirere. Alios enim illa mores, alios haec desiderant. Tunc enim Christo ibi fundamenta novae religionis iacienda erant, ubi tot exuberabant divitiae, ut nemo esset qui earum copiam admiraretur, nemo quin satietate defessus foret. Proinde contraria illi longeque diversa vitae ratio ineunda fuit. Praeterea, cum alii vates ac Deo pleni praeter admodum paucos res humanas contempsissent et inopem vitam et sordidam adamassent, ipse quoque, vatum reliquorum maximus, reliquorum institutum retinere debuit. Aliter non movisset homines ad religionem, ut sibi proposuerat, verum etiam deterruisset (Castiglionchio, 1999, p. 208)

En definitiva, con Bruni comienza a romperse la relación entre *vita* y *exemplum*. Es lo que intenta con Cicerón y con Dante, aunque con Aristóteles recurra a un modelo más encomiástico. Esa ruptura produce una crisis de lo que MacIntyre y Ricoeur llaman “unidad narrativa de la vida”. Y en este punto ambos enfoques se cruzan, ya que uno de los ejes que permitía comprender esa unidad era el esquema de ascenso de la vida activa a la vida contemplativa. En palabras de MacIntyre, en la Modernidad desaparece la concepción teleológica de la vida humana. Algo de ello podemos observar tanto en Petrarca como en Bruni. La discusión entre Francesco y Agustín muestra un disenso entre una postura teleológica, como la del santo padre, y una perspectiva que tiende a ver lo humano como un fin en sí mismo. Como hemos visto, ese debate no tiene resolución, aunque el propio Petrarca fue consciente de un camino que debía recorrer. Pocock (1975) hace referencia a este problema cuando plantea que una verdadera defensa de la vida activa solo se hace posible cuando cae el marco teológico que sustentaba el pensamiento político medieval. Según este autor, la perspectiva histórica de Bruni incorpora un modo relativista de pensar el pasado, y, al afirmar la república, rompe con la continuidad atemporal del universo jerárquico. Desde nuestro punto de vista, al comprender que la historia no es teleológica, se comprende que tampoco la vida del hombre lo es. Para Pocock, eso explica el reemplazo de la filosofía, orientada a la contemplación de verdades universales, por la retórica, preocupada por persuadir a los hombres y llevarlos a la acción. El problema de la retórica es que es inestable. Pero esa inestabilidad es inherente a la vida social. MacIntyre lo explica a través de la dialéctica entre lo predecible y lo impredecible. Pretendemos ser predecibles para que los demás cuenten con nosotros, pero a la vez debemos mostrarnos impredecibles como forma de autoprotección frente a una sociedad competitiva. Es la postura camaleónica que asume Niccoli en los *Diálogos*. Puede ser acusado de insincero o adulador, pero es la única forma en la que el hombre reconoce que su vida se encuentra condicionada por y condiciona a los demás.

Por último, habría que considerar si esta concepción del sujeto está de alguna manera vinculada a una perspectiva secularizada, en línea con lo que afirma Pocock. Hay un desinterés notorio de parte de Bruni por la religión. Si, como afirma Heller (1994, p. 72) se hizo evidente que "el hombre creaba su propia vida y su mundo propio", eso también implicaba la pérdida de un significado de la vida. Si no hay una idea de trascendencia, no hay un orden, ni una idea de conversión ¿Cómo dar sentido entonces a la propia vida? Para Petrarca ese orden era esencial. Eso le permitía ubicar la poesía vulgar en la juventud, por más que no se correspondiera con la realidad. Como ya hemos visto, el final del *Secretum* habla de un *ordenatissimus progressus*. Como afirma Heller (1994, p. 244), la vocación comienza a constituir ese eje unificador. En las grandes autobiografías del siglo XVI, como las de Cardano y Cellini, los autores no solo narran sus experiencias, sino que fundamentalmente intentan elevar sus oficios. Bruni no era un autor que se refiriera constantemente a sí mismo. De hecho, la idea de superioridad de los antiguos sobre los modernos era también un intento de limitar el lugar que ocupa el individuo en la sociedad. La vanidad de Petrarca que pensaba que podía estar a la altura de los grandes autores de la

Antigüedad se desvanece rápidamente y es reemplazada por otras formas de autopercepción, que se nutren de la imitación, pero la adaptan a un nuevo contexto.

¿Dónde queda el individuo en esta perspectiva? ¿Cuáles son los méritos que Bruni se adjudica a sí mismo? Hemos podido observar que Bruni consideraba como un hecho histórico la llegada de Crisoloras y el estudio y traducción de obras griegas. La experiencia de leer a Platón en griego lo llevó a compartir ese placer con Niccoli en la carta sobre la traducción que ya mencionamos (I, 8). Para Bruni la lectura de esos textos permitía el ingreso en lo humano, como afirma en el prólogo a su traducción de la carta de san Basilio:

Hacemos esto de buen grado porque mediante la autoridad de un hombre tan grande deseamos quebrantar la cobardía y la perversidad de quienes vituperan los *studia humanitatis* y dicen que hay que evitarlos por completo. Esto suele suceder a quienes tienen un ingenio tan torpe que no pueden contemplar nada elevado ni egregio y que, no pudiendo aspirar a participar en la humanidad, creen que los demás tampoco deben hacerlo.³⁷⁶

Parece evidente que la frase *studia humanitatis* no refiere en este caso a las cinco disciplinas que propone Kristeller (1982). Como afirma Kohl (1992), solo en 1438, cuando Tommaso Parentucelli, el futuro papa Nicolás V, identificara ese término con las cinco disciplinas para organizar la biblioteca de Cosme de Médici, los *studia humanitatis* se asociarían directamente a un campo de estudios específicos. Aquí el significado es mucho más amplio. Los que discuten los *studia humanitatis* niegan lo humano, porque solo aspiran a lo divino. Si, como hemos visto, Bruni identificaba la vida activa con la vida propiamente humana, se comprende de qué manera la lectura y el estudio se complementan con la vida social. Ambas forman parte de lo humano, en contraposición con lo divino. Una vida dedicada a los *studia humanitatis* no se asocia a una vida contemplativa, en tanto preparación para lo eterno. La postura de Bruni es similar a la de Francesco en el *Secretum*, en la medida en que separa el plano humano del plano divino. El Petrarca de la coronación de 1341 y de los *Rerum memorandarum libri* estaba completamente dedicado a los clásicos y consideraba la gloria poética como el gran objetivo de la vida. Como afirma Witt (2000), en ello solo seguía la línea iniciada por Lovato dei Lovati y Albertino Mussato, quienes a través de la poesía latina y la lectura de Tito Livio habían encontrado un camino para el intelectual laico, relacionado profesionalmente con el estudio de las leyes. Pero con los años, la idea de una conversión lo condujo no a abandonar los estudios clásicos, sino a intentar una síntesis con el cristianismo, cuya expresión magistral es el *Secretum*. De allí provino también la idea de construir una autobiografía ejemplar, ya que era de suma utilidad para incorporar a los clásicos como pecado de juventud, como las *nugae* que serán luego revisadas por el filósofo ya maduro. Ese progreso personal implicaba también un

376 Atque ideo libentius id fecimus, quod auctoritate tanti viri ignaviam ac perversitatem eorum cupiebamus refringere, qui studia humanitatis vituperant, atque ab his omnino abhorrendum censent, Quod his contingit fere, qui ea tarditate ingenii sunt, ut nihil altum neque egregium valeant intueri, qui, cum ad nullam partem humanitatis aspirare ipsi possint, nec alios quidem id debere facere arbitrantur (Texto latino y traducción tomados de Grassi, 2017, p. 115).

paso de la vida activa a la vida contemplativa. Aunque Petrarca no lo utilizara en otras obras, la teoría de los grados de la virtud presente en *La vita solitaria*, plantea un ascenso desde las virtudes políticas hacia las purificadas. De la misma manera, la *Subida al Monte ventoso* indica un camino desde la lectura de Tito Livio a la lectura de Agustín, de la mirada hacia el mundo a la mirada interna. Ya en la carta de Salutati a Zambecari hay un cuestionamiento a la idea de conversión. Si Dios le ha otorgado a Pellegrino hijos, una familia, y un lugar en la comunidad, entonces debe perseverar en ese modo de vida para seguir agradando a Dios. La perspectiva histórica de Bruní elimina esa concepción de la vida como un relato ordenado y lineal, ya que en definitiva una vida está siempre sometida a los cambios y vaivenes de la historia. La constancia en el trabajo y el estudio es lo que le otorga unidad y le permite participar de lo humano, sin la necesidad de aspirar a lo divino.

5. Anexos

5.1. Anexo 1: Carta de Bruni- Ep, IX, 2 a Lauro Quirino

Texto latino tomado de Bruni, Leonardo (2007d) "Epist. IX, 2 a Lauro Quirino", en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 134-144

De propositis sibi quaestionibus differit

Permulta michi tribuis in litteris tuis, quae ego neque recipio, neque assentior conscius imbecillitatis meae. Quamquam nomen ipsum Philosophi, quod tu in me usurpas, non arrogantiam significat, sed humilitatem. Studium enim discendi importat, non autem profectum. Itaque Pythagoras Samius, cum ab aliis sapiens vocaretur, non sapientem se esse respondit, sed Philosophum, idest amatorem sapientiae. Amatores enim dicuntur, qui ardent desiderio alicuius rei adipiscendae. Si igitur me talem significare voluisti, assentiar tibi: sin ut vulgus, et consuetudo intelligit, negabo. Quaestionibus tamen a te propositis respondere constitui non quo te doceam, sed quo a te discam. Quatuor igitur controveriiis me invadis. Prima est de felicitate, quam Aristoteles, ut tu putas, in contemplatione sola posuit. Tibi autem non videtur contemplatio hanc nobis felicitatem praestare posse. Altera est de virtutibus, quas Aristoteles dicit esse mediocritates. Tu autem contraprobare anniteris. Tertia est, in qua contendis virtutes esse a natura, non ab usu. Quarto loco quaeris, an qui unam habet virtutem, omnes habeat, vel recipiant separationem. Ego igitur servans ordinem tuum, de singulis quid ipse sentiam, conabor ostendere.

Ac primo quod de felicitate dicis, non recte capere videris. Aliud est enim proprium opus hominis, aliud felicitas. Nam opus quidem proprium hominis cunctis hominibus adest, felicitas vero paucis, vel nullis. Quod si autem proprium opus hominis hoc modo ab Aristoteles investigatur: ut fabri, inquit, et sutoris aliquod est opus, sic etiam hominis aliquod opus esse debet, quid igitur id erit? Certe non vivere, nam id commune est etiam plantis: non sensus habere, nam id commune est etiam brutis. Restat igitur, ut sit proprium hominis operatio cum ratione. Hoc tu ita capis, quasi operari cum ratione sit contemplatio, ac felicitas, quod falsum est: nam secundum hanc expositionem tuam omnes essent felices. Omnis quippe homo rationem habet, et cum illa operatur, cum sit animal rationale. Si igitur a me quaeris, quod sit proprium opus hominis, respondebo operari cum ratione. Si vero quid sit felicitas, respondebo felicitatem esse operari secundum virtutem perfectam in vita perfecta. Omnis autem homo rationem habet, et cum illa operatur, virtutem tamen perfectam rarissimi possident. Non est ergo idem proprium opus hominis, ac felicitas. Illa igitur expositio tua non est recta, neque contemplativa propria est hominis

vita, sed activa. Non enim, qua homo est, contemplatur, sed qua est divinum aliquid, ac separatum. Justiciam vero, ac temperantiam, et fortitudinem, ceterasque morales virtutes exercet ut homo. Itaque illa est proprie vita hominis, quae per morales virtutes agitur. Atqui per haec, quae hucusque praemisimus, si recte inspicias, responsum est ad primum, ac validissimum argumentorum tuorum.

Contemplativa enim vita cum non sit proprie vita hominis, neque divitiis indiget, neque civili potentia, neque magnificentia, neque ceteris huiusmodi. Itaque quod inquit Boëtius, statum omnium bonorum aggregatione perfectum³⁷⁷, non de contemplativa dicere videtur, sed de activa. Civilis enim vita multis indiget, ac tunc demum beata est et felix, cum omnium bonorum aggregatione perficitur. Contemplativa autem paucis contenta est, ac externam istam bonorum aggregationem contemnit, quippe cui satis sit nichil sibi deesse ad contemplandum. Haec ad Boëtii sententiam responsa sint. Quamquam tu non recte facis, qui ex dictis Boëtii Aristotelem redarguas. Contra nempe faciendum fuit. Nam si Aristotelem contemplationem ipsam satis esse putat ad beate vivendum, constat Boëtii sententiam non procedere, qui aggregationem bonorum omnium exigit ad felicitatem. Alia ratio tua est ex defectu scientiae. Si enim contemplativus homo paucorum certitudinem habere potest, quae tandem erit ista felicitas scientiae, et cognitionis rerum sterilis? Nam quid homo scire potest, aut quarum rerum certitudinem habere? Parva quippe est hominum scientia, et parvo tempore duratura. Haec summa rationis tuae. Profecto vel tentandi me gratia ista dicis, vel non recte fundamenta capis huius disciplinae. Non enim omnes, qui contemplativam sequuntur vitam, felices dicimus, nec omnes qui activam. Sed cum quaereretur, utrum activa, et negociosa vita aptior sit ad felicitatem, vel otiosa vita in contemplatione rerum posita, docet Aristoteles multis rationibus in hac vita quieta et ociosa felicitatem magis existere, non quod activam vitam felicitate privet, sed quod hanc praeferat, et anteponat, quasi divinae vitae similiorem. Quis igitur in hac vita contemplativa felicitatem adipiscetur? Non omnis quidem, sed ille, qui sapientiam, et scientiam, et intelligentiam, ceterasque virtutes intellectivas habebit, et in his exercitatus habitum earum confecerit. Is denique est, qui secundum perfectam virtutem operabitur in contemplatione. Tu autem nescio quos ignorantes michi proponis, et dum summum ac beatum sapientia hominem indagari debes, ignarum quendam, et hebetem inducere videris. At pauci tales fuerunt inquires. Fateor: cuncta enim praecellentia rarissima sunt, sed tibi affirmo multos esse potuisse. Quicumque enim magno ingenio praediti hoc vitae genus vere, ac non simulate eligere voluerint, et assidua sedulitate cognitioni, et indagacioni rerum puro animo incumbere, tales fieri possunt, modo longitudo vitae, ac sanitas corporis, ceteraque opportuna non desint. Magni viri Augustinus, et Basilius, et alii ex nostris permulti hanc vitam sectati sunt. Ex gentilibus vero Pythagoras, et Plato, et alii etiam permulti. An tu credis post Augustinum neminem tanto ingenio natum fuisse, quanto ille fuit? Multos crede michi pares ingenio illi fuerunt, sed studium, et sedulitatem, et vigilantiam non adhibuerunt eandem. Itaque ille palmam in stadio adeptus est. Illi autem aut non cucurrerunt in stadio, aut cum incoepissent, in medio cursu fatigati destiterunt. Quaere si rari sint, qui ad summum

377 *De consol.*, III, 2

evadant, nostram incuriam, et negligentiam, et ignaviam accusemus. Recte quidem Horatius de hoc ipso inquit:

Qui studem optatam cursu contingere metam,
multa tulit, fecitque puer, fudavit, et alsit,
abstinuit Venere, et vino¹

Nos in utramque dormientes aurem summum hominis bonum adipisci credemus? Nam de scientia, quod dixisti, valde admiror. An tibi Pythagoras, et Plato pauca scivisse videntur, qui et mathematicas scientias incredibili sedulitate perferutati sunt, et coelo, terraque nichil fere incognitum reliquere? Quid Aristoteles? Qui tam numerosa librorum volumina de cunctis scientiis, ac facultatibus scripta nobis reliquit? An is tibi pauca, vel potius infinita pene aliqua scripsisse videtur? Equidem hunc virum potius nimis multa scivisse dixerim, quam parum. Quid Augustinum? An pauca scivisse dicemus, cuius tot extant volumina admirabilis doctrinae? Quid Basilius Magnus? Quid Gregorius Nazianzenus? Quid Dionysius Areopagita? Qui non contentus terrena, atque humana scrutari, etiam Coelos, eorumque Hierarchias perferutatus est? Quid Marcus Varro? Quid Sextus Nigidius? Quid Marcus Cicero noster? An hos scientia steriles fuisse audes dicere? Noli igitur quaeso ex ignorantia quorundam hominum cunctos homines inscitiae condemnare. Homo enim infinitarum pene rerum cognitionem habere potest, modo velit in his perquirendis esse occupatus. Mentem certe habet divinae mentis participem, et est quasi mortalis quidam Deus. Sed haec satis in praesentiarum. Materia enim ista librum requireret, non epistolam. Aliud est argumentum tuum, per quod probare vis, non esse summum bonum in contemplatione. Ais enim, voluntatem nobiliorem esse intellectu. Quod si ita sit, non consistit felicitas in contemplatione, quae sit per intellectum, sed in alia re, quae fiat per voluntatem. Quod autem sit nobilior voluntas ex eo probari inquis, quod communior est voluntas, cum sit etiam impossibile, et quod intellectui praecipit voluntas, et quod est posterius in ordine naturae. Certe ego ad haec vix respondere dignatus sum, ita michi videbantur absurda. An tu voluntatem, quae est irrationalis animi potentia, nobiliorem dicis esse intellectu, qui est ea pars animi, quae habet rationem, et quae communis est nobis cum Diis? Quis haec diceret? At communior est voluntas: bonum autem quanto communius, tanto divinius. Haec tua ratio nobiliorem facit vegetativam animam, quam sensitivam, et quam rationalem. Communior enim est vegetativa, cum insit etiam plantis, et animalibus cunctis. At enim rationalis homini solum. An igitur ex eo dicemus, vegetativam nobiliorem esse rationali, quia communiores? Certe non. Falsa igitur est ratio tua. At enim Aristoteles ipse inquit, bonum quanto communis est, tanto divinius. Fateor; sed hoc in se ipso verum est, non autem in comparatione aliorum. Verbi gratia: vegetativa in ipsa multo maior est, ac dignior, quia inest plantis ac animalibus, quam si inesset solummodo plantis. Ita bonum quanto communius est, tanto maius in se ipso. In comparatione vero ad aliud, dignitas, et excellentia attenditur. Rationalis enim anima longe dignior, ac nobilior est,

quam sit vegetativa, licet vegetativa sit communior. Hoc idem dicendum est de voluntate et intellectu. Partes enim animae nostrae duae sunt, una rationem habens, altera irrationalis. Ea pars quae rationem habet, intellectus vocatur, et virtutes, quae in illa fiunt, intellectivae dicuntur. Sunt autem hae virtutes sapientia, scientia, intelligentia, prudentia, et ars. Morales autem virtutes non fiunt in illa parte, quae habet rationem, sed in illa parte, quae non habet rationem, in qua ira, et concupiscentia et metus, et appetitus existit. Quomodo igitur praecipit intellectui voluntas? Cum intellectus rationem habeat, voluntas non habeat? Nam quod posterius dicis esse in ordine naturae voluntatem, longe aberras. Patet id in pueris, quibus statim ira, et voluntas, et concupiscentia existit. At ratio, et intellectus procedente aetate in illis fiunt. Haec ad primam questionem tuam dicta sint. Venio nunc ad secundam, in qua de mediocritate virtutis dubitare videris. Ais enim, Aristotelem virtutes omnes in medio posuisse. Tu autem de quibusdam contra existimas, ut de prudentia, de temperantia, de iustitia, quae quidem virtutes non videntur tibi mediocritates esse, sed potius extremitates. Antequam huic parti respondeam, illud declarare volo, Aristotelem non dicere, omnes virtutes esse circa affectus et actus, in quibus parum, et nimis vituperatur, medium autem laudatur, ut audere, timere, irasci misereri, cupere, et cetera huiusmodi. Intellectivae autem virtutes non circa affectus, sed circa verum et falsum versantur. Aristoteles igitur omnes virtutes morales mediocritates esse dicit. De intellectivis autem, si recte memini, nusquam dicit. Tu forsitan imperite facis, qui prudentiam, et temperantiam, et iustitiam simul coniungis, cum prudentia intellectiva sit virtus, temperantia, et iustitia morales existant. Quod autem mediocritas quaedam sit temperantia patet. Est enim circa corporis voluptates, quibus omnino se se dedere flagitiosum est. Rursus vero ab omnibus penitus abstinere, et omnem omnino voluptatem refugere, est quasi insensibilitas quaedam, et inhumanitas, si et vina, et epulas, et convivium, et omnem iocunditatem refugiat, qualem ego ne amicum quidem habere velim. Cum ergo haec extrema hinc inde habeat temperantia, quis negare potest eam esse mediocritatem? De iustitia quoque multo minus dubitandum est, cum sit aequitas quaedam, aequum vero sit inter plus, et minus. At enim si mediocritatem iustitiam, et temperantiam esse dicamus inquis, sequeretur ut mediocriter temperatus esset laudatior temperantissimo, et mediocriter iustus esset melior iustissimo. Haec tua ratio nichil valet. Licet enim virtus mediocritas quaedam sit inter excessum et defectum; tamen ipsius virtutis nulla est mediocritas. Ex quo fit, ut ille qui temperantiam habet, non mediocriter sit temperatus, sed omnino temperatus, nec qui iustitiam habet, mediocriter est iustus, sed omnino iustus. Denique ut temperantia mediocritas quaedam est circa voluptates, ita temperatus mediocris quidam est circa voluptates, sed non circa temperantiam. Ais praeterea omne medium componi extremis, ut in coloribus, et saporibus patet. Si ergo virtus medium foret, sequeretur, ut ex viciis esset composite, quod est absurdum. Insuper si virtus foret in medio, non esset contraria vicio, cum sint contraria illa, quae plurimum inter se distant, medium autem parum distat ab extremo. Insuper sequeretur, ut pars vicii esset virtus, ut patet in prodigalitate. Nam si illud, quod est nimium in illa auferemus, erit liberalitas, quod remanebit. Ad horum singula breviter respondebo. Neque enim talia sunt, ut multa verba mereantur. Nego esse

verum, ut omne medium extremis componatur; punctum enim quod est medium lineae, non componitur ex linea. Nec qui erat medius inter duos latrones, componebatur ex latronibus. At sapes, et colores medii extremis componuntur. Fateor per admixtionem. In virtutibus autem admixtio non est, sed separatio, et reiectio viciorum. Non componitur ergo ex viciis virtus, licet sit mediocritas inter excessum et defectum. Nec proxima est vicio virtus, sed valde distans, cum virtus secundum rationem fiat, vicium autem contra rationem, et virtus bonum, vicium malum, et illa laudabilis, illud vituperabile. Haec omnia contraria sunt, ac multum inter se distantia. Ad illud vero quod ais, si a prodigalitate auferamus superfluum, pars illa mediocris, quae remanebit, erit liberalitas et sic pars remanentis vicii erit virtus: credebam te intelligere, virtutem liberalitatis non consistere in quantitate, sed in dispositione animi per electionem, quando, et quomodo, et cuius gratia largiatur. Itaque si haec prius non erant in prodigo, nec ista quae remanet pars virtus erit. Tertia quaestio tua est de virtutibus, de quibus dubitare videris, utrum a natura sint, vel ab usu. In quo illud simpliciter respondeo, virtutem omnem esse habitum, habitus autem omnis per exercitationem virtutes existere. Est tamen nobis quaedam naturalis dispositio ad virtutes: videmus enim manifeste nasci alios ad alias virtutes aptiores. Nempe alii natura intrepidi adversus pericula existunt, alii meticulosi, quidam mites natura, et verecundi, quidam effrenes natura et impudentes, alii cupidi natura, et rapaces, alii liberales, et abstinentes. Huiusmodi ergo dispositiones hominibus innatae vel ad liberalitatem, vel ad fortitudinem, vel ad iusticiam, non sunt virtutes propriae. Nam propria virtus est, quae habitum iam per usum, exercitationemque contraxit. Ut enim fabricando fabri, et citharam pulsando citharaedi, sic iusta agendo iusti, et fortia fortes efficiunt. Ex his patet, neque natura, neque praeter naturam inesse nobis virtutes, sed sumus nos quidem ad illas recipiendas natura apti, perficimur autem per exercitationem, et assuetudinem. Superest postrema quaestio tua spinosa profecto, atque ardua, utrum virtutum ipsarum sit consortium quoddam, et quasi consecutio talis, ut qui unam habet virtutem, ceteras quoque omnes habere necessarium sit, vel separari, ac dissolvi ab invicem virtutes possint. In qua quidem quaestione, ut tibi verum fatear, soleo interdum diversa sentire. Ratio enim me cogit fateri, virtutes omnes esse inter se coniunctas, et catenatas indissolubili quodam nexu. Sensus vero communis ab hac spinosa ratione abhorret. Sed permittamus nos rationi, sensum autem in hac parte valere sinamus. Primum igitur distinguendae sunt virtutes. Hoc enim modo clarius id, quod quaerimus, apparebit. Virtutum aliae sunt naturales, aliae propriae, ut paulo ante ostendimus. Propriarum rursum virtutum aliae sunt intellectus, aliae morales. Naturalium ergo virtutum non est consecutio ulla. Potest enim esse quis natura constans, et intrepidus adversus pericula, et sic naturaliter fortis, et tamen hic idem rapax, et avarus, et iniustus, et inimicus honestatis, ut plerosque videmus. Itaque in naturalibus virtutibus non est consecutio, sed separatio manifesta. Moralium autem virtutum omnium catenatio quaedam esse videtur, nec alteram ab altera separari posse. Sunt enim habitus cum ratione circa affectus animi, ratio autem in huiusmodi virtutibus a prudentia est, prudentia vero in omnibus affectibus eadem est. Non enim unum curat, alium negligit. Ex quo fit, ut prudentia omnes virtutes morales simul liget, nec ullam separatim patiat, et qui unam habet virtutem,

omnes habet. Restant virtutes intellectivae, in quibus non video, cur separatio fieri non possit. Artifex enim quandam perfectionem, et habitum in arte sua consecutus, ut Apeles in pictura, Praxiteles in statu, non necesse habet rei militaris, aut gubernandae Reipublicae scientiam habere, aut naturae rerum cognitionem. Immo, ut Socrates in Apologia docet, hoc est commune vicium in artificibus, quod ut quisque in arte sua excellit, ita se se decipit putans in aliis quoque facultatibus se scire, quae nescit. Ars igitur ab aliis virtutibus intellectivis separatur. Idem forsitan de scientia, et prudentia dicendum est. Prudens enim cum in agendo versetur, non videtur requirere scientiam naturae, cuius finis est non actio, sed cognitio. Itaque ut naturales virtutes, sic etiam intellectivae videntur separationem recipere. Morales autem nequaquam recipiunt separationem, sed data una virtute morali, ceterae omnes eiusdem generis consequuntur. Vale.

5.1.1. Traducción:

Sobre las diferencias en algunas cuestiones

Distribuyes elogios para mi persona por todos lados en tus cartas, cosa que repruebo y disiento, consciente de mis limitaciones. Aunque el mismo término de filósofo que utilizas para llamarme, no tiene un significado arrogante, sino humilde. El estudio, de hecho, lleva consigo el aprendizaje, no el progreso. En efecto, cuando el samio Pitágoras era llamado sabio por otros, él respondía que no lo era, sino que se hacía llamar filósofo, es decir amante de la filosofía. Se llama amantes a quienes arden de deseo por conseguir alguna cosa. Por eso, si quisiste decir eso, te daré mi consentimiento, si en cambio lo utilizaste como lo comprende el vulgo y la costumbre, lo negaré. Sin embargo, decidí responderte sobre estas cuestiones, no para enseñarte, sino para aprender de ti. Me desafías a cuatro pruebas. La primera de ellas es la de la felicidad, a la cual Aristóteles coloca, como tú afirmas, solamente en la contemplación. Sin embargo, a ti no te parece que la contemplación sea preferible a la felicidad. Otra cuestión es la de las virtudes, de las que Aristóteles dice que son términos medios. Sin embargo, tú te esfuerzas en refutarlo. En la tercera sostienes que las virtudes son por naturaleza y no por uso. En cuarto lugar te preguntas si el que posee una virtud, las tiene todas, o bien admiten separación.

Conservando tu orden, intentaré mostrar qué es lo que pienso de cada uno de esos asuntos. Sobre el primero, que llamas de la felicidad, no parece comprenderlo bien. Una cosa es la acción propiamente humana, y otra es la felicidad. Pues, sin duda lo que es propio del hombre se encuentra en todos los hombres. En cambio, se puede tener poca felicidad, e incluso ninguna. Por lo cual, si la obra propiamente humana es de la manera que ha investigado Aristóteles: así como la acción de los

artesanos y zapateros es una obra, de la misma manera cualquier acción del hombre debe ser una obra ¿Qué será entonces eso? Ciertamente, no es la vida, ya que esta es común con las plantas, no es tampoco la facultad de sentir, puesto que es común con los animales. Queda entonces que sea actuar según la razón. Tú lo comprendes como si actuar según la razón fuese la contemplación y la felicidad, pero esto es falso, ya que según tu exposición todos serían felices. Todo hombre tiene razón, y con ella actúa, puesto que es un animal racional. Si, de hecho, me preguntas qué es propio a la acción del hombre, responderé que actuar según la razón. Si me preguntas qué es la felicidad, responderé que es actuar según la virtud perfecta en la vida perfecta. Todos los hombres poseen la razón, y con ella actúan, en cambio poquísimos poseen la virtud perfecta. No es entonces lo mismo la acción propia del hombre y la felicidad. Entonces, tu exposición no es correcta, ni la vida contemplativa es la propia del hombre, sino la activa. En efecto, el hombre no contempla en tanto hombre, sino que es algo divino y separado. Verdaderamente, practica la justicia, la templanza, la fuerza y las otras virtudes morales en tanto hombre. Por eso, esa es la vida propia del hombre, que se persigue a través de las virtudes morales. Con todo, lo que hasta aquí anunciamos, si bien examinas, es una validísima respuesta a tus argumentos de la primera cuestión. Puesto que la vida contemplativa no es la vida propia del hombre, no necesita riquezas, ni poder civil, ni magnificencia, ni otras cosas de esta naturaleza. Así, cuando Boecio afirma que la felicidad es el estado perfecto por la reunión de todos los bienes, parece hablar de la vida activa y no de la contemplativa. En efecto, la vida civil necesita de muchas cosas, y precisamente por eso es dichosa y feliz, pues completa perfectamente la reunión de todas las cosas buenas. La vida contemplativa satisface poco, y desprecia esta reunión externa de las cosas buenas, como si para contemplar no le hiciera falta nada. Estas son las respuestas según la opinión de Boecio. A pesar de que no lo haces bien, a partir de estas palabras de Boecio, discutes a Aristóteles. Ciertamente contra esto debió argumentarse. Porque si piensas que la contemplación aristotélica es suficiente para vivir feliz, es claro que ello no acuerda con la opinión de Boecio, que exige la reunión de todas las cosas buenas para la felicidad. Tu explicación es otra, por un defecto de conocimiento. De hecho, si el hombre contemplativo puede tener certidumbre acerca de pocas cosas ¿será estéril esta felicidad del saber y el conocimiento de las cosas? Pero ¿qué hombre puede saber, y qué cosas tiene que conocer? Ciertamente, es poco el conocimiento del hombre y breve la duración del tiempo. Hasta aquí, he hecho un resumen de tus argumentos. En efecto, o lo dices para ganar mi favor, o no comprendes bien los fundamentos de este conocimiento. Decimos que no son felices ni todos los que siguen la vida contemplativa, ni todos los que siguen la activa. Pero aunque haya sido investigado si la vida activa y política es más apta para la felicidad que la vida ociosa puesta en la contemplación de las cosas, Aristóteles da muchas razones en favor de que la felicidad se manifiesta más en la vida tranquila y ociosa, pero no porque considere que la vida activa impide la felicidad, sino porque la prefiere y la pone por delante, ya que es similar a una vida divina. Pues ¿quién alcanza la felicidad en esta vida contemplativa? No todos, sin duda, sino aquel que tiene sabiduría, conocimiento e inteligencia, y las otras virtudes intelectivas, y

procura ejercitarse en ese hábito. En fin, es aquel que actúa según la perfecta virtud en la contemplación. Pero tú afirmas que yo desconozco a los ignorantes, mientras que tú, cuando deberías indagar en el supremo y dichoso hombre con sabiduría, ves como aquel ignorante y embotado conduce. Con todo, dices que hubo pocos así. Lo confieso: en efecto, la superioridad en todas las virtudes juntas es rarísima de ver, pero te afirmo que muchos pudieron serlo. Cualquiera que, sinceramente y no de forma fingida, esté dotado de un gran ingenio y quiera elegir este tipo de vida, apoyándose en el conocimiento con asidua constancia y en la indagación de las cosas con el alma pura, lo puede hacer, siempre y cuando tenga una larga vida, salud del cuerpo, y no le falten otras cosas oportunas. Grandes hombres como Agustín, Basilio, entre muchos otros de los nuestros, siguieron esta vida. Entre los gentiles, Pitágoras y Platón, y otros muchos ¿Acaso no crees que haya nacido nadie después de Agustín con tanto ingenio como él? Yo creo que muchos fueron iguales a él en ingenio, pero no aplicaron el mismo estudio, constancia y atención por el mismo camino. Por esto, él obtuvo el aplauso en el estadio. Ellos en cambio o bien ni siquiera corrieron, o, ya habiendo comenzado, en el medio del camino, fatigados, desistieron. Busca, si son raros, a los que más rehúyen y reconozcamos nuestro descuido, negligencia y pereza.

El joven que en la carrera anhela alcanzar la deseada meta, soportó y sufrió mucho: sudó y sintió frío, se abstuvo del amor y del vino.

¿Creemos que solo con nuestros ociosos oídos alcanzaremos el bien supremo del hombre? Pues, como dijiste, admiro mucho el conocimiento. Pero ¿Acaso no te parece que Pitágoras y Platón sabían poco, pero luego alcanzaron el conocimiento matemático, de la tierra y del cielo con increíble perseverancia, sin dejar nada desconocido? ¿Y qué decir de Aristóteles que nos dejó numerosos libros de todas las disciplinas? ¿Acaso esto te parece poco? ¿O por el contrario ves que esas obras son casi infinitamente mejores que las de cualquiera que haya escrito? Sin duda, es mejor que yo haya dicho mucho que poco, sobre lo que este hombre llegó a saber. ¿Qué decir de Agustín? ¿Acaso diremos que llegó a saber poco, si han sobrevivido tantos libros de su admirable doctrina? ¿Qué de Basilio Magno? ¿Qué de Gregorio Nacianceno? ¿Qué de Dionisio Areopagita, que no contento con escrutar las cosas humanas y terrenas, también llegó al conocimiento de las jerarquías celestes? ¿Qué de Marco Varrón? ¿Qué de Sexto Nigidio? ¿Qué de nuestro Marco Cicerón? ¿Acaso escuchaste decir que ellos fueran estériles en cuanto a su conocimiento? No pretendo condenar a todos los hombres por ignorancia, a partir de la ignorancia de unos pocos. En efecto, el hombre puede tener un conocimiento casi infinito, siempre que quiera ocuparse en buscarlo. Ciertamente, comparte mente con la mente divina y de esta forma pasa de ser un mortal a una especie de Dios. Pero ya es suficiente de esto por ahora. En efecto, esta materia requeriría un libro y no solamente una epístola. El otro argumento que quieres probar es que el sumo bien no está en la contemplación. Afirmas, en efecto, que la voluntad es más noble que el intelecto. En cuanto a

esto, si fuera así, la felicidad no consistiría en la contemplación, que se produce por el intelecto, sino en otra cosa, que resulta de la voluntad. Pero precisamente la voluntad es más noble, según lo que has probado, porque es más común, mientras que el intelecto es menos posible, ya que la voluntad lo precede y es posterior en el orden de la naturaleza. Ciertamente yo apenas juzgo digno responder a estas cosas, puesto que me parecen absurdas ¿Acaso dices que la voluntad, que es la potencia irracional del alma, es más noble que el intelecto, que es aquella parte del alma que razona y nos hace similares a los dioses? Con todo, la voluntad es más común: lo bueno, cuanto más común, más divino. Esto hace, según tu argumento, más noble a la parte vegetativa del alma, que a la sensitiva y a la racional. En efecto, la vegetativa es más común, puesto que se encuentra también en las plantas y en todos los animales. Sin embargo, solo los hombres son racionales ¿Es entonces, según lo que dijimos, la parte vegetativa más noble que la racional, porque es más común? Ciertamente no. De hecho, tus argumentos son falsos. Porque el mismo Aristóteles afirma que lo bueno, en cuanto es común, es más divino. Lo confieso: aunque en sí mismo esto es cierto, no lo sería en comparación con otras cosas. Por ejemplo: la vegetativa es mucho mayor y más digna porque está en las plantas y los animales, que si estuviera solamente en las plantas. Así, lo bueno cuanto más común es, tanto mayor es en sí mismo. Pero en comparación con otras cosas, se le presta atención también a la dignidad y la excelencia. En efecto, el alma racional es mucho más digna y noble que la vegetativa, aunque esta sea más común. Lo mismo debe decirse de la voluntad y el intelecto. En verdad, dos son las partes de nuestra alma, una racional y otra irracional. La parte que tiene la razón se llama intelecto, y las virtudes que en ella se producen se llaman intelectivas. Son estas virtudes la sabiduría, la ciencia, la inteligencia, la prudencia y el arte. Por otro lado, las virtudes morales no se producen en esta parte racional, sino en la otra, que no es racional, en la que se originan la ira, el deseo sexual, el miedo y el apetito ¿De qué manera entonces la voluntad precede al intelecto si el intelecto contiene la razón y la voluntad no? Pues, respecto a lo que dices después, es decir que la voluntad precede en el orden de la naturaleza, te apartas mucho de la verdad. Esto es evidente en los jóvenes, en quienes se presenta constantemente la ira, el deseo y el apetito sexual. En cambio, la razón y el intelecto se presentan en ellos en edad más avanzada. Hasta aquí lo dicho sobre tu primera cuestión. Vengo ahora a la segunda, en la cual dudas de la idea de la virtud como término medio. En efecto, Aristóteles puso a todas las virtudes en el medio. Sin embargo tú consideras que aquellas virtudes como la prudencia, la templanza y la justicia no son términos medios, sino extremos. Antes de responder a esa parte, quiero declarar esto: Aristóteles no dice eso de todas las virtudes, sino que critica lo poco y lo demasiado y elogia el punto medio en las virtudes relacionadas con la pasión y el acto, como ser audaz, temer, enojarse, tener compasión, desear, y otros de esa clase. Pero las virtudes intelectivas no están relacionadas con las pasiones, sino que versan sobre lo verdadero y lo falso. Así, Aristóteles dice que todas las virtudes morales son términos medios. Pero sobre las virtudes intelectivas, si recuerdo bien, nunca lo dice. Tú quizás no sabes que la prudencia, la templanza y la justicia actúan conjuntamente, porque las virtudes morales, como la templanza y la justicia surgen

de la prudencia, que es una virtud intelectual. Con todo, es evidente que la templanza es una especie de término medio. En efecto, está alrededor de los placeres del cuerpo, y es vergonzoso entregarse a ellos completamente. Por el contrario, abstenerse profundamente de todo y huir completamente del placer es casi una especie de insensibilidad e inhumanidad. De todos modos, hay que huir de los vinos, los manjares, banquetes y todos los deleites de ese tipo que yo no quisiera que ningún amigo tuviera. Por consiguiente, como la templanza domina aquí y allá los extremos, ¿quién puede negar que ella sea un término medio? Sobre la justicia hay que dudar mucho menos, ya que es una especie de equidad. Verdaderamente, lo ecuánime está entre lo mayor y lo menor. En efecto, si la justicia y la templanza son términos medios, como dijimos, preguntará si de eso se sigue que el medianamente medido debe ser elogiado como mesuradísimo, y el medianamente justo será mejor que el justísimo. Este argumento tuyo no vale nada. Porque, aunque la virtud sea una especie de término medio entre el exceso y el defecto, nada en la misma virtud es un término medio. De ello resulta que aquel que tiene la templanza no es medianamente medido, sino completamente medido, ni el que tiene la justicia es medianamente justo, sino completamente justo. Finalmente, como la templanza es una especie de término medio con respecto a los placeres, así el medianamente medido está más cerca de los placeres que de la templanza. Dices además que todo medio es la reunión de extremos, como es manifiesto en los colores y sabores. Si entonces, la virtud fuera un término medio, se seguiría que estaría compuesta de vicios, lo cual es absurdo. Además, si la virtud estuviera en el medio, no sería contraria al vicio, porque aunque ellos sean contrarios, ya que entre ellos hay mucha distancia, hay poca distancia entre el medio y el extremo. Además, se seguiría de ello que las virtudes y los vicios son pares, como es evidente en la prodigalidad. Pues si ella es excesiva nos alejamos, pero cuando permanece, es liberalidad. Responderé a esto brevemente con solo un argumento. En efecto, estos asuntos son tales que no merecen muchas palabras. Niego la idea de que todo medio sea la reunión de los extremos; de hecho, el punto que está en el medio de la línea no está compuesto de la línea. Tampoco el que está entre dos soldados se compone de ellos. En los sabores y colores el medio está compuesto por los extremos. Admito que por mezcla. Sin embargo, en las virtudes no hay mezcla, sino separación y rechazo por los vicios. Por lo tanto, la virtud no está compuesta de vicios, aunque sea el punto medio entre el exceso y el defecto. La virtud no es próxima al vicio, sino distante, ya que actúa según la razón, mientras que el vicio lo hace en contra de ella. La virtud es buena y el vicio malo, aquella es digna de elogio, y este es repudiable. En todo son contrarios y mucha es la distancia entre ellos. A ello dices que si le quitamos lo innecesario a la prodigalidad, ella estaría a la par con el punto medio y lo que queda será liberalidad y así lo que queda de los vicios es la virtud. Yo creía que entendías que la virtud de liberalidad no era una cuestión de cantidad, sino una disposición del alma que elige cuándo, cómo y a quién dar favores. Por esto, si esas virtudes no estaban originalmente en el pródigo, lo que permanece no será similar a la virtud. Tu tercera cuestión es la de las virtudes, de las cuales dudas que sean por naturaleza o por uso. A lo cual respondo simplemente que toda virtud es un hábito, pero todos los hábitos surgen a partir del

ejercicio de las virtudes. Hay sin embargo en nosotros una especie de disposición natural a las virtudes: vemos como manifiestamente algunos nacen con predisposición hacia virtudes más adecuadas que otras. Ciertamente, unos son de naturaleza intrépida, otros se muestran contrarios a los peligros, algunos son miedosos, de naturaleza blanda y vergonzosos, otros de naturaleza desenfadada e imprudentes, otros de naturaleza amorosa y voraces, otros generosos y moderados. Entonces, de esta manera las disposiciones innatas llevan a los hombres a la generosidad, o a la fortaleza, o bien a la justicia, pero no son ellas mismas virtudes. Pues la virtud misma es aquella que se consigue ya por hábito, uso y ejercicio. Así como los artesanos aprenden fabricando y los músicos tocando la cítara, de la misma manera los justos practicando la justicia y los fuertes, la fuerza. De allí es evidente que las virtudes no son ínsitas en nosotros ni por naturaleza ni contra la naturaleza, sino que somos nosotros quienes para aceptarlas, nos adaptamos, y a la vez somos conducidos por la naturaleza a su ejercicio y hábito. Queda tu última cuestión, ciertamente espinosa y ardua, sobre si hay entre las mismas virtudes una especie de asociación o sucesión, de manera tal que quien tiene una virtud, es necesario que también tenga las otras, o bien están separadas y pueden anularse mutuamente. Sobre esta cuestión, te lo confieso, suelo pensar de forma diversa por momentos. En efecto, la razón me hace pensar que todas las virtudes están unidas entre sí y encadenadas con un indisoluble nexo. Verdaderamente, el sentido común se aparta de esa explicación. Pero permitámonos estas razones y dejemos libre el significado en esta parte. Por eso, primero hay que distinguir qué son las virtudes. En efecto, esto que buscamos aparecerá de un modo más claro. Unas virtudes son naturales, y otras son virtudes en sentido propio, como poco antes exhibimos. Por otro lado, las virtudes propiamente dichas son algunas intelectivas y otras morales. Por lo tanto, no hay ninguna relación con las virtudes naturales. Puede ser que la naturaleza persista, y el intrépido no tema a los peligros, y otro sea naturalmente fuerte, y de la misma manera el voraz, el avaro, el injusto y el enemigo de la honestidad en su mayor parte, como hemos visto. Así, entre las virtudes naturales no hay relación, sino una separación manifiesta. Por otro lado, parece que hay una especie encadenamiento entre las virtudes morales, no puede separarse una de otra. Son en efecto hábitos que junto a la razón se relacionan con las pasiones del alma. Pero en las virtudes de esta naturaleza, la razón está guiada por la prudencia, verdaderamente es ella misma la que ordena todas las pasiones. De hecho, no se preocupa por una, sino que desprecia todas las pasiones. De ello resulta que la prudencia une al mismo tiempo todas las virtudes morales y ninguna de ellas resiste de forma separada. Por eso, el que tiene una virtud, las tiene todas. En cuanto a las virtudes intelectivas, no veo por qué la separación sea imposible. Un artista que busca la perfección en su propio arte, como Apéles en pintura, o Praxiteles en escultura, no necesita ser un experto en arte militar, o en el conocimiento necesario para gobernar el estado, o en el saber sobre la naturaleza. Por cierto, como enseña Sócrates en la Apología, es común el vicio entre los artistas, porque como cada uno busca la excelencia en su arte, se pierde pensando en las habilidades que conoce, y desestima las que no conoce. Por ello el arte está separado de las otras virtudes intelectivas. Quizás habría que decir lo mismo de la prudencia y el

conocimiento. En efecto, el prudente, cuando se dedica a la acción, no parece requerir un conocimiento de la naturaleza, cuyo fin no es la acción, sino el conocimiento. De esta manera, tanto las virtudes naturales como las intelectivas parecen aceptar la separación. En cambio las virtudes morales de ningún modo aceptan separación, sino que dada una virtud moral, las otras del mismo género se siguen. Adiós.

5.2. Anexo II

Carta de Bruni- V, 2 a Tommaso Cambiatori

(Texto latino tomado de Bruni, Leonardo (2007c) "Epist. V, 2 a Tommaso Cambiatori" en Hankins, James (ed.) *Epistolarum libri VIII*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 8-15)

Divitias in bonis numerari quodammodo a Philosophis ostendit.

Non usque adeo me delectassent litterae tuae, si omnia mea laudibus extulissent, sicut delectarunt hoc ipso, quod quaedam refellere improbaretque nitebantur. Hoc ego amici esse puto, illud adulatoris. Sed patere quaeso, et tu aequo animo vicissim a me redargui. Nam quod ais, ne his rescribam, perquam iniquum foret. An tu me ictu tuo percellas et undique oppugnes, ego neque repercutiam te, neque resistam? Fieri hoc natura ipsa non finit, quae etiam apibus mellis dulcorisque factricibus aculeos tradidit ad vim, si qua sibi inferatur, repulsandam. Contentio tamen nostra non pertinax est, neque odiosa, sed modesta, et liberalis, propositumque in eo sit non superandi studium, sed indagatio veritatis. Denique, ut inquit Cicero, controversemur inter nos, non autem certemus. Libellos quosdam e meis Ferrariam¹ delatos legisse te nuper significas, de quibus ad me scribens cum praecipuis multa laudibus attollas, unum tamen acriter detestaris, quod divitias in bonis numerari a Philosophis dixerim. Hoc a me scriptum usque adeo tu indigne fers, ut contra vociferando, ac reclamando pene raucescas. Ego autem duorum in hoc tuo crimine reddendam michi rationem puto: primum loci, num alienum fuerit, an ineptum, deinde ipsius rei, num falsus sit, et erratum quod ita scripserim. Constabit enim, si locus dicto congruens fuerit et sententia vera, tuam hanc reprehensionem, ut leviter dicam, esse non rectam. Primum igitur de loco videamus. Librum Aristotelis, qui inscribitur *οικονομικά* in latinum verteram e graeco. Id munus amico familiarique meo homini docto et suavi destinaveram.¹ Disciplina eius libri est fere circa patrimonium augendum, ipseque idem inquit alio loco oeconomicae finem esse divitias. Ego igitur hunc librum mittens ad amicum, quid praefari in proëmio debui? An videlicet esse in eo libro

praecepta Aristotelis ad divitias comparandas, ipsas vero divitias perniciosas esse atque malas, fugiendas denique, et abominandas? Et quis legeret, si haec dixissem? Quis munus meum non contemneret? Quis Aristotelem ipsum non carperet, quod de malis rebus acquirendis disciplinam tradidisset? Atqui si ulla est dicendi ratio, atque ars, proëmio virtutem hanc tribuit, ut benivolum, ut docilem, ut attentum faciat auditorem. Quam ergo benevolentiam sibi comparabit, qui disciplinam malarum rerum de graeco in latinum vertisse amici gratia dicit? Quam docilitatem et attentionem, qui nocitura fugiendaque se scripturum promittet? Vides ergo, Thoma, quid ratio artificiumque dicendi exigit, ea videlicet ut dicerem, quae dixi, et quod tu quidem reprehendis, artificiosum est, quod autem laudas, contra artem. Locus igitur vel maxime hoc exigebat, cuius tu etiam legens rationem habere debuisti. Est enim prudentis lectoris attendere, quo quidque loco dicatur, ac pro eo accipere, pro quo datur. Venio nunc ad ipsam rem. Divitias in bonis numerari a Philosophis dixi: Utrum tu hoc ita reprehendis, quasi non dicant Philosophi, an ita quasi non verum dicant? Si eos dicere negas, sed a me falso confingi, audi quaeso Aristotelem cum omni Peripateticorum multitudine asserentem, tria esse bonorum genera externa, corporis, et animi. Sin hos falsos esse dicis, non tu iam me, sed illos reprehendis. Qua in re vide etiam atque etiam, quid agas teque circumspice, et expende, nunquid tuum sit adversus Aristotelis, Teophrasti, Cratippi et aliorum pene innumerabilium Philosophorum auctoritatem, quasi tu unus plus sapias, refragari. Quid Plato ipse philosophorum, ut ita dixerim, Deus, quid inquit in Gorgia? “Nichil est, inquit, ex omnibus quod non aut bonum sit, aut malum, aut medium. Bona sunt sapientia, validudo divitiae. Mala vero horum contraria: neque bona, neque mala, ceu sedere, currere, navigare.” Potes igitur me reprehendere quasi non verum scripserim, cum hos philosophos principes tam aperte divitias numerare in bonis cernas? Aut turpe est me id scripsisse, quod Plato ipse, et Aristoteles tradidere? Enim vero Epicurus contra sentit. O rem pergravem et non ferendam! An non pudet, adversus hos duos philosophiae soles, Platonem dico, et Aristotelem Epicuri tenebras inducere? Qui si divitias in bonis non putat, ob id movetur, credo, quia prodigos, et asotos, id est pro obscenis voluptatibus patrimonia devorantes sua beatos censet. Hunc tu hominem sectaris quaeso? Placere tibi, vel sano alicui potest, qui in re tam turpi felicitatem posuerit? Quid insanius, quam a Platone, et Aristotele discedentem Epicuro inhaerere, damnato iam pridem homini, atque, ut ita dixerim, in philosophia haeretico? Sed quaero ex te, qui longam iuri operam laudabilemque dedisti: num et iurisconsultos tantae auctoritatis homines tam prudentes, tam doctos delirare censes? Atqui hos quoque in Philosophia eruditos praedicatis, et ipsi non abnuunt, quorum est illud, veram, nisi fallor, philosophiam, non simulatam assectari. Hi ergo iurisconsulti verae, ac non simulatae philosophiae sectatores, quomodo nuncupant haec externa? Utrum media, an mala, vel bona? Pleni sunt eorum libri, in quibus bona appellant. Tu ipse quaeso qui de hoc tam pertinaciter contendis, si iudex pro tribunali sedens in possessionem bonorum mitti iubes, utrum de virtutibus sentis, an de fundo, et pecuniis? Quae igitur pervicacia est, aliter loqui velle, quam homines loquantur? Contemnere Philosophos? Platonem et Aristotelem despiciere? Iurisconsultorum auctoritatem pro nihilo putare? Illos parum vidisse, nos omnia cernere arbitrari? Bona, inquis, a beando

dicuntur. Externa vero facere beatum non possunt. Nec sunt igitur bona. Haec tua ratio, ut video, peracuta tibi videtur. Est autem obtusa, vel potius fallax. Primum enim, quod tu tanquam concessum tibi assumis, bona a beando dici, M. Tullius scribit se, unde dicantur bona, ignorare. Itaque vide, ne ut in philosophia plus tibi pene arrogas quam Aristoteli concedis: sic in linguae latinae ratione, plus re scire, quam M. Tullium contendas. Quod nullo modo tibi permittemus. Quid enim commune habet bonum, et beatum praeter litteram? Itaque quid magis a Beando, quam a bibendo dici bona interpretare potes? Hoc autem perempto et totam rationem tuam perimi vides. Quin etiam si quis tibi dederit a beando dici bona, efficere tamen eo concessu nil potes. Haec enim externa ad beatitudinem pertinere dicimus, atque inde, si tu ita vis, nuncupari bona, quia sine illis beatus esse nemo potest. Nam nec animi quidem bona, si sola sint, beatum facere possunt, nisi forte in Phalaridis tauro constitutum dicas beatum fore, quomodo tu, ut opinor, beatus esse nolles. Ego certe ut affirmare de me valeo, hanc beatitudinem calamitosam longe aspernor, ac satis esse puto, non miserum esse concedamus, beatum vero dicere in carcere, in tormentis, in egestate, in suppliciis, in trucidatione filiorum vereor, ne vox illa sit non hominis quidem, sed cautis potius cuiusdam, et scopuli humanitatem penitus omnem a se reiicientis. Virtus enim bonum quidem virum efficere potest, ad beatum vero faciendum ipsa per se non est satis. Aggregatio enim bonorum existat oportet. Atque ut anima, quam corpus longe praestantior est, corpore tamen indiget, ut sit homo; sic et animi bona longe praestantiora esse fateor, indigere tamen corporis externisque bonis, ut sit felix. Recte quidem Aristoteles non solum in illa felicitate, quae est per fortitudinem et iusticiam ceterasque negociosas virtutes, verum etiam in illa contemplativa et ociosa putat, externis opus esse bonis. Sic enim inquit, cum de contemplativo loquitur: “indigebit quoque externa prosperitate, cum homo sit. Non enim natura ipsa per se sufficiens est ad contemplandum, sed oportet sanum esse corpus, et alimenta, ceterumque famulatum adesse. Neque tamen si absque bonis externis beatum esse non datur, ideo putandum est, multis ac magnis illum indigere. Sed possunt etiam, qui non mari terraque dominantur, felices esse.” Haec de contemplativa Aristoteles censet. Civilem autem illam, et negociosam vitam longe pluribus indigere facetur ad felicitatem. “Nam liberali, inquit, opus est pecunia ad liberalitatem exercendam, et iusto ad remunerationes, fortique opus erit potentia, si perfecturus sit aliquid secundum virtutem. Denique ad res agendas, inquit, multis est opus, et quanto maiores et praeclariores sint, tanto magis.” Vide igitur in hac civili vita, in qua versamur, multum nos externis indigere bonis, et quanto maiora, et praeclariores virtutis opera, tanto magis. Contemplativa autem paucioribus indiget, sed tamen indiget corporis externisque bonis, cum sine his beata esse non possit. Iuvat nunc repetere verba mea, quae tu tam acriter carpenda putasti. Sic enim scripsi: “sunt vero utiles divitiae, cum et ornamento sint possidentibus, et ad virtutem exercendam suppeditent facultatem. Prosunt etiam natis, qui facilius per illas ad honores, dignitatesque sublevantur. Nam quorum virtutibus obstat res angusta domi, haud facile emergunt, ut poetae nostri dictat sententia. Quare cum nostri, tum multo magis natorum caritate illarum amplificationi, quoad honeste possimus, studendum est, quoniam in bonis a philosophis numerantur et ad felicitatem pertinere creduntur”. In his quaeso verbis quid

tandem est, quod Aristotelis menti non plane respondeat? Nonne in bonis numerat divitias? Nonne ad felicitatem pertinere dicit? Nonne esse utiles ad virtutem exercendam? Nam de ornamento quidem non bene accipis. Non enim de spintere, aut fimbria, neque de histrionis auro, sed de magnificentia diximus. Haec enim virtus ad ornatum pertinet, adeoque divitias exigit, ut pauper magnificus esse non possit. Miror igitur, quid in me reprehendas, cum et ob id utiles esse scripserim, quia ad virtutem exercendam facultatem praeberent, et prodesse natis eadem ratione, ne illorum virtutibus rei familiaris obstaret angustia. Certe ego non video, cur me poenitere debeat ita scripsisse, praesertim cum eo loco scripserim, qui vel maxime illarum commendationem flagitabat. Etenim si propter se divitias expetendas esse, et undequaque arripiendas dicerem, merito carperer. Cum vero propter virtutem ac eius exercendae gratia tanquam instrumentum quoddam, et addiderim, quoad honeste fieri posset, ne studium eius rei nos a recta ratione deflecteret, quid est quod michi a quoquam valeat imputari? Ad parvos, inquis, et angustos faciendum animos haec tua commendatio pertinet. Vide, ne tu potius hoc agas. Si enim haec sunt virtutis instrumenta, et celsae praeclaraeque res illa desiderant, cum sine his fieri non possint; quis parvos, et angustos facit animos? Ego ne qui virtutis exercendae causa paranda ista dico? An tu, qui omnino paranda ista negas? Denique utri nostrum praestantius animi propositum est? Michi ne, qui celsa aggredi cogito, ac iam instrumenta ad hoc paro? An tibi, qui nichil grande, celsumque meditaris? Nunquam fatebor, inquis, divitias numerari in bonis. At Plato, et Aristoteles fatentur, quorum ego auctoritatem longissime antepono tuae. At vero non nocerent, si bona essent. Quid tu rationem, et hanc naturalem intelligentiae vim homini datam, qua praestamus brutis? Nonne in bonis reponendam censes? Atqui reperiuntur, qui perverse illa utantur, nec id obsistit tamen, quin sit bonum. At enim bonarum, inquis, rerum nullus honestus comparandi modus esse videtur. Tu quoad honeste adiunxisti, quae profecto res ostendit, non esse divitias in bonis reponendas. Equidem sic existimo et regnum, et potentiam reipublicae esse in bonis, tamen horum nullum fraude nobis comparandum esse, sed quantum honestas et iura sinunt, procurandum. Iniusta enim acquisitio id ipsum corrumpit, quod acquirit. Praeterea cum utilia omnia instrumenti instar habeant, instrumentorum autem ea sit natura, ut nimis parva, et nimis magna corrumpant usum suum: siquidem navis et unius tantum cubiti inutilis est, et duorum stadiorum inutilis: patet nulla in re tantum desiderari modum, quantum in rebus utilibus. Divitias autem utiles esse diximus ad virtutem, in quibus, ut in navi, exiguitas impedit, superfluitas nichil potest. Itaque et iusta, et modesta comparatio in illis esse debet, omnisque illarum amplificatio ad virtutem respicere. Vale et me ama, tibi que persuade, tuas has michi litteras fuisse non ingratas. Iterum Vale.

5.2.1. Traducción:

Exhibe las riquezas que cuentan entre los bienes los filósofos.

Me había deleitado con tus cartas, hasta que todo en ellas manifestaba elogios hacia mí, como si ellos mismos me complacieran, cuando en realidad debo esforzarme en refutarlos y discutirlos. Considero que esto hacen los amigos, y aquello los aduladores. Aunque busco ser accesible, por otro lado te refuté con serenidad. Pues, contestaré aquello que afirmas, aunque fuera muy hostil ¿Acaso tú me derribas con tu golpe y me atacas por todos lados, y yo no puedo responderte ni resistir? Sucede esto también en la naturaleza que no pone límites, ya que las abejas al mismo tiempo que producen miel dulce, traicionan violentamente con sus agujones defensivos. Si son atacadas, responden. Pero nuestra discusión no es obstinada ni maliciosa, sino modesta y benévola, y su propósito no es superar al otro en el estudio, sino indagar en la verdad. Finalmente, como afirma Cicerón, discutamos entre nosotros, no luchemos. Me das a entender que has leído recientemente los libros que te envié a Ferrara, a los que elevas con extraordinarios elogios, aunque detestas cruelmente uno de ellos, aquel que trata de las riquezas que cuentan los filósofos entre los bienes. Esto me escribes e indignamente te manifiestas hasta que, vociferando en contra y reclamando, casi te quedas ronco. Yo por otro lado considero que debo responder con dos argumentos a tus acusaciones: en primer lugar, si fuera diferente a como yo lo pienso, pecaría de inepto, pero si lo que digo es falso, habría errado en lo que escribí. Constará por otro lado, si lo que digo es cierto, que tus críticas fueron dichas con ligereza y no son correctas. Veamos el primer punto. Yo había traducido del griego al latín el libro de Aristóteles titulado *οικονομικά*. Era un regalo para un amigo y familiar mío, hombre docto y agradable. Ese libro enseña cómo acrecentar el patrimonio y en otros lugares afirma que el fin de la Economía son las riquezas ¿Merezco un castigo entonces por enviárselo a mi amigo, al que además le dediqué un proemio? ¿Acaso es evidente, según los preceptos que utiliza Aristóteles en ese mismo libro para comparar las riquezas, que estas mismas sean perniciosas, acaso malas, y que finalmente haya que huir de ellas y abominarlas? ¿Quién lo leería si dijera eso? ¿Quién lo apreciaría como regalo? ¿Quién sacaría provecho del mismo Aristóteles si hubiese transmitido el conocimiento sobre cómo acrecentar los males? Con todo, si no hay razón o argumento, el proemio está dedicado a la virtud, de manera que hace al lector más benévolo, dócil y atento ¿Hasta qué punto se dispone hacia la benevolencia aquel que agradece al amigo por traducir del griego al latín un libro sobre el conocimiento de los males? ¿Cuán dócil y atento puede ser el que se compromete con lo perjudicial y lo que debe ser rechazado? Ves por lo tanto Tomás, cuál es la teoría que sostienes, que sin duda, y como yo decía y tú cuestionabas, es artificial, porque elogias aquello que está contra el arte. Esto tiene el lugar que exigía, que tú mismo debiste comprender al leer esas ideas. Es lo que comprende un lector prudente, lo que se afirma en cualquier lugar, a favor de lo cual se entiende y se dice. Vengo ahora al asunto mismo. Sobre los filósofos que cuentan las riquezas entre los bienes pregunto: ¿Qué es lo que desapuebas? ¿Afirmas que esto no lo dijeron los filósofos o que no es cierto? Si niegas lo

primero, lo declaro falso, por lo cual te ruego que escuches que Aristóteles, junto con toda la multitud de peripatéticos, afirmaba que los géneros de bienes eran tres, los externos, los del cuerpo y los del alma. Si por el contrario, dices que son falsos, no me desapruebas a mí ni a ti, sino a los mismos filósofos. En cuanto a las cosas debes verlo, pero incluso respecto a lo que hagas debes examinarte y sopesarte. Porque ¿qué puede llevarte a estar en contra de Aristóteles, Teofrasto, Cratipo y los otros casi innumerables filósofos, como si tú solo supieras más que todos ellos? ¿Qué dice el mismo Platón, que es, por decirlo de una manera, un Dios entre los filósofos? ¿Qué afirma en el Gorgias? “No hay nada”, afirma, “entre todas las cosas, que no sea o bien buena, mala o mediana. La sabiduría, la salud y las riquezas son buenas. Las malas son contrarias a estas, y las que no son ni buenas ni malas, son por ejemplo, sentarse, correr, navegar” ¿Puedes cuestionarme que no haya escrito la verdad, cuando ves que los principales filósofos cuentan tan abiertamente a las riquezas entre los bienes? ¿O acaso es vergonzoso lo que yo escribí, lo que el mismo Platón y Aristóteles enseñaron? Aunque Epicuro opinó en contra de ellos ¡Oh, cosas muy graves que no deben ser toleradas! ¿Acaso no te avergüenzas de estar en contra de estos dos soles de la filosofía, es decir Platón y Aristóteles, para conducirnos a las tinieblas de Epicuro? Aunque él considera que las riquezas no se encuentran entre los bienes, está influido por ellas, ya que considera felices a los pródigos y libertinos, es decir a aquellos que para obtener los indecentes placeres devoran sus propios patrimonios. Yo me pregunto esto: ¿tú eres un hombre de esa escuela filosófica? ¿Te parece que puede ser sano para alguien poner la felicidad en cosas tan vergonzosas? ¿Qué puede ser más insano que alejarse de Platón y Aristóteles y acercarse a Epicuro, condenado desde hace tiempo por los hombres y, por decirlo así, herético en filosofía? Pero yo te pregunto a ti, que otorgaste tantos elogios a las obras sobre las leyes: ¿acaso consideras que tantos hombres jurisconsultos prudentes y doctos deliran? Pero ellos también celebran a los eruditos en filosofía, no los rechazan, y, si no me engaño, siguen la filosofía sinceramente y sin simular. Por lo tanto, si esto es verdad y los jurisconsultos no son seguidores fingidos de la filosofía, ¿de qué manera consideran a los bienes externos? ¿Como medianos, malos o buenos? En muchos de sus libros los consideran buenos. Yo pregunto si tú mismo, que tan obstinadamente luchas ¿ordenarías que un juez fuese enviado delante de un tribunal para justificar la posesión de sus bienes? ¿Piensas que las virtudes son diferentes a las propiedades y las fortunas? ¿Qué es, sino terquedad, querer decir algo diferente a lo que los hombres dijeron? ¿Desprecias a los filósofos? ¿Menosprecias a Platón y Aristóteles? ¿Piensas que la autoridad de los jurisconsultos no vale nada? ¿Ellos comprendieron poco y nosotros pensamos que lo sabemos todo? Afirmas que a los bienes se le llama felicidad. Pero verdaderamente, los bienes externos no pueden hacer feliz al hombre. No son, por lo tanto, bienes. Este argumento, según veo, te parece muy ingenioso. Pero es en realidad absurdo, e incluso falaz. En primer lugar, así como tú concedes que a los bienes se les llama felicidad, Cicerón escribe que se ignora desde cuándo se les llama bienes. Mira que así como te atribuyes casi más que Aristóteles en filosofía, discutes con Cicerón, no sobre el conocimiento de las cosas, sino sobre la lengua latina. De ningún modo te lo permitiremos

¿Qué tienen en común las palabras “bonum” y “beatum” más que la letra b? Así, más que la felicidad, ¿podrías interpretar correctamente que los bienes se llaman también “bebida”? Ves cómo todos tus argumentos quedan destruidos. Si alguien te concediera que a los bienes se les llama felicidad, no puedes hacer nada con esa concesión. Dijimos que los bienes externos favorecen a la felicidad, por ello, si tú así lo quieres, llamaremos bienes a aquellas cosas de las que el hombre feliz no puede prescindir. Pues ni siquiera los bienes del alma, si están solos, pueden hacer al hombre feliz, a no ser que digas que alguien colocado en el toro de Falaris puede ser feliz, de tal modo que tú, según mi opinión, no quieres ser feliz. Yo ciertamente puedo afirmar acerca de mí, que desprecio mucho esa desgraciada felicidad, y pienso que es suficiente y no miserable, concedamos, decir que se puede ser feliz en la cárcel, en el sufrimiento, en la pobreza, en el suplicio, en el asesinato de los hijos. Temo que esta palabra se aplique solamente a los cautos y no a todos los hombres, de manera que estos fueran arrojados a lo profundo del abismo. En efecto, la virtud puede hacer al hombre bueno, pero no es suficiente para hacerlo feliz. De hecho, conviene definirla como la reunión de los bienes. Aunque los bienes del alma sean muy superiores a los del cuerpo, también se necesita los del cuerpo para ser hombre. Y así como confesé que los bienes del alma son superiores a los del cuerpo, debo decir que los bienes del cuerpo y los externos son necesarios para ser feliz. Por eso Aristóteles piensa correctamente no solo de esa felicidad que se alcanza a través de la fuerza, la justicia y las otras virtudes políticas, sino también de la vida contemplativa y ociosa y de las obras de los bienes externos. Así habla de la vida contemplativa: “Necesitará también de los bienes externos para la prosperidad, ya que es hombre. En efecto, la naturaleza misma no alcanza para contemplar, sino que conviene tener un cuerpo sano, alimentos, y otras cosas como estar libre de la esclavitud. Y eso no quiere decir que si no fuera por los bienes externos no se alcanzaría la felicidad. Por eso, muchos y grandes hombres deben pensar que los necesitan. Pero también los hombres que no dominan los mares y la tierra pueden ser felices”. Eso es lo que piensa Aristóteles de la vida contemplativa. Pero también la vida civil y activa es muy necesaria para ser feliz. “Pues el generoso necesita las riquezas para poder practicar la generosidad, y el justo para poder pagar las recompensas, el fuerte necesitará de la fuerza, si está por hacer algo según la virtud. Finalmente, muchas cosas son necesarias para obrar, y cuanto mayores y más ilustres, más cantidad”. Ves que en esta vida civil de la que hablamos necesitamos muchos bienes externos, y cuanto mayor y más ilustre la acción, tantas más cosas son necesarias. Aunque la vida contemplativa necesita pocas cosas, precisa de los bienes del cuerpo y los externos, sin los cuales no es posible la vida feliz. Es útil ahora repetir mis palabras, que tú tan cruelmente creíste destruir. En efecto, esto escribí: “Son verdaderamente útiles las riquezas, ya que son un adorno para quienes las poseen, y facilitan las oportunidades para practicar las virtudes. Son de provecho para los bien nacidos, que más fácilmente son elevados por ellas hacia los honores y cargos públicos. Pero la pobreza en la casa es un obstáculo para las virtudes, y no es fácil librarse de ella, como afirma nuestro poeta. Por eso, no solamente nosotros, sino también los mejor nacidos, debemos dedicarnos con afán a aumentarlas, hasta donde

honestamente podamos, porque los filósofos las cuentan entre los bienes y creen que favorece a la felicidad”. Me pregunto qué respondería exactamente el espíritu de Aristóteles a estas últimas palabras ¿No cuenta a las riquezas entre los bienes? ¿No dice que favorecen a la felicidad? ¿No son útiles para el ejercicio de las virtudes? Sin embargo, no lo tomas bien cuando son utilizadas como adorno. Y no hablamos de las pinturas, bordados o el oro del actor, sino de la magnificencia. Esta virtud favorece al adorno, hasta tal punto que demanda riquezas, de manera tal que el pobre no puede ser fastuoso. Me asombra que me critiques, ya que por eso mismo escribo que son útiles, porque permiten practicar las virtudes, que los bien nacidos aprovechen su razón, y que las estrechez no sea un obstáculo para la virtud en la familia. Ciertamente no veo por qué se me debe castigar por escribir eso, sobre todo cuando en ese mismo lugar daba muchas recomendaciones. Realmente, si dijera que hay que desear las riquezas en sí mismas y atacarlas por todos lados, por decirlo así, reconocería el error. Pero verdaderamente considero que deben ser buscadas por la virtud y, por amor de su ejercicio, utilizarlas como si fuera una especie de instrumento. Y agregaría más, si tenemos buen juicio, su búsqueda no debe desviarnos del estudio de estas cosas ¿Qué es lo que alguien podría criticarme? Dices que tu consejo ayuda a las pequeñas y pobres almas. Mira, es mejor que no hagas eso. Si en efecto las riquezas son instrumentos de la virtud y provocan el deseo de las cosas elevadas e ilustres, ya que sin ellas no puede hacerse ¿Quién será más provechoso para las almas de los pobres y pequeños? ¿Yo, que digo que la intención de buscar las riquezas es la causa del ejercicio de la virtud? ¿O tú, que niegas toda intención? ¿Finalmente quién de nosotros sostiene el mejor de los propósitos para el alma? ¿Yo, que intento emprender cosas elevadas y busco los instrumentos para ello o ustedes, que nunca piensan en nada grande y elevado? “Nunca reconoceré”, dices, “que las riquezas se cuentan entre los bienes”, tal como manifiestan Platón y Aristóteles, cuya autoridad estimo muy por encima de la tuya. En verdad, si fueran bienes, no perjudicarían a nadie. ¿No crees tú que la razón, ese impulso natural de la inteligencia otorgado al hombre, es lo que nos eleva sobre los animales? ¿No piensas que deben ser reestablecidas entre los bienes? Pero se hallará que los que hacen uso de ellas, sin embargo se oponen a considerarlas bienes. Para ti sin embargo ninguna de las cosas buenas se compara con lo honesto. Y hasta donde alcanza tu concepto de honesto, que ciertamente exhibes, no incluyes a las riquezas en él. Sin duda creo que la autoridad y el poder del estado son bienes, y no debemos equipararlos con un crimen, sino gobernar según lo que la honestidad y la ley permiten. En efecto, la adquisición injusta corrompe en sí misma, precisamente porque se acumuló. Además, aunque todos los instrumentos útiles tienen valor, su naturaleza es tal que se corrompe cuando se utiliza demasiado o muy poco. Así, la nave de un codo es tan inútil como la de muchos codos y las dos medidas son inútiles. Es evidente que nada es tan deseable como las cosas útiles. Dijimos entonces que las riquezas son útiles para buscar la virtud, en la cual, como en la nave, la pequeñez impide navegar y la sobreabundancia nada puede. Esta debe ser una justa y modesta comparación sobre las riquezas y toda su descripción nos hace volver la mirada hacia las

virtutes. Adiós, quiéreme y persuádetes de que estas cartas tuyas no fueron ingratas para mí. Nuevamente, adiós.

5.3. Anexo III

Carta de Salutati- IX, 16 a Pellegrino Zambecari

(Texto latino tomado de Salutati, Coluccio (1896) "Epístola IX, 16" en Novati, Francesco (ed.) *Epistolario*, Roma, Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. 3, pp. 285-308)

Duo sunt, vir insignis, frater et amice karissime, pro quibus tibi sum debitor respondere. Primum est tibi et eloquentissimo viro domino Iacobo de Firmo commune de quo pauca dicenda sunt, quandoquidem quod tu et ille nimis leviter creduli tum copiose tum graviter conquesti fuistis, falsum cernitis extitisse. Scripsistis equidem ambo qualiter magnificus dominus Carolus Malatesta fecerat de mantuano palatio venustum venerandumque nostri Maronis simulacrum dirui, vatisque tanti memoriam in patria sua, comminuta statua, quam sibi dedicavit sua civitas, aboleri. Nec defuerunt utrique preter relationem tanti facinoris rationes. Adduxistis equidem in argumentum, quo rem tam detestabilem facilius possetis persuadere, dominum illum, virtutibus multis perspicuum atque clarum, hostem infestissimum musis contemptoremque non mediocrium solum, sed sublimium poetarum, non contemptorem solummodo, sed criminatorem usque adeo, quod ipsos appellare non vereatur – ut scribitis – ubilibet histriones. Novum profecto detractionis genus! Verum, si secundum communem acceptionem histriones vult esse poetas, quasi ioculatores res gestas personatis habitibus representantes, supino tenetur errore. Poete quidem non gesticulantur, sed gesticulanda componunt; qui non minus ab histrionibus differunt, quam a simiis homines. Nam, cum simie plurimum hominibus similentur et quadam naturali aptitudine multa, que faciunt homines, imitentur, taliter attamen ab hominibus differunt, quod, cum homo sit pulcerrimum animantium, simia sit turpius; quanvis habitu corporis et multarum rerum imagine ad hominis similitudinem propius accedat. Ut altissimus error sit tanti domini de poetis taliter iudicare. Sin autem forte voluerit, quod poete dicendi sint histriones, quoniam in laudando sicut iocularii modum excedant, non minus errare dicendus est, quoniam in hoc laudandi genere nulla prorsus sit inter ipsos de laudatione consensus. Illi quidem laudant, ut decipiant, ut irrideant vel blandiendo subrepan et lucrentur; poete vero diversissimum est ab hoc illorum fine propositum. Nam, cum – ut inquit Flaccus –

Aut prodesse velint aut delectare poete,

laudibus suis aliud quam histriones intendunt. Nam, si vere sint laudes, prodesse volunt et delectare, imo prosunt atque delectant; delectant enim gloria collaudati, quoniam – ut inquit Valerius – «nulla tanta sit humilitas, que glorie dulcedine non tangatur.» Prodest et hec eisdem, nam nichil efficacius ad firmandum animos in virtutibus et in rebus bene gestis premio laudationis. Siquidem semper metuit collaudatus, ne glorie, que contigerit, opinionem minuat cupiens, quod in ipso plus reperiri valeat, quam laudatum sit. Sin autem falsa fuerit poete laudatio, crede michi, cum poetam oporteat optimum virum esse, et poete sit – ut inquit Philosophus – laudare vel vituperare, quod non est, nisi viri, qui se irreprehensibilem sentiat, tenendum est commendationes, quas false scripserit, vel acerrimam criminationem esse vel sincerissimam doctrinam. O quam dulce reprehendendi genus, imo quam acutum supra vel sine meritis collaudare! Quid enim pudore criminationeque plenius quam audire de rebus, que non pertineant ad laudatum, aliquem commendari, quam quod ipse sentias de te predicari, que tibi noveris non inesse? Quid autem maius calcar ad bene vivendum efficaciorque doctrina, quam audire te talem dici, qualem desideres reputari? Quis enim tam futilis intellectus, qui non sentiat se, si preter veritatem commendetur, de vite perversitate recipiendi vel docendi gratia commoneri? Quantum enim apud Philosophum honeste, moderate et gratiose ludentes, quos eutrapelos vocat, a vomolicis differunt, qui scilicet nimis in iocis abundant; tantum nostri poete ab histrionibus differunt et, velut a vitiis virtus et a vitiosis honestissimi, separantur. Quod si dominus ille scientificus et insignis hanc opinionem ab aliis male persuasus induerit vel per semet – quod sine gravi non potest errore fieri – sumpserit, vellem libenter id scire. Conarer equidem poetas defendere, quos et Apostolus et illi sacre theologie doctores, qui fidem catholicam ornant et defendunt, allegant, et ipsos non esse spernendos ostenderem, sed admirandos potius et utiles demonstrarem. Nam quid tam stultum et tam anile cogitari potest quam vane opinionis errore damnare poetas, quorum dictis crebro exundat Hieronymus, nitet Augustinus, floret Ambrosius, nec careant patres Gregorius et Bernardus et, quibus ipsum vas electionis stultum non reputaverit se fulcire? Si poetas damnat, damnat et sine dubio simul cuncta christiane religionis lumina, que videamus auctoritatibus poetarum quasi quibusdam refulgere sideribus. Quod si parvi putat ornatum, legat opus illud divinum, quodve satis admirari fas non est, patris Aurelii, quo .XXII. libris Civitatis Dei construit edificium, et videbit poetas non solum ornande dictionis gratia sumptos, sed ad religiones Gentilium oppugnandas locis creberrimis advocatos. Videbit etiam non esse possibile sibi vel alteri clarum habere tam elegantis operis intellectum sine familiari noticia poetarum; cuius rei gratia sepe vidi theologie magistros nostri temporis non sine rubore quandoque recurrere non ad eruditos, quorum testimonium pro pudore fugiunt, sed ad pueros, ut, quod per semet intelligere nequeunt, de doctrina discentium mutuentur; sensi et quosdam, ne velle discere putarentur, super

aliquibus Virgilio vel alterius poete dictis alios et presertim pueros tentavisse; et, postquam, quod nesciebant, perceperint, respondentem puerum de ingenii promptitudine commendatum ad prosequenda studia blandis sermonibus exhortatos esse. Expertus sum et quosdam, qui, cum, quod responsum erat bene, non cepissent aut forte non incidissent in veri sensus doctrinam, quasi mirantes interrogaverint, quonam modo sensus, quem perceperant, stare posset, et veram edoctos sententiam respondisse sic sibi semper esse visum, nec unquam sensum illum alium probavisse; stetisse tamen dubios, nunquid posset talis expositio sustineri. Sed istos dimittamus, qui suam inscitiam obtegere curant et artibus variis, quod cuncta noverint, demonstrare. Sed per immortalis Dei maiestatem, quid potest ille dominus aut alter in poetarum carminibus criminari? Recusantne ornatum, qui solus consueverit in dictamine delectari? Respuuntne sententias, quibus veluti stellis splendet oratio? Abhorrentne verborum altitudinem, que de industria soleant rebus atque personis sublimibus adhiberi quibusve solis potest materia depressior exaltari? Damnantne varietatem, que, sicut uniformitas est fastidii mater, sic recreationem gignit et accendit, –ut ita loquar – intellectus et legentium appetitum? An abominantur musicam melodiam, sine qua metricus sermo non possit efferi? Caveant, ne digni sint audire, quod Philosophia Severinum nostrum increpans eidem obiecit, ut grecum habet proverbium et ut grece scribam: ΟΝΟΣ ΛΥΡΑΣ, hoc est: an es sicut asinus ad lyram? Sed video, quod opponunt. Inquient enim: «Quis ferat illa poetarum exquisita mendacia, quibus hystorias pervertunt confunduntque tam tempora quam personas quorumque sub tegumentis, quod dicere velint, occultant? Caveant autem, qui talia de poetarum carminibus reprehendunt, ne simili ratione totum divine Scripture corpus et vetus presertim Testamentum damnent. Nam, tametsi quecumque illo sacratissimo volumine collecta scriptaque sunt, quantacunque vel impossibilitate vel admiratione suscipiantur a piis et ab impiis rideantur, verissima sint, figuram tamen et aliorum esse signum sine dubitatione videmus. Destinata quidem et a Deo precepta Isaac immolatio figura fuit nostri Salvatoris in cruce pro salute mortalium immolandi. Venditio vero Ioseph et triginta argentei, quibus venditus est, tam precii quam venditionis filii Dei simulacrum et vestigium extiterunt. Et ferme nichil est, quod ad litteram legatur ibi factum, quod non sit ad significandum aliud institutum; quod quidem esse poeticum quis est tam attrite frontis vel tam hostis veritatis, ut inficietur aut contendat? Verum inquient illi: Negare nolumus sensum, quoniam – ut monet Apostolus – «littera occidit et sensus vivificat», quanvis et hec ipsa littera contineat veritatem. Tui vero poete nimis iniuriosi sunt veritati, qui scilicet illam obruunt falsitate et, quod clare exprimere possunt, fabularum tegumentis obscurant. Quorum duorum ultimum est commune tam poetice quam divine Scripture. Nam et divinitas potuit, quod volebat, sine figurarum involucris enunciare et, quantum ad illam, quam significare volumus veritatem, nichil attinet, sive vera sint sive falsa illa, quibus veritatem, quam volumus, exprimamus. Si tamen in subtilissimam iverimus contentionem, non inconveniens fuit divinitatem, que summa veritas est, de veritate veritatem excutere; quod autem poetica instituit, ut de fictione et re non vera veritas eruatur, cum humanum inventum sit, debet sue commendationis precio non carere. Scriptum est enim: «Dies diei eructat verbum» – quod

quidem divinissima res est – «et nox nocti indicat scientiam.» Que res, cum humana sit, sue laudationis premio non privatur. Non enim tantum poetice favendum est, quod, que divinis admoventur per poeticam facultatem his, que rebus humanis adhibentur, non debeant antecellere et presertim de veritate prestare. Proprium est ergo divine poetice veritatem in signum assumere, qua tegatur veritas et cuius mysterio latens et quasi sequax veritas depromatur. Humane vero poetice, que de illa germana veritate immediate non oritur, convenit, ut, licet pro signo significandarum rerum veritatem possit assumere, ficta tamen quedam et ludicra non recuset, cum et ipsa feratur et exeat in aliquam veritatem. Nec dicat aliquis: Cur illos oportuit in has poetice quasi monstruosas inventiones incurrere, cum potuerint sine velamento quoppiam, quos fingendi tenuit ardor, aperte, quod voluerant, explicare? Sicut enim in divinis, que supra nos sunt et ab intelligentie nostre potestate remota, sed longe magis a significandi facultate, quoniam plus intelligimus quam efferre possimus, nostre in figuratos sermones necessitate profecti sumus, sic et in humanis placuit ab his, que pro divinitatis expressione recepimus, ornandi quandam elegantiam mutuari, et, quod nobis in divinis necessitas fuit, in humanis fecimus voluntatem. Ut, sicut in illa veritas ex veritate processit, sic in ista non ex veritatibus solum, sed ex fictis et humanis inventis ipsa veritas oriatur et quasi lux in tenebris lucens et ex falsitatum abditis immaculata procedat. Nec sum animi dubius, quin, si licuisset tractatoribus vere et germane veritatis fictionibus uti, veritates suas exquisitis fictionibus ornassent. Sed germane veritatis integritas, que, sicut omnium veritatum germen est et mater, sic omnium falsitatum recusabat consortium, passa non est de falsitatum gremio quasi nasci vel de suo contrario generari. Nec vanum arbitretur aliquis altitudinem veritatis abscondere. Nam – ut inquit Gregorius super Ezechielem: «Magna utilitas est ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia exercet sensum, ut fatigatione dilatetur et exercitatus capiat, quod capere non posset ociosus.» Et subdit: «Habet quoque adhuc maius aliud, quia Scripture sacre intelligentia, si in cunctis esset aperta, vilesceret, in quibusdam locis obscurioribus tanto maiori dulcedine inventa reficit, quanto maiori labore quesita animum fatigat.» Hec ad litteram pater Gregorius. Que quidem sic pro divina Scriptura dicta sunt, quod etiam poetice seculari negari non debeat convenire.

Verum cur ego per tam anxie disputationis angustias trahor? Scio, quod ille non mediocris Italie princeps de comminatione Virgiliane statue nec potuit nec debuit criminari. Nec minus certissime teneo, quod nunquam debuerit de poetis verba, que scribitis, protulisse. Nam, licet eum audiam optimo consilio ad studia divina conversum, credibile tamen non est, quod tantam contra poetas conceperit inimiciciam, quos legat a sanctis doctoribus et ornatus gratia recipi et probandarum vel improbandarum rerum studio tam multotiens allegari. Quare, quicquid scripseritis, donec aliud accepero vel – ut rectius loquar – invenero, nec vobis nec aliis credam, quod tantus vir tanteque scientie et virtutis atque moderationis, quante sit Carolus Malatesta, tam reprehensibiliter de sacris vatibus alloquatur.

Hec hactenus. Que cupiam in Caroli venire manus, non ut corrigat errorem suum, in quem – ut arbitror – non incurrit, sed ut se firmet in recto proposito, si, prout est credibilis, non erravit. De vobis autem quid dicam, qui tam leviter in re, que carere fide debuit, nescio cui fidem stultissimam prebuisistis? An

estis forsā illius nationis et gentis, de qua scribitur, quod audita teneant pro compertis? Si enim illud fama fuit, non venit in mentem Maroneum illud:

Tam ficti pravique tenax quam nuncia veri?

Sin autem attestatio fuit, cur non discussistis, an ex auditu testimonium tulerit an ex visu? Cur non examinastis, quanta sibi super tanto facinore fides debebatur? Cur alterum non expectabatis, si fuit unus? Sin autem duo, cur non multos? Nunquamne vobis occurrit vulgatum illud:

Rara fides ideo, quia multi multa locuntur?

Si tam levis ad credendum fuisset, potuistis, imo forte voluistis me in iocularium errorem inducere. Sed ego propter incredibilitatem rei vobis et auctoritate vestra in solam motus admirationem – id ab omnibus, qui de Mantua venerant, sciscitatus sum – nec ante destiti, quam a pluribus perceperim veritatem. Expectabam et expectavi diu, quod palinodiam caneretis exemplo Stesichori inter vituperationes et laudes Helene fortune variantis alternatione iactati; sicut enim Helene detrahendo perdidit oculorum usum, sic postea laudando recuperavit. Sed, cum frustra fuerim aliquandiu moratus, quod, sicut fueratis mendacii testes, sic essetis veritatis precones, video, quod, cum taceatis, vobis gratum foret me in errorem tante stulticie coniecisse. Quicquid autem vel scribentes erraveritis vel subticendo speraveritis, velim vestram levitatem et in credendo precipitationem et inconsiderantiam agnoscatis.

Nunc autem ad id, quod tuum proprium est, veniam. Scripsisti, mi Peregrine, te vani amoris turbines et furias reliquisse et animum in illum firmasse, qui pro salvatione humani generis in cruce pependit; et subdis – ut verba tua coniungam: «Speroque, ni me acerba fortuna vexet et inquietet, ante biennium eligere vitam, quod factor rei ero, que dominium michi temporis vindicabit, et curias fugiam et lucra, que me usque in diem presentem vera libertate privarunt. non me tanta, quanta te, servum videbit etas; utque credas me alterius Peregrini habitum commutasse, oratorium unum construi feci extra portam Sancti Mammoli, in quo reliquias deponam insani Cupidinis et Redemptoris nostri genitricem pro Iohanna fallaci diligam et amabo, teque in seculi turbatione dimittam et in labore omnibus blandiendi. Vale, et partem tue senectutis expende pro me, ut, si tibi superstes ero, valeam tuis sacris eloquiis edoceri.» Hec omnia verba tua sunt ad contextum, ut te non in pulvere, quem ventus exagitet, nec in glacie, que sole vel igne liquescat, scripsisse scias; que pro tanto presentibus annotavi rescribens, ut

maneant in exemplum. Et ut super eorum aliquibus possim tecum amabiliter disputare, tunc inquis: «Iam vani amoris turbines et furias dereliqui.» Tunc in Salvatorem nostrum animum firmasti, qui vitam intra biennium te speres electurum, quo tante rei compos fias, quanta requiritur ad dandam tibi temporum libertatem et hoc ipsum non nisi permittente fortuna? Qui sis in illo oratorio tuo reliquias depositurus insani Cupidinis quique sis pro fallaci Iohanna Mariam virginem amaturus? Firmavistine te in Christum, mi Peregrine, qui nondum diligas, sed dilecturus sis Virginem, eius matrem? Adhuc insanis, mi Peregrine, qui speres, que fecisse te dicas, qui nondum amoris insani reliquias deposuisti et tamen in Christum te fixum esse confidas? Non sentis hec, quasi ex adversa regione, sibi contradicere? Tu speras de te mirabilia, sed ego non spero, potius autem ardentem exopto. Gaudeo tamen, quod, qui quondam Iohanne tue tam cecus eras amator, quod mea monita non videbas, tandem apertis oculis fatearis amorem illum esse fallacem. Indignor autem et displicet, quod, licet illum fallacem agnoscas, nondum tamen deponis et felicissimam illam commutationem adhuc non virginem Mariam, sed Iohannam diligens non fecisti, quam te dilecturum dicas et amaturum, non amare. Cur differs, mi Peregrine? Cur non hodierno manus inicis? Cur crastinando temet tradis in longum? Non requirit iste contractus oratorium, nisi cor et mentem tuam, non temporis spacium, quod possit uno momento compleri. Si finias amorem stultum, fallacem insanumque Iohanne, diligas mox aliquid aliud necesse est. Non potest animus noster non amare; perpetuus est, semper viget, semper cogitat, semper amat. Si in virginem Mariam amando non transis, alteri rei amando cohereas necesse fit vel in Iohanna sine dubio remanere. Dic michi, amasne adhuc Iohannam? Credo plane, quod ames, vel, quid aliud ames, ostendas. Amabis Mariam virginem pro Iohanna? O felix Maria, quam solam dignam putes et eligas, in quam Iohannei amoris nervos intendas! Dic michi, amabisne in Maria sidereos oculos et alia, que quondam in Iohanna perditus mirabare? Si hoc in Maria non amabis, non amabitur pro Iohanna. Sed inquis: «Nimis inheres verbis. Cur cuncta distorques, cur ea non sane intelligis? Scis plane, quid velim.» Ego vero nichil distorqueo nec aliter a significatione verborum recedi oportere iudico, quam cum manifestum sit aliud sentire proferentem, ut legitur respondisse Marcellum collectione tertia materie legatorum; nec plus intelligere possum, quam verba significant. Quomodo quidem, quid velis, sciam, quando tu nescis exprimere? Possum forte scire, quid velle debeas; quid autem velis, quis sciat nisi spiritus, qui in te est? Summa eius, quod tecum volo, est, quod michi confitearis te Iohannam amare. Quid enim aliud credam, cum nondum vitam institueris, quam sis intra biennium, imo speres, nisi te fortuna vexet et inquietet, electurus; cum te depositurus illo tuo oratorio scribas reliquias insani Cupidinis et Redemptoris nostri genitricem pro fallaci Iohanna diliges et amabis? O si de Ferraria redeat sidus tuum, Iohanna tua, o si revideris ipsam solitis telis armatam; o si pulcra, si venusta, si cuncta illa plena honestatis atque virtutis, que quondam in ea – nescio si! – videbas, sed te videre tum putabas, tum putari volebas, respiceres, num diceres:

Sola hec inflexit sensus animumque labantem

Impulit. Agnosco veteris vestigia flamme.

Diceret animus tuus profecto, diceret cor, diceret intellectus, nec os ipsum, quod ex abundantia cordis loquitur, hoc taceret. O tunc te felicem! O desertum oratorium, o invisibilis desertaque Maria! Sed quid per ista discurro? Sum equidem certus, quod, si tibi Iohanna cum pulcritudinis sue pompa mitis innueret, si tuo amore se correptam ostenderet, si clamaret – ut in Cantica legitur: «Adiuro vos, filie» Bononiensium, «si inveneritis dilectum meum», Peregrinum meum, «ut nuncietis ei, quia amore langueo»; o, si canticum hoc audires, quali quantoque movereris furore! Quas voti catenas, quas professionis leges, que vite dogmata, que religionis vincula non rumperes, non postergares, non parvifaceres, non solveres! Memento, quod «omnia vincit amor»; memento, quod tibi et aliis Bononiensibus, sive celo sive consuetudine sive naturale sit, commune nimium est amare; memento, quod licentiosus apud vos sit iste mos et consuetudo nedum hominibus, sed puellis; memento, quod adveniente proco subito penes amasiam consessus instanter offertur, imo datur et in chorea digitorum annexus. Memento, quod puellis liceat intendentem sibi – sic amasios vocant –, si se videre neglexerit, increpare. Nec ex his inhonestatem arguerim, sed hoc potius, quod in amorem ferventius atque licentius ardeatis.

Dicam tibi compatriote tui, civis bononiensis, hystoriam, non fabellam, ut ostendam, quam perditte diligatis. Fuit unus – cuius quidem nomen subitico – par tibi genere, par etate, nec tibi professione difformis nec etiam dignitate et – ut veraciter et totum simul eloquar – alter quodammodo Peregrinus. Huic fortuna fuit, ut et suam Iohannam amaret: nuptam, ut tua, pulcram, ut tua, severam et honestam, ut tua; fuit et par eventus in viro, qui propter homicidium exularet cuique non aliter faveret amasius sue Iohanne, quam tu marito tue. Denique post multa sue exultationis loca Ferrariam sibi legit asilum, in qua cum uxore teneret perpetuum incolatum; cumque secum vellet Iohannam habere, petiit vel indicari fecit amasio votum suum. Ille – sicut omnes amantes, imo amentes sumus in damna nostra proclives –, quo Iohanne placeat et viro se amicum – sicut amasium uxori – prebeat, securitatem exuli procurat. Venit ille, omnibus gratulatur, necnon et uxoris amasio gratulatur. Componit sarcinulas; nec solum se recessui preparat, sed recedit uxorem secum ducens nullo tempore redituram. Stultus ille civis tuus et alter tu, qui desiderio sue Iohanne materiam dederat et iuvamen, tandem, sed frustra, quod fecit, agnoscit; omnia tamen letus toleravit. Sed quando recedentem aspexit animam suam et cor suum in amentiam versus se speciosis preciosisque vestibus ultramarinis, quas ciambellottos dicitis, induit et velut amens illam sequitur usque ad portum; scilicet apud sinistram alvei ripam, a quo Rhenum primo sive Rheni deductionem, qui per aquas Ferrariam petunt, navigant, in limose vallis seu vallium amplitudinem descensuri. Ibi parato primum ientaculo, quod quidam obsonium vocant, suam liberalitatem ostendit; post hec se reddit in omnibus officiosum providens, ut Iohanna molliter accubet in scalmu, quem

burclum, quasi barculam, vocant, ut sine periculo pedem transiens ponat et burclum sine metu periculoque conscendat. Postquam omnia ex consilio facta sunt, solvit nauta funem et clavum, ut naviculam regat, apprehendit et firmat; nec clavo contentus socium invitat et cogit ad contum, et ipsemet instrumento simili naviculam impellit et aque descendens velocitatem non adiuvat solummodo, sed vincit. Heu, quis tunc animus fuit amanti? Quam gravis quamque intolerabilis ille discessus? Furere cepit civis tuus et per ripam attonitus currens nunc Iohannam hortabatur, ne timeret, nunc navicularium, ut ageret diligenter. Dicitur autem, quod aliquando – tanta fuit improbitas – navim intraverit, quod michi facillimum est putare. Vellem autem illum profecto vidisse clamantem vocibus, innuentem oculis et capite manibusque monentem, ut ipsum describere possem. Dicam autem unius rei, que risu carere non mereatur, eventum. Forte fuit, ut lenta pluvia ripas madidas reddidisset; ergo dum ille naviculam sequens currit, dum extremo ripe margine, quantum potest, navicule propior vadit, dum navigantes alloquitur, dum salebras saltu transmittit et limosa volutabra transiens exagitat, totus ceno, cuius abundat ripa – ripe vero fluminum non sordide solum, sed ceni copiosissime sunt – fedatus tandem cecidit super ripam et luto plenus exsiliens cadit in Rhenum limoque sordidus et undis perfusus non astantes solum, sed navigantes, imo ripas fluminis et ipsum flumen lacrimosas salices ac arbores alias et pisces stulticie sue testes relaxavit in risum. Denique – sicut de Menete legimus apud Virgilium –

Illum et labentem cuncti et risere natantem,
Necnon limosas arcentem vestibus undas.

Vellem te fuisse tanti ludicri spectatorem, imo te fuisse, quem predico; vellem illum vidisses cenosum et madidum civitatem intrare digitoque monstrari quasi fatuum et insani amoris exemplum et a cunctis obvium derideri. Non puto, quod minus permotus fuisses et ad te reversus omnia reduxisses in personam tuam, quam legamus Eneam fato Priami sui parentis rationem de cede, quam viderat, habuisse; de quo postmodum dixisse refertur:

Ac me tum primum sevens circumstetit horror;
Obstupui; subiit cari genitoris imago,
Ut regem equevum crudeli funere vidi
Vitam exhalantem; subiit deserta Creusa
Et direpta domus et parvi casus Iuli.

Forte quidem, si vidisses illum aspectu fedum, ceno turpem et aqua madentem, turpitudinem tuam ut suam et stulticiam tuam vidisses, ut, quod sentire ratione non vis, exemplo coram et corporalibus oculis intuereris.

Video, mi Peregrine, quod inter errores de Iohanna conceptos lumen tibi veritatis effulget et quod ab hoc extremo ad extremum aliud invitaris. Sed prius velim te reducas in medium, quam mediteris extremum. Amare Mariam virginem et amasse Iohannam duo sunt extrema et, que veluti ex opposita specula se respiciunt: Mariam quidem tantum amare non poteris, quantum debes; Iohannam autem tam parum amare potuisti atque potes, quod modum non excesseris in amando. Illam ad corporalem dilectionem et insaniam amavisti, sed istam ad spiritualem consolationem et castitatis exemplum amare necesse fit. Illam inter transitoria mirabaris, hanc autem prediligendam sciveris inter eterna, que quidem ducant in finem ultimum, cui tunc propinquus eris, cum ipsam supra te, si potes, amabis. Quo te hortor, mi Peregrine, teque moneo, si quid unquam a me doceri velis, quatenus in totum a Iohanna discedas. Deinde cogita te reipublice tue communitatis obnoxium atque familie tue tuisque filiis ac proximis obligatum. Postquam hec feceris, satis tunc in ultimum illum amorem et Marie caritatem, que non inflat, sed edificat, liber a ceteris obligationibus te componas licebit. Hinc debitum solvens addisces et, quantum illi summo bono debeas et qua via sibi, quod nondum intelligis, satisfias. Te statuit Deus multorum patrem et multis propter multa refugium et amicum deditque, quod in republica tua possis plus quam communiter quivis alius operari. Si hec reliqueris, nonne ea Deus exiget de manu tua? Talentum hoc accepisti; ne defodias illud, exerce, labora, fac te servum utilem reddas in his, que tibi tradita sunt. Forte quidem ex Deo non est, quod ad aliud te convertas. Bonum et honestum est Mariam amare, sed melius imitari. Scito tamen nos ad hoc non oratorio manu facto nec auxilio solitudinis indigere. Mens nostra, cor nostrum et anima nostra templum est Dei perpetuum, non manu factum. Ibi vivit conscientia nostra, ibi nostra videtur affectio ab illo, qui scrutatur renes et corda quique ea, qualiacunque sint, et ab eterno non bene solum, sed optime vult et ab eterno iustissime facit. Iustissime quidem nos deserendo, quo mala fiant, vel benignitate gratie preveniendo assistendoque nobis, ut bona fiant, ut fiunt. Hoc est templum Domini, quod destruitur et in triduo reedificatur. Destruitur enim in labe peccati; restauratur autem in triplici lumine penitentiae, in compunctionis scilicet amaritudine, recognoscendo peccata, in confessionis verecundia, evomendo secreta et in satisfactionis contritione, deflendo commissa. Hec domus orationis vocabitur depulsis ementibus et vendentibus, hoc est: temporalis vite commertiis, qua nichil agimus, nisi quo temporale quicquid acquiramus. In foribus equidem huius templi nostri stat superbia excellentiam cogitans, incubat avaricia congregans occasura, ardet invidia mala desiderans, furit ira lucrari cupiens ex iniuria, meret tristitia ocium querens, heret gula mulcere volens gustum sordetque luxuria voluptatis petens delinimentum. Hos ementes atque vendentes e templo Dominus expulit, ut et nos de nostri templi foribus expellamus. Prohibuit et ista commertia, ne nos ea templi, quod abditis habuerimus, admittamus. Purga templum, mi Peregrine. Nil cupias transitorium; sed, quanto pulciora sint visu quantoque dulciora gustu quantoque suaviora

contactu, tanto minus non verbis, sed affectibus et opere concupiscas. Noli cogitare tibi quietem, quam habere non potes in carne. Cura tecum erit in eremo, non relinquet in oratorio nec solum te dimittet in lecto. Nescis, quibus pungatur stimulis, cogitationibus urgeatur subiaceatque periculis solitudo. Laudamus omnes timere, que nescimus; et negociosus et ociosus suis laborat incommodis. «Quisque suos patimur manes», nobiscum affixum est, quod nos impedit, nos molestat et nos inquietat. Noli credere, mi Peregrine, quod fugere turbam, vitare blandarum rerum aspectum, concludere se in claustro vel in eremo separari perfectionis sit via. In te est, quod operi tuo nomen perfectionis imponit, quod hec, que te non tangunt, imo tangere nequeunt, intus recipit, si se mens tua et animus tuus intrinsecus continebit, si se non quesiverit extra. Si hec extraria non admittet, platea, forum, curia et frequentissima civitatis loca tibi fuerint eremus remotissima perfectaue solitudo. Sin autem vel recordatione rerum absentium vel coram positarum blandiciis se mens nostra porrigat ad externa, nescio, quid solitarium vivere prosit, quoniam anime proprium semper est aliquid cogitare vel, quod comprehendatur sensibus vel memoria representetur vel intellectus acumine componatur vel affectus desiderio fabricetur. Et quid? Dic, mi Pergerine, quem Deo reputas gratiosorem fuisse, Paulum eremitam et ociosum an Abraham occupatum? An Iacob cum duodecim filiis, tot pecorum gregibus et duabus uxoribus, tot divitiis tantaue suppellectili acceptiorem Deo non putas extitisse quam duos Macharios, Theophylum et Hilarionem? Crede michi, Peregrine, sicut sine comparatione plures sunt, qui seculi rebus intendunt quam, qui solum spiritualibus occupantur, sic longe plures ex hoc hominum statu recepti sunt, quam ex illo, qui solum spiritualibus intenderunt. Quod si forsitan michi non credis, credas, si placet, Aurelio, qui super titulo psalmi quinquagesimi primi dixit: «Duo genera hominum attendite: Unum laborantium, alterum eorum, inter quos laboratur; unum de terra, alterum de celo cogitantium; unum in profundum cor mittentium, alterum cor angelis coniungentium; unum de terrenis sperantium, quibus pollet hic mundus, alterum de celestibus presumentium, que promisit non mendax Deus. Sed mixta sunt ista genera hominum; inveno modo civem Ierusalem, civem regni celorum, administrare aliquid in terra; ut puta, purpuram gerit, magistratus est, edilis est, proconsul est, imperator est; rempublicam gerit terrenam, sed cor sursum habet; si christianus, si fidelis, si pius, si continens, in quibus est, sperat, in quibus non est. De quo genere fuit sancta illa mulier Esther, que, cum esset uxor regis, ventum est ad periculum deprecandi pro civibus suis et cum domino oraret coram Deo, ubi mentiri non posset, in oratione sua dixit ita sibi fuisse illa vestimenta regalia, sicut pannum menstruate; vel – ut habet nostra translatio –: tu scis necessitatem meam, quod abominor signum superbie et glorie mee, quod est super caput meum in diebus ostentationis mee et detestor illud, sicut pannum menstruate.» Quibus pater Augustinus immediate subiunxit: «Non ergo desperemus de civibus regni celorum, quando eos videmus agere aliqua Babylonie negocia, aliquid terrenum in republica terrena; nec rursus gratulemur continuo omnibus hominibus, quos videmus agere negocia celestia.» Et post aliqua subdit: «Illi in terrenis rebus levant cor in celum, isti in celestibus verbis cor trahunt in terram.» Hec omnia pater Augustinus, ut tibi non blandiaris de tuo oratorio manu facto, nec exinde putes te magis celestibus propinquare nec me

damnes in seculo remanentem et te iustifices a mundo fugientem. Plane quidem tu mundum fugiens a celestibus trahere potes in terram et ego in terrenis remanens erigere potero cor in celum. Et tu, si familie filiisque tuis, si proximis et amicis sique reipublice tue, que cuncta complectitur, provideas et servas et intendas, non potes ad celestia cor non erigere Deoque non placere. Forte tamen et in illis occupatus magis placeas, quoniam in illius prime cause coesistentiam non tibi solum vindices, sed cum ipsa, cui quidem omnium cura est, tum ad familie necessaria, tum ad amicis grata, tum ad reipublice salutifera te coniungas et, quantum facultas dederit, opereris. Scio – nec id pro nunc contendere volo – sublimiorem et perfectiorem esse vitam contemplantium illud divinum obiectum, quod super et ante omnia debemus et iubemur diligere, quam eorum, qui sunt in actionibus occupati. Siquidem illi Deum contemplantur et amant; isti vero Deum etiam amantes ministrant et serviunt creature, si perfecti sint propter Deum; alias autem tam errore quam scelere contaminati creature propter creaturam. Sit contemplativa perfectior; quoniam sit adeo durationis continue, quod – sicut inquit Veritas – «Maria optimam partem elegit, que non auferetur ab ea»; siquidem a presenti seculo continuabitur tenore dilectionis etiam in futuro, quoniam sicut hic eterna cogitat, sic ibi inherebit et fruatur eternis; sit sublimior altitudine cogitationum, sit suavior dulcedine tranquillitatis et meditationis, sit sufficientior, quoniam paucioribus egeat, sit divinius, quoniam divina potius quam humana consideret, sit et nobilior, quoniam intellectum, nobiliorem anime partem, exerceat, qui singulariter inter animantia soli convenit homini, sit denique diligibilior propter se, sit etiam – ut inquit Aurelius – querenda caritate veritatis; ipsa tamen activa, quam fugis, suscipienda est tam exercitio virtutis quam necessitate caritatis. Etenim – sicut dixit Philosophus – «melius est philosophari quam ditari, sed non magis eligendum necessariis indigenti.» Melior est contemplativa, fateor; non tamen semper nec omnibus eligibilior. Inferior est activa, sed eligendo multotiens preferenda. Nam, cum illa sit voluntatis, hec necessitatis, nec tam annexa colligataque cum esse, quod etiam non curet et consideret bene esse, credis viam istam et vitam ad celum aditum non habere? Forte etiam, cum beatitudo eterna sit actus, non habitus, et in amando, in tuendo fruendoque versetur et in ea cesset omnis speculationis contemplationisque discursus, quoniam videbimus, sicut est, non fuerit inconveniens dicere, quod, sicut contemplativam actu precedit activa, quoniam illam producat et gignat, sic, postquam hinc exierimus, subsequatur. Non enim licuit Iacob habere Rachel, nisi postquam Lie coniugium emeruit septennioque possedit. Liam vitam activam intelligunt, Rachel autem contemplativam. Nunc autem, sicut in hac vita Lia precedit in ordine, sic remanet post Rachel in illa vite

eternitate. Semper lippa tamen, quoniam hic temporalia cogitet, attamen propter Deum; et, cum venerit beatitudinis gratia, finem obiecti beatifici non attingat. Nec deest et in hoc mysterium, quoniam Rachel primo mortua est; demum autem Lia condita sit cum Isaac et Rebecca. Conditur autem post Rachel Lia, hoc est: activa vita post contemplativam; et ubi? Certe cum Isaac et Rebecca. Quid est Isaac, nisi – sicut referunt interpretores – risus et gaudium; Rebecca vero quid est, nisi multa sapientia, multa patientia vel, que multum accepit? Ut hac de Genesi lectione et consideratione clarum sit Liam

cum risu et gaudio, cum multa sapientia, que quidem ex actione perficitur, et multa patientia, que per operis et laborum continuationem significatur, et cum his, que multa accepit, que sunt in Isaac et Rebecca vite beate figura, condi et sepeliri. Verum, licet hec et verbis et ratione distinguamus, permixta tamen sunt, nec potest, qui rebus ita seculi connexus est, quod cuncta faciat propter Deum, omnino contemplatione carere; nec contemplativus, si tamen hominem vivit, prorsus de rebus seculi non curare; nam, cum sit illi finis omnium actionum suarum Deus, quomodo potest hoc contingere, quin et Deum contemplatus fuerit et de actu in actum continue contempletur? Et, cum huic necessarium sit vivere proximoque prodesse propter Deum – illud quidem natura, sed hoc divine legis iussione –, potestne semper sic in contemplatione manere, quod de vite necessitate non cogitet et pro salute proximi non laboret? Eritne taliter contemplativus, totus conversus in Deum, quod super calamitate proximi non commoveatur, quod de morte coniunctorum non doleat et super excidio patrie non fremiscat? Qui profecto talis foret et in hac conversatione mortalium se talem exhiberet, non homo reputandus esset, sed truncus et inutile lignum, lapidea rupes et durissimum saxum, nec foret – quod consummate perfectionis est – mediatoris Dei et hominum imitator. Ille quidem super Lazarum infremuit et super Ierusalem abundantissime flevit; in his, sicut et in aliis, relinquens nobis amplectendum exemplum. Et – ut aliquando concludam – sit licet melior contemplatio, diviniior atque sublimior, permiscenda tamen est actioni nec semper in illo speculationis culmine persistendum. Nam, etsi volueris patrem Augustinum considerare meditantem et agentem et ipsummet hinc contemplationi intentum, inde monitionibus, hinc quodammodo fruentem, idest: inservientem, proximo, hinc Deum cogitantem, inde cogitata scribentem, hinc in Deo quiescentem, inde cum hereticis confligentem, crede michi, maior tibi videbitur ipse activus quam contemplativus, non solum infinitis ex actione commodis, que venerunt ad omnes sui temporis et ad nos, sed etiam active vite meritis, que sibi mensura fuerunt gratiose retributionis. Et dic, queso, de quo discutiemur in ultimo illo iudicio, nisi de operibus misericordie, licet neglectis vel impletis? Nam, qui nudum induerit, famescentem paverit, sitibundum potaverit, humaverit mortuum, carceratum solverit, infirmum visitaverit et suscepit peregrinum, audiet felicissimum verbum illud: «Venite, benedicti patris mei: possidete vobis regnum paratum a constitutione mundi.» Nec, si te firmes in Christum, de solitudine cogites. Plus enim sine comparatione meruit Hieronymus in congregatione quam in solitudine. Illic flevit; illic, fateor, sarcinam peccatorum deposuit; illic post a mundo recessum talis factus est, quod in claustro militare potuerit. Sed in congregatione atque frequentia monasterii, mi Peregrine, cum hereticis pugnavit, clericos increpans mundavit et instruxit, adversariis restitit, multos edificavit et universe christianitati thesaurum sacrum tradidit litterarum. Et non homines solum habuit obsequentes, sed leone pro custode necnon et pro iumento, quod in eremo non meruit, usus est. Velim autem, si vitam commutes, prius addiscas in multitudine non tibi, sed Deo placere, ut ex illa turba discedens non tuam quietem, non aliquam ex rebus etiam honestissimis voluptatem intendas, sed peccatorum lacrimas et pro dilecta Iohanna summam afflictionem flendo tuos errores et penitentia conterendo. Spero quidem, quod, si talis hinc discesseris, sicut in presenti stulticia tua minaris, in

turbatione seculi non dimittes nec in labore; quod maximo cum stomacho locutus es omnibus blandiendi, sed me tecum trahes secuturum – ut confido – vel, si permansero, violentus manus, ut me tecum habeas, iniecturus. Nec expectabis ex me discere, qui rebus amicum tuum ceperis admonere. Vale felix, si vera sunt, que scribis, et illa, que tibi retuli, mediteris.

Florentie, nono kalend. maias.

5.3.1. Traducción:

Dos son, hombre insigne, hermano y amigo queridísimo, las cosas que te debía responder. En primer lugar, aquella que tienes en común con el elocuentísimo señor Jacobo de Firmo, cuestión de la que poco debe ser dicho, puesto que ustedes, tan superficialmente crédulos y habiéndose quejado mucho y gravemente, reconocen que es falso. Los dos escribieron lo que el magnífico señor Carlo Malatesta había hecho en el palacio mantuano cuando derribó la bella y venerable imagen de nuestro Virgilio al destruir la despedazada estatua que para memoria del vate en su propia patria, la ciudad le dedicó. No faltaron argumentos, además de comentarios sobre otras acciones criminales. Agregaron ciertamente, cosa tan detestable que no me pueden persuadir fácilmente, que aquel señor, abiertamente ilustre en muchas virtudes, hostilísimo enemigo de las musas y alguien que desprecia no solo a los poetas mediocres, sino también a los sublimes, y no solo despreciar, sino hasta asesinar, llamó a los poetas, como ustedes dicen, aunque a mí no me parezca, bufones de feria (ubilibet histriones) ¡Un nuevo género de insulto! Verdaderamente, si según la opinión común, los bufones quieren ser poetas representando las acciones de las personas de modo gracioso, se equivocan. Los poetas mismos no hacen gestos, sino que componen versos sobre los gestos de otros, que no se diferencian menos de los de los bufones que los de los hombres con los simios. Sin embargo, puesto que los simios se parecen a algunos hombres, y, por una especie de tendencia natural, imitan lo que hacen los hombres, sin embargo difieren de tal manera que el hombre es el más bello de los seres animados y el simio el más repulsivo, aunque llegue a parecerse al hombre por los gestos y muchas cosas de su imagen. De tal manera que es un gravísimo error juzgar así a tantos maestros de la poesía.

Si por casualidad fuera así, es decir que los poetas fuesen bufones, como sobreasalen tanto en los elogios como en las bromas, no debe decirse que se equivocan, puesto que nada hay mejor en este género de los elogios que el acuerdo entre los que se elogian mutuamente. Se benefician y estafan aquellos que cuando elogian mienten, se burlan o halagan exageradamente. Pero, cuando como dice Horacio: "buscan deleitar y ser útiles", se alejan de los bufones. Pues si los elogios son verdaderos y quieren deleitar y ser útiles, efectivamente son útiles y deleitan. Deleitan con gloria a los elogiados, ya

que, como dice Valerio Máximo, "no existe humildad tan grande que no sea tocada por la dulzura de la gloria". Son útiles por eso mismo y porque nada hay más eficaz para animar a las personas a la búsqueda de la virtud y las buenas acciones que el premio del elogio. En verdad, el que es elogiado siempre teme que el poeta no desee su gloria, sino más bien disminuir su prestigio, en cuyo caso convendría más ser descrito objetivamente que elogiado. En caso contrario, cuando el elogio del poeta no es falso, cuando el poeta debe ser un buen hombre, y la poesía, como dice el filósofo, es el arte de criticar y elogiar, créeme, no hay hombre que por más irreprochable que se sienta, no necesite ser orientado. Y aunque los elogios fueran falsos son útiles como ásperas acusaciones o como sincerísima doctrina ¡Oh, cuán dulce ser criticado y cuán peligroso ser elogiado por demás o sin méritos! ¿Qué puede haber más vergonzoso e infame que escuchar que alguno te elogia por cosas que no deben ser elogiadas, o escuchar que dicen de ti cosas que luego debes reconocer como falsas? ¿Qué mayor estímulo puede haber para comportarse rectamente y qué enseñanza más eficaz que escuchar que dicen de tí cosas sobre las que deberías reflexionar? ¿Quién puede ser de intelecto tan inútil que, en el caso de ser encomendado hacia la verdad, no advierta que debe recuperarse de su vida perversa y aprender de ese favor? Aquello que según el filósofo es honesto, moderado y gracioso, a lo que llama eutrapelos, se opone a los vomolicis, que por supuesto abundan mucho en bromas, tanto que nuestros poetas difieren mucho de esos bufones, como la virtud de los vicios y los viciosos de los honestísimos.²

Pues, si aquel señor tan sabio e insigne tiene esta opinión, o bien mal convencido por otros o bien por sí mismo, cosa que de todos modos es un grave error, quisiera con gusto conocerlo. Ciertamente, intentaría defender a los poetas, a quienes también defienden y elogian el apóstol y los doctores en teología sagrada, que los citan no para manifestar desprecio, sino para demostrar con admiración que son útiles. Pero ¿quién puede ser tan tonto y tan senil como para seguir la vana y errónea opinión de criticar a los poetas, cuyas citas inundan los textos de Jerónimo, abundan en Agustín, florecen en Ambrosio, no escasean en los padres Gregorio y Bernardo? El tonto no reconocería que los poetas sostienen al mismo vaso de la elección (Pablo). Si los poetas deben ser condenados, entonces también deben ser condenadas sin duda todas las luces de la religión cristiana que vemos resplandecer casi como estrellas por la autoridad de los poetas. Pues si se piensa con poco estilo, el que lea una obra divina no podrá admirarla suficientemente. Verá que el padre Aurelio, que en XXII libros de La ciudad de Dios construyó un edificio, no utilizó a los poetas solo como portadores de la gracia de hablar elegantemente, sino frecuentemente como defensores de la religión pagana. Verá también que no le será posible comprender claramente obras tan elegantes sin familiaridad con las ideas de los poetas. A menudo observé que los maestros de teología de nuestros tiempos recurren a la poesía, pero no para dirigirse a los eruditos, que por pudor la evitan, sino a los jóvenes, que cuando por sí mismos no pueden comprender algo toman prestadas las enseñanzas de la poesía. Me di cuenta de que aunque piensan que no desean aprender, lo hacen a través de las palabras de Virgilio y de otros poetas que atraen el interés, especialmente de los jóvenes. Y como lo que no saben lo intuyen, los jóvenes que

responden rápidamente con su ingenio al estímulo, son exhortados a seguir los estudios con palabras atractivas. Conozco por experiencia a algunos que, cuando la respuesta era correcta, no significaba que hubiesen adquirido la doctrina o hubiesen encontrado el verdadero significado. Casi asombrados, preguntaban dónde estaba el sentido, y sin embargo siempre parecía que lo entendían y así respondían como si fuesen instruidos y nunca reconocían otro sentido. Con todo ¿se puede sostener tal exposición perseverando en la duda?

Pero abandonemos a estos, que con varias artes procuran ocultar su ignorancia y mostrar que saben mucho. Por la grandeza de Dios inmortal, ¿quién puede calumniar a los versos de los poetas, sea aquel señor u otro? ¿Acaso rechazan el estilo elegante que deleita en la prosa escrita? ¿O acaso desdeñan las ideas, que brillan como las estrellas en el discurso oral? ¿Acaso aborrecen la altura de las palabras que voluntariamente suelen ser dirigidas a las cosas y las personas sublimes o solamente aquellas que tienen como tema exaltar a los más humillados? ¿Acaso rechazan la variedad que, así como la uniformidad es fastidiosa, causa el entretenimiento y, por decirlo de alguna manera, acrecienta el deseo de leer del intelecto? ¿Abominan la melodía musical, sin la cual la poesía no puede manifestarse? Presten atención y escuchen dignamente lo que la filosofía le reprocha a nuestro Boecio, cuando escribe el proverbio griego: ΟΝΟΣ ΑΥΡΑΣ, que sería "¿Eres como el asno junto a la lira?" Sin embargo, veo que objetan: ¿Quién soporta las exquisitas mentiras de los poetas, que corrompen y confunden las historias, tanto de los tiempos como de las personas, y bajo cuya cubierta ocultan lo que quieren decir?

Presten atención también, aquellos que dicen tales cosas acerca de los versos de los poetas, a que con las mismas razones deberían rechazar las divinas Escrituras, sobre todo el Antiguo Testamento. Aunque cualquiera de ellos es un volumen sagradísimo y una colección de escritos que son aceptados por los píos y hacen reír a los impíos, los vemos sin dudar como alegorías verdaderas y signos de otras cosas por mucho que parezcan imposibles o provoquen admiración. Determinada y prevista por Dios, la alegoría de la inmolación de Isaac prefigura el sacrificio de nuestro Salvador que para salvar a los mortales se inmoló en la cruz. Verdaderamente, la venta y las treinta monedas por las que fue vendido Jesús, son metáforas tanto de las plegarias como de la redención del hijo de Dios. Y no hay casi nada de lo que se lee literalmente que haya sucedido así, nada que no envíe a otro significado, nada que no sea poético ¿Quién puede ser tan estrecho de frente o tan enemigo de la verdad como para negarlo o discutirlo? En verdad afirman: "No negamos el significado, puesto que, como recuerda el apóstol, "la letra mata, el significado da vida", aunque sea la misma letra la que contiene la verdad. Dicen que hay demasiados poetas que injurian a la verdad, que por supuesto la cubren de falsedades y aunque puedan mostrar claramente la verdad, la oscurecen con ficciones. Estas últimas dos objeciones son comunes a la poesía y a las divinas Escrituras. Sin embargo, Dios puede, cuando quiere, enunciar la verdad sin la cubierta de la alegoría, y en cuanto a ella, nada interesa lo que queremos designar con la palabra verdad. Ya sea verdadera ya sea falsa, accedemos a través de ella a la verdad que deseamos. Si, sin embargo, asistimos a un debate sutilísimo, no es incompatible con Dios, que es la más alta verdad, la verdad de las

verdades. Y aunque estableció la poesía, como sacó a la luz la verdad de la ficción y de las cosas falsas, que fueron inventos humanos, su recomendación no carece de valor. Está escrito así: "El día de los días expresó la palabra", cosa que es divinísima, "y la noche de las noches reveló el conocimiento" Las cosas, aunque sean humanas, no están privadas del valor de su elogio. No es que Dios favorezca la poesía, sino que estimula la facultad poética que es utilizada para las cosas humanas, que por supuesto no deben aventajar ni estar por encima de la verdad. Entonces, es propio de la poética divina manifestar a través de signos la verdad, que se oculta y cuyo misterio se encuentra latente y es extraída casi sagazmente. Verdaderamente, la poética humana, que es parecida a aquella, no se aproxima tanto a la verdad. Es lógico entonces que se le permita acceder a la verdad a través de signos, no rechazar la ficción y las narraciones entretenidas, cuando aquella misma las acepta y abandona la verdad. Y que no pregunte alguno ¿por qué es necesario incurrir en esas invenciones poéticas casi monstruosas cuando pueden explicar lo que quieren abiertamente, sin el brillo que tiene el velo de la ficción? Del mismo modo que en los asuntos divinos, que están sobre nosotros y lejos de las capacidades de nuestra inteligencia, pero más lejos aun en su facultad de producir significado, puesto que entendemos más de lo que podemos manifestar, necesitamos del discurso figurado, así en los humanos también agrada. Aceptamos expresiones de ese estilo sobre asuntos divinos, tomando prestada cierta elegancia en el adorno, y mientras en lo divino nos parece necesario, en lo humano, lo hacemos voluntariamente. Así como la veracidad de aquella proviene de la misma verdad, en esta no viene solamente de la verdad, sino que surge de la ficción y las invenciones humanas, y casi como una luz en las tinieblas brilla y avanza inmaculada por la oscuridad de las falsedades. No dudo de que si fuera evidente cuáles tratan de cosas verdaderas y cuáles son ficciones parecidas a la verdad, adornarían sus verdades con exquisitas ficciones. Sin embargo, sinceramente, así como la pureza de la verdad es origen y principio de toda verdad y rechaza toda asociación con lo falso, no se despliega abiertamente como si naciera del seno de la falsedad, sino que se genera de su opuesto. No piensa en vano quien juzga que la verdad se esconde en lo alto. Pero, como dice Gregorio en su homilía sobre Ezequiel: "Es muy útil la misma oscuridad de la palabra de Dios, puesto que ejercita la comprensión, de manera que cuando es dilatada por la fatiga, el que se ejercita habitualmente comprende lo que el ocioso no puede". Y agrega: "Tiene además otra ventaja, ya que si el sentido de las Sagradas Escrituras fuese en todo abierto, no tendría utilidad, ya que en aquellos lugares oscuros es mayor la dulzura de reconstruir el sentido, cuanto mayor es la dificultad que fatiga al espíritu" Allí la cita del padre Gregorio. Aquel que afirma esto sobre las divinas Escrituras no debería negarse a afirmar lo mismo sobre la poética secular.

Pero, ¿por qué soy arrastrado tan ansiosamente a estas disputas? Estoy seguro de que aquel no mediocre príncipe de Italia no puede ni debe ser acusado por la destrucción de la estatua de Virgilio. Tengo por cierto que tampoco debió afirmar esas palabras que escribiste. Pero, aunque escuchara que expresó el mejor consejo de dedicarse a los estudios divinos, no es creíble que haya concebido tanto odio contra los poetas que son aceptados por los santos doctores y muchas veces citados tanto en los

estudios aprobados como en los desaprobados. Porque, sea lo que sea que escribas, hasta que no descubra otra cosa, no creeré ni a ti ni a otros que un hombre tan sabio, virtuoso y moderado, como es Carlo Malatesta, habló de forma tan repudiable de los vates sagrados.

Hasta aquí de esto. Desearía que el que combata con Carlo no lo haga para corregir su error, que yo pienso que no cometió, sino animado por un propósito correcto, en tanto sea creíble que no se equivocó ¿Qué diré de tí que tan levemente creíste en cosas que carecen de sustento? Desconozco a quién le creíste cosas tan tontas. ¿Acaso eres de esa gente, de la cual se ha escrito, que tienen como cierto todo lo que escuchan? Si en efecto fue la fama, no recordaste los versos del propio Virgilio: "mensajera tan tenaz de lo falso y de lo malo como de lo verdadero". Si no fuiste testigo de los hechos ¿por qué no discutiste? ¿Acaso obtuviste un testimonio auditivo o visual? ¿Por qué no examinaste tanto lo que él mismo dijo como lo que dijeron los que creen que es un criminal? ¿Esperabas otra cosa? Si tomaste un solo testimonio. Ni siquiera dos, para no hablar de muchos. Que nunca te ocurra lo que vulgarmente se dice: "la confianza es poco frecuente, puesto que muchos dicen muchas cosas". Si yo hubiese creído tan fácilmente una cosa así, tú te habrías reído de mí por haberme dejado inducir a tal error. Pero yo a causa de la inverosimilitud de los hechos e inspirado solamente por la admiración que me provoca tu autoridad, fui consultado por todos los que veneran al mantuano. No renuncié por ello a lo que para mí y para muchos otros es la verdad. Esperaba y esperé por mucho tiempo que cantaras una palinodia siguiendo el ejemplo de Estesícoro, que cambió sus críticas a la fortuna de Helena por elogios. Así como rebajando a Helena perdió su ojo, elogiándola lo recuperó. Pero, finalmente actué correctamente en vano, porque así como habías sido víctima de testigos falsos, puedes estar a disposición de los pregoneros de la verdad. Veo que, puesto que callaste, te fue grato echar sobre mí ese error con tanta estupidez. De cualquier modo, me gustaría que, tanto cuando te equivocas escribiendo como cuando esperas callando, reconocieras tu ligereza y tu forma precipitada e inconsiderada de creer. Ahora voy a lo tuyo. Escribiste, mi Pellegrino, que las furias y tormentos del vano amor te abandonaron y que perseveras en seguir a quien para salvar al género humano colgó de la cruz. Y más abajo afirmas: "Espero que la cruel fortuna no me persiga ni me inquiete para poder elegir el modo de vida en los próximos dos años, puesto que podré hacer esas cosas que reclaman mi tiempo y evitar la búsqueda de la riqueza, que hasta hoy me priva de la verdadera libertad. No serán tantos años de servicio como los tuyos. Y para que me creas que yo, Pellegrino, pienso cambiar completamente mis hábitos, mandé construir un oratorio en las puertas de San Mammolo, en el cual dejaré de lado los despojos del enfermo amor y elegiré el amor por la madre de nuestro redentor por sobre el de la falaz Giovanna y abandonaré las preocupaciones seculares por trabajos más suaves. Adiós, y deséame una buena vejez, de tal manera que si vivo más que tú, podré utilizar la sagrada elocuencia que aprendí de ti." Estas palabras que sabes escribir sirven para diferentes contextos. No son como el polvo que agita el viento, ni como el hielo que derriten el sol y el fuego. Reescribí una buena parte de tu texto para que pueda observarse el sentido en el ejemplo. Y como sobre algunas de esas cosas podría discutir amigablemente contigo,

afirmas: "Ya las furias y turbulencias del amor me abandonaron" ¿Dices que tu alma se entregó a nuestro Salvador, que esperas elegir el género de vida en los próximos dos años, que confías en tomar el control de las cosas, de manera que tendrías la libertad deseada para utilizar tu tiempo, si te lo permite la fortuna? ¿Dices que quieres renunciar en ese oratorio al loco amor, que amarás más a la virgen que a la falaz Giovanna? Te afirmaste en Cristo, mi Pellegrino? ¿Dices que todavía no amas pero que amarás a su madre, la virgen? ¿Hasta ahora insensato, mi Pellegrino, qué esperas? ¿Qué dices que harás? ¿Que abandonarás los despojos del loco amor y que te afirmarás en tu fe en Cristo? ¿No te das cuenta de que hay una contradicción? Esperas que te ocurran milagros, cosa que yo no espero, sino que lo deseo ardientemente. Espero sin embargo que confieses finalmente con los ojos abiertos que el amor que tan ciegamente sentías por esa Giovanna en el pasado, ignorando mis advertencias, era un falso amor. Desagrada por lo indigno, aunque admitas que es falso, que todavía no hayas renunciado a él y que aún no hayas hecho ese felicísimo cambio de Giovanna a la virgen María, a la cual dices que amarás ¿Por qué te demoras, mi Pellegrino? ¿Por qué hasta el día de hoy no echaste mano? ¿Por qué te das tanto tiempo y lo dejas para mañana? No exige este apartado oratorio que dediques todo tu corazón y tu mente a él, sin dejarte espacio de tiempo ni un momento para otras cosas. Si pones fin a tu tonto, falso y loco amor por Giovanna, es necesario que no busques otro después. Nuestro espíritu no puede no amar. Es algo continuo, siempre crece, siempre está preparado, siempre ama. Si no pasas a amar a la virgen María, será necesario que te unas a otra cosa, y sin duda permanecerá el recuerdo de Giovanna ¿Me dices que hasta ahora amaste a Giovanna? Creo ciertamente que amas o que dices que amas a otra ¿Amarás a la virgen María más que a Giovanna? ¡Oh, feliz María, a la que dedicas todos tus pensamientos, y a la cual diriges toda la energía que te consumía el amor de Giovanna! ¿Me dices acaso que amarás los ojos siderales de María como admirabas indignamente los de Giovanna? Si no amas así a María entonces no la amarás más que a Giovanna. Sin embargo, planteas: "No te pegues a las palabras ¿Por qué retuerces todo? ¿Por qué no lo entiendes sanamente? Sabes bien qué es lo que quiero". Yo verdaderamente no retuerzo nada y tampoco considero que sea conveniente alejarse del significado de las palabras ¿Hasta qué punto cuando se manifiesta algo se entiende otra cosa, como leemos que respondió Marcelo en el tomo tres de la materia legal? No se puede entender más de lo que las palabras significan ¿Cómo quieres que sepa lo que quieres si tú no lo dices? Puedo quizás saber qué es lo que deberías querer. Pero lo que quieres ¿quién lo sabe si no es el espíritu que hay en tí? Lo que yo quiero es que confieses que todavía amas a Giovanna ¿Esperas que crea que aunque todavía no has elegido esa vida, podrás en los próximos dos años hacerlo si la fortuna no te atormenta ni te inquieta? Cuando te pongas a buen recaudo en tu oratorio del que escribes, apreciarás y amarás a la madre de nuestro redentor sobre la falsa Giovanna y abandonarás los despojos del loco amor? ¡Oh, Si de Ferrara regresa tu estrella, tu Giovanna! ¡Oh, si la ves nuevamente armada con sus habituales telas! ¡Oh, si bella, si elegante, si toda ella plena de honestidad y virtud! Desconozco si en otro momento veías todo eso en ella, o si veías lo que creías o si querías creerlo. Das la vuelta y dices: "esa solo ha agitado mis sentidos y

hecho titubear mi conturbado espíritu: reconozco los vestigios del antiguo fuego". En efecto, lo decía tu espíritu, lo decía tu corazón, lo decía tu intelecto, pero no tu boca, puesto que esta habla desde la abundancia del corazón ¡Oh, tú eras feliz entonces! ¡Oh, desierto oratorio! ¡Oh, abandonada e invisible María! Pero, ¿por qué acudo por esta? Yo estoy seguro de que si Giovanna te hiciera un gesto, acompañada de su suave belleza, si se mostrara arrebatada por tu amor, si clamara, como leemos en el Cantar de los Cantares: "Yo les ruego, hijos de Bolonia, que si encuentran a mi amado, mi Pellegrino, le digan que languidezco de amor" ¡Oh, si escucharas este canto, cómo y cuánto enloquecerías! ¡No romperías las cadenas de los votos, no postergarías las leyes y la profesión, no despreciarías los dogmas de la vida, no desatarías los nudos con la religión! Te recuerdo que el amor todo lo vence. Recuerdo que para tí y otros boloñeses, sea por celo, por costumbre o porque fuera natural en ustedes, es muy común amar. Recuerdo qué licenciosa era esta costumbre entre ustedes, no solo en los varones, sino también en las muchachas. Recuerdo que, llegado un pretendiente, se le ofrecía rápidamente el consenso de la amada, y de hecho se lo entregaba, unido a la danza de los dedos. Recuerdo que a los que se permitía entenderse así con las muchachas se los llamaba amantes. Si te molestaba verlo, lo hubieras censurado. Pero no hablaré más de estas cosas deshonestas, aunque debes admitir que ardiste en ferviente y licencioso amor.

Les contaré a tí y a tus compatriotas, ciudadanos boloñeses, una historia, no una ficción, como si quisieras mostrarla más que perderla. Hubo una persona, cuyo nombre no mencionaré, parecido a tí en clase y edad, no diferente en profesión ni en dignidad. Verdaderamente diría que era en todo igual a tí. Por así decirlo, otro Pellegrino. Tuvo fortuna y amó a su Giovanna. Casada, como la tuya, hermosa, como la tuya, severa y honesta, como la tuya. Lo mismo le ocurrió al marido, que a causa de un homicidio tuvo que exiliarse. Este amante de Giovanna obtuvo un favor del marido, como tú del marido de la tuya. Finalmente, después de considerar muchos lugares para exiliarse, eligió asilarse en Ferrara, donde tendría junto a su mujer su hogar permanente. Como él quería tener a Giovanna consigo, le pidió al amante que le envíe sus buenos deseos. Y como hacen los amantes o más bien los locos, en perjuicio de sí mismo, le procuró un salvoconducto, y así como era amante de la esposa, se convirtió en amigo del marido. El marido vino y agradeció a todos, especialmente al amante de su esposa. Hizo las valijas. No sólo hizo los preparativos para partir, sino que se marchó, llevándose a su esposa, que nunca regresaría. Este estúpido compatriota y alter ego tuyo que ayudó a hacer esto por su amor a Giovanna, finalmente, pero en vano, reconoció lo que había hecho. Todavía lo soporta todo felizmente. Pero cuando ve que su corazón y su alma se aleja, enloquece, y, vestido con su precioso e importado abrigo que llamas ciambelotto, la sigue hasta el puerto de la margen izquierda del canal desde donde los que van a las aguas de la bahía de Ferrara, atravesando un valle fangoso o una serie de valles, navegan hasta el Reno o un brazo de ese río. Allí, tomando un desayuno, que llaman vianda, muestra su generosidad. Él se encarga de todo, disponiendo que Giovanna se recueste en un escámo al que llaman barclum, o barquito, para que llegue a salvo al barco y pueda abordar sin miedo ni riesgo.

Después de que todo ha sido cuidado, el marinero afloja la cuerda y agarra y fija el timón para poder controlar el barco. No contento con fijar el timón, llama al socio y lo invita a empujar el bote y él mismo con un instrumento similar lo pone en movimiento. No solo ayuda la velocidad de la corriente, sino que la impulsa aún más rápido.

¿Cuál era entonces el sentimiento del amante? ¿Cuán grave e intolerable fue la partida para él? Tu conciudadano empezó a delirar y quedó prendado, corriendo por la orilla, instando a Giovanna a no tener miedo y al barquero a ser diligente. Se dice, además, tal era su depravación, que en un momento se subió al bote, y lo creo fácilmente. Me hubiera gustado haberlo visto, gritando frases, poniendo los ojos en blanco, asintiendo con la cabeza y advirtiendo con las manos, para poder describirlo. Hablaría, sin embargo, de un hecho que es digno de risas. Quizás la lluvia persistente había empapado las orillas, pero él, siguiendo al pequeño barco, corrió hasta el borde mismo de la orilla para estar lo más cerca posible. Mientras hablaba con los que dirigían el barco, mientras saltaba sobre los terrenos accidentados, removiendo charcos fangosos donde aterrizaba y cubriéndose con el barro de la orilla - porque las orillas del río no solo están sucias sino profundas de barro- tropezó sobre la orilla y, saltando, manchado de barro, cayó al Reno. Manchado de barro y empapado de agua, se rieron de él no solo los espectadores sino también los marineros, e incluso las orillas del río y el río mismo, los sauces llorones y los demás árboles y los peces, todos testigos de su estupidez. Finalmente, le ocurrió como a Menetes que según Virgilio: "Todos se rieron de él viéndolo que caía y nadaba e intentaba proteger sus ropas de las olas barroas". Ojalá hubieras visto este espectáculo ridículo. En realidad, me hubiera gustado que fueras este que estoy describiendo. Ojalá lo hubieras visto todo mojado y goteando, entrando en la ciudad y siendo señalado como un hombre tonto, un ejemplo de amor loco, y burlado por todos los que encontró. Creo que te habrías emocionado igualmente y, tomándote esta experiencia en serio, te hubieras puesto en su lugar como Eneas, quien, habiendo presenciado la masacre de Príamo, pensó en la suerte de su propio padre: "Entonces por primera vez me sentí penetrado de horror. Quedéme por de pronto sin sentido; luego me asaltó la imagen de mi querido padre, cuando vi a aquel rey, tan anciano como él, exhalar la vida a impulso de crueles heridas; me acordé de mi esposa Creúsa, a quien había dejado abandonada; de que tal vez estarían saqueando mi palacio, y de los peligros que corría mi pequeño Iulo". Quizás si lo hubieras visto con la cara sucia, manchado de barro y empapado de agua, hubieras visto tu vileza como la suya y también tu estupidez, de manera que podrías aprender no de las palabras sino del ejemplo que verías con tus propios ojos.

Veo, mi Pellegrino, que vas de un lado a otro, entre los errores provocados por Giovanna y la luz de la verdad. Pero antes de que consideres los extremos, quisiera que volvieras al punto medio. Amar a la virgen María y haber amado a Giovanna son dos extremos que se enfrentan como si fueran torres opuestas. No podrás amar a María tanto como deberías. Pudiste y puedes amar menos a Giovanna, de modo de no excederte en el amor. Amaste en aquella los dementes placeres del cuerpo, pero en el caso de la virgen, sería necesario que amaras en ella la consolación espiritual y el ejemplo de castidad. Te

maravillaste de tu amor terrenal entre cosas transitorias. Sin embargo, sabrás que María debe ser apreciada entre los objetos eternos que conducen a la gloria eterna. Cuando ames a la virgen que está encima de ti, estarás cerca del fin último.

Por lo tanto, te insto, mi Pellegrino, y te advierto que, si alguna vez quieres aprender algo de mí, abandones por completo a Giovanna. Por otro lado recuerda que tienes una obligación con el estado, tu familia, tus hijos y tus allegados. Después de haber cumplido estas obligaciones, libre de las demás, podrás prepararte para ese amor y caridad final por María que no enaltece sino que edifica. Por lo tanto, pagando tu deuda, aprenderás cuánto debes al bien supremo y de qué manera tú, que aún no comprendes, puedes satisfacerlo.

Dios determinó que fueras padre de muchos y, debido a muchas bendiciones, refugio y amigo de muchos. Lo ha hecho para que en tu república puedas hacer más que cualquier otra persona. Si abandonas estas obligaciones, ¿no te lo reprochará Dios? Tú recibiste un talento. No lo escondas ¡Trabaja! Hazte un sirviente útil, devuelve lo que te ha sido dado. Quizás no sea la voluntad de Dios que te conviertas a otra vida. Es bueno y honesto amar a María, pero es mejor imitarla. Sabes que para ese propósito no hace falta ningún oratorio hecho por la mano del hombre, ni el auxilio de la soledad. Nuestra mente, nuestro corazón y nuestra alma es el eterno templo de Dios, no fabricado por la mano del hombre. Allí vive nuestra conciencia. Allí nuestra forma de ser será evaluada por aquel que escruta los riñones y el corazón, por aquel que quiere estas cosas desde la eternidad, sean las que sean, y no sólo con buena voluntad sino con la mejor, y que las modela desde la eternidad de la manera más equitativa.

De hecho, actúa de la manera más justa al abandonarnos para que hagamos malas obras o al ayudarnos de antemano con su gracia benéfica, para que hagamos las cosas buenas que se hacen. Este es el templo del señor que fue destruido y reconstruido en tres días. Fue destruida por el descenso al pecado, es restaurada en la triple luz de la penitencia, es decir, en la amargura del remordimiento, en el reconocimiento de los pecados y en la vergüenza de la confesión, en la divulgación de secretos y en la satisfacción de la pena y lamentando el mal hecho. A esto se le llama casa de oración, con los compradores y vendedores excluidos, es decir, las transacciones comerciales de la vida temporal en las que sólo cuenta la adquisición de posesiones temporales. En la puerta de este templo nuestro se encuentra la soberbia busca superioridad; la avaricia acecha, recogiendo lo que cae por casualidad; la envidia arde, deseando el mal; la ira se enfurece, queriendo sacar provecho del daño; la tristeza llora, busca el reposo; la gula se pega, queriendo acariciar la comida saboreada; y la lujuria busca sórdidamente la satisfacción del deseo. El Señor expulsó del templo a quienes compraban y vendían para que pudiéramos expulsarlos de las puertas de nuestro templo. Prohibió tales tratos para que no los admitamos en nuestro templo secreto.

Purga tu templo, mi Pellegrino. No desees nada transitorio. Pero cuanto más bellas sean a la vista, más dulces al gusto y más suaves al tacto, más desearás esas cosas, no de palabra, sino en tus sentimientos y

obras. No pienses en la paz para ti mismo cuando no puedes tener paz en la carne. Habrá preocupación en la ermita; no te abandona en el oratorio ni cuando estás solo en la cama. No sabes cuán llena de estímulos está la soledad, cuán acosada por los pensamientos y cuán presa de los peligros. Elogiamos todas esas cosas que no aprendimos a temer. Tanto la vida activa como la vida contemplativa tienen sus desventajas. Todos los días padecemos algún castigo. Cada uno está atado a algo que impide, molesta e inquieta. No creas, Pellegrino mío, que huir de la multitud, evitar la vista de objetos atractivos, encerrarse en un claustro o irse a una ermita es el camino de la perfección. Está en tí lo que puede darte el nombre de perfecto. Lo que hace que no te toquen, ni puedan tocarte esas cosas molestas si tu mente y espíritu se contienen y no buscan afuera. Si no dejas entrar esas cosas externas, la plaza, el foro, la corte y los lugares concurridos de la ciudad serán para tí una especie de ermita, una soledad muy remota y perfecta. Pero si al recordar cosas ausentes o en presencia de tentaciones, nuestra mente tiende a lo externo, no sé cómo es una ventaja vivir en soledad. Porque sea comprendido por los sentidos, representado por la memoria, construido por la agudeza del intelecto o creado por el deseo de los sentimientos, es una propiedad de la mente pensar siempre en algo.

Ahora, dime Pellegrino ¿Quién crees que agradaba más a Dios: el contemplativo Pablo el eremita o el activo Abraham? ¿Piensas acaso que Jacob, con sus doce hijos, sus muchos rebaños de ovejas, sus dos esposas y tantas riquezas y propiedades es más aceptable que los dos Macarios, Teófilo e Hilario? Créame, Pellegrino, así como son incomparablemente más los que están ocupados en asuntos seculares que los que se ocupan únicamente de los asuntos espirituales, Dios acepta a muchos más hombres de este tipo que de ese grupo que se interesa únicamente en las cosas espirituales. Pero si quizás no me crees a mí, creele a Aurelio que dice acerca del título de los primeros cincuenta Salmos:

Observa dos clases de hombres: en el primer grupo están los que trabajan, en el otro quienes están en medio de los que trabajan. Unos piensan en la tierra, otros en el cielo. Unos tienen su corazón en lo profundo, otros buscan unirlo con los ángeles. Unos tienen esperanza en las cosas terrenales, que tienen valor en este mundo, los otros toman anticipadamente las cosas celestiales que el Dios veraz ha prometido. Pero lo cierto es que estas dos clases de hombres están mezclados. Podemos encontrarnos con un ciudadano de Jerusalén, ciudadano del reino de los cielos, metido en la política, como por ejemplo uno con toga de púrpura: un magistrado, un edil, un procónsul, hasta emperador incluso, que gobierna el Estado terrenal. Pero su corazón lo mantendrá en las alturas si es cristiano, si es fiel, si es piadoso, si desprecia las realidades en que se halla implicado, y espera en las que aún no posee. A esta clase pertenece la santa mujer Ester, que siendo esposa del rey, llegó a exponerse al peligro por interceder en favor de sus compatriotas; y en oración a Dios, ante quien no se puede mentir, dijo que los adornos reales que llevaba eran para ella como un paño menstrual.

O como dice nuestra traducción: "Tú conoces mi necesidad, que aborrezco el signo de orgullo y mi gloria, que está sobre mi cabeza en mis días de esplendor y que detesto como las ropas de una mujer menstruando" A estas palabras el padre Agustín agrega: "No desconfiemos de los ciudadanos del reino de los cielos cuando los veamos administrando algún negocio de Babilonia, algún asunto terreno en la sociedad terrena. Ni tampoco felicitemos precipitadamente a todos aquellos que se ocupan de los asuntos celestes." Y agrega después: "Los primeros, envueltos en asuntos terrenos, levantan su corazón al cielo, y los segundos, con palabras celestiales, arrastran su corazón por la tierra".

He citado todos estos pasajes del padre Agustín para que no sigas jactándote de tu oratorio construido por el hombre ni de estar más cerca de las cosas celestiales, y para que no me maldigas por permanecer en el mundo y te justifiques por huir de él. Es evidente que tu huida del mundo puede llevar tu corazón de las cosas celestiales a la tierra, y yo, permaneciendo en los asuntos terrenales, podré elevar mi corazón al cielo. Y tu, si cuidas, sirves y trabajas por tu familia, tus hijos, tus parientes tus amigos y tu patria (que abarca todo), no puedes dejar de elevar tu corazón a las cosas celestiales y agradar a Dios. De hecho, entregado a estas cosas, quizás seas más aceptable, ya que no solo reclamas para ti la coexistencia con la primera causa, sino que te esfuerzas al máximo por las cosas necesarias para tu familia, agradables a tus amigos y saludables para el estado. Así, te unes a esa misma causa y trabajas junto a ella.

Sé, y en este punto no quiero discutir, que la vida de quienes contemplan el objeto divino, que debemos amar por encima y antes de todas las cosas, es más sublime y más perfecta que la de quienes se dedican a las actividades. Los primeros contemplan y aman a Dios. Estos últimos, si están perfectamente motivados por Dios y aman a Dios, aún cuidan y sirven a sus criaturas. Admito, por supuesto, que algunos de ellos, a causa del error y del crimen, pueden dedicarse a la criatura a causa de la criatura. La contemplativa es más perfecta porque tiene una duración tan continua que, como dice la verdad, María ha elegido la mejor parte que no le será quitada. Desde el presente y hacia el futuro estará vinculada a un amor ininterrumpido. Así como ella contempla aquí las cosas eternas, allí se aferrará y disfrutará de ellas.

Concedo que la vida contemplativa es más sublime por su alto nivel de pensamiento; más deliciosa por la dulzura de la tranquilidad y la meditación. Más autosuficiente, puesto que requiere de pocas cosas. Más divina, ya que considera más las cosas divinas que las humanas. Más noble, ya que ejercita el intelecto, la parte más alta del alma, que entre los seres animados solo posee el hombre. Concedo, finalmente, que es más adorable por sí misma y, como dice Aurelio, que hay que buscarla por amor a la verdad. Sin embargo, la vida activa de la que huyes hay que seguirla tanto como ejercicio de virtud como por necesidad del amor fraterno. De hecho, como dice el filósofo, es mejor filosofar que enriquecerse, aunque la filosofía no debe ser elegida por quienes tienen necesidades. Confieso que la vida contemplativa es mejor, aunque no es elegida por todos.

La vida activa es inferior, pero muchas veces es preferible. Aunque la vida contemplativa se elige y la vida activa se sigue por necesidad, esta última no está tan apegada y atada a la propia existencia como para no preocuparse ni plantearse actuar bien ¿No crees que este tipo de vida abre un camino al cielo? Además, la felicidad eterna es un acto, no una condición, y está dedicada a amar, ver y disfrutar. En él cesan todos los discursos de especulación y contemplación. Cuando morimos queremos ver la verdad tal como es. Por lo tanto, sería apropiado decir que, así como la vida activa precede a la contemplativa en acto, puesto que la produce y la engendra, cuando salgamos de este mundo le seguirá.

Por eso no le estaba permitido a Jacob tener a Raquel a menos que hubiera ganado y poseído a Lea por esposa durante siete años. Lea representa la vida activa y Raquel la vida contemplativa. Sin embargo, así como en esta vida Lea precede a Raquel en orden, en la eternidad viene después. Siempre es bizca, puesto que aunque piensa en las cosas temporales, tiene un ojo puesto en Dios. Y cuando reciba la felicidad eterna por la gracia, no buscará otra cosa que ese fin. No falta un misterio en el hecho de que Raquel haya muerto primero. Sin embargo, después de un tiempo, Lea fue enterrada junto a Isaac y Rebeca. Lea fue enterrada después de Raquel, así como la vida activa viene después de la contemplativa ¿Y dónde fue enterrada? Ciertamente con Isaac y Rebeca ¿Qué es Isaac si no es, como afirman los intérpretes, la risa y el gozo? ¿Qué es Rebeca si no es mucha sabiduría, mucha paciencia y mucho sufrimiento? De esta lectura y análisis del Génesis se desprende claramente que Lea está enterrada con risa y gozo, con mucha sabiduría, que es perfecta en la acción, y mucha paciencia, que significa una continuación de las obras y los trabajos, y con mucho sufrimiento. Así, el entierro de Isaac y Rebeca representa alegóricamente la vida feliz.

De hecho, aunque distinguimos estas dos formas de vida con palabras y argumentos, en realidad están mezcladas. Nadie está tan unido a las cosas de este mundo (que por otro lado existen a causa de Dios) como para carecer de todo lo contemplativo. Ni lo contemplativo, si vive en un hombre, puede desentenderse completamente de las cosas de este mundo. Dado que Dios es el fin de todas sus acciones, ¿De qué otra manera podría suceder esto si no fuera porque ha contemplado a Dios y es contemplado por Él de acto en acto? Puesto que debe vivir y ayudar a su prójimo en nombre de Dios, el primero por su naturaleza y el segundo por el orden de la ley divina, ¿puede permanecer siempre en un estado de contemplación, despreocupado de las necesidades de la vida y sin hacer nada por la salvación de su prójimo?

¿Será un contemplativo tan dedicado a Dios que los desastres que le sobrevengan a un ser querido o la muerte de familiares no lo afectarán y la destrucción de su tierra natal no lo conmovirá? Si existiera tal persona, y se relacionara con otras personas así, se mostraría no como un hombre sino como un tronco de árbol, un trozo de madera inútil, una roca dura y una piedra obstinada; ni imitaría al mediador de dios y el hombre, que representa la máxima perfección. Porque Cristo se enfureció por Lázaro y lloró abundantemente por Jerusalén. En estas cosas, como en muchas otras, nos dejó ejemplos a seguir.

Para concluir brevemente, concedamos que la vida contemplativa es mejor, más divina y sublime. Sin embargo, debe mezclarse con la acción y no siempre puede permanecer en las alturas de la especulación. Considera que el padre Agustín meditó y actuó. Él mismo se dedicó aquí a la contemplación, allí a advertir a los demás; aquí, en cierto modo disfrutando de servir al prójimo; aquí pensando en Dios, allí escribiendo lo que pensaba; aquí con la tranquilidad de pensar en Dios, allí en conflicto con los herejes. Créeme, te parecerá más activo que contemplativo. No solo porque disfrutaba de las ventajas infinitas de la acción, como sucedía en su tiempo y nos pasa a nosotros, sino porque buscaba los méritos de la vida activa, que le serían retribuidos por la gracia de Dios.

¿De qué discutimos en última instancia si no de las obras de la misericordia, si deben ser rechazadas o cumplidas? Pero quien se vistió sencillo, quien temió sufrir por hambre, quien bebió sediento, quien enterró a sus muertos, quien cumplió una condena en la cárcel, visitó a los enfermos o recibió al peregrino, escuchará feliz las palabras: " Venid, benditos de mi Padre, heredad el reino preparado para vosotros desde la fundación del mundo" Si te afirmas en Cristo, considera la soledad.

No hay mejor comparación que san Jerónimo, que actuó más en la congregación que en soledad. Él lloró; él, lo confieso, renunció a la carga de los pecados; él, después de apartarse del mundo, pudo servir al claustro. Pero tanto en la congregación como frecuentando el monasterio, mi Pellegrino, luchó contra los herejes y purificó e instruyó increpando a los clérigos, resistió ante los adversarios, educó a muchos y transmitió el sagrado tesoro literario a toda la Cristiandad. Y no solo tuvo seguidores entre los hombres, sino que utilizaba un león (que no se consigue en una hermita) para protegerse y como animal de carga.

Quisiera entonces que, si cambias de vida, aprendas antes a complacer no a tí sino a Dios en la multitud, de manera que cuando abandones esa vida no sea para buscar tu propia tranquilidad o un honestísimo placer, sino que, con lágrimas por tus pecados y suma aflicción por tu amada Giovanna, te lamente por tus errores y pases tu tiempo en penitencia. Espero que si me abandonas de esa manera, así como amenazas con tus locuras en el presente, no abandones los trabajos seculares. Puesto que hablaste mucho con el estómago, halagando a todos, me arrastrarás contigo. Aunque confío en que si persisto en ello, una violenta mano, como tuviste tú conmigo, me arrojará de allí. No esperes aprender de mí, tómame como un amigo que te advierte. Si es verdad lo que escribes, que seas feliz, y medita sobre lo que te referí. Adiós.

4.4. Anexo IV

Carta de Pier Paolo Vergerio- Respuesta a Petrarca en nombre de Cicerón

(Texto latino tomado de Vergerio, Pier Paolo (1934) "P.P. Vergerio in nome di Cicerone a Francesco Petrarca" en Smith, Leonardo (ed.) *Epistolario*, , Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, pp. 436-445)

Cicero Francisco sal.

Sero iam tandem, quisquis es, epistolam tuam habui, quando quidem nichilo magis profutura michi lamenta quam consilia videbantur. Subegisti me prioris vite reminisci et in antiquam rerum memoriam me revocasti, in quibus, ut nonnulla fortasse constabant que reprehendi merito possint, ita perplurima sunt quibus laus approbatioque iure omni debeatur. Sed poteras, qui es nostri nominis amantissimus, et modestius dicere de nobis et existimare benignius, quandoquidem et senatus populusque Romanus et Italia tota magnifice quondam iudicavit. Atque illud debueras animadvertere quod, si quippiam in te est rerum decus, quo plurimum redolet oratio tua, sive vives sive morieris, rerum a te tuarum posteritatem rationem exigent. Neque enim impune quenquam carpimus; semper presto solet subsequi qui nos corrodat. Nunc itaque, quoniam post tot secula refundendus est michi calculus, hec quam breviter pro summa rerum habeas. Nam plenior quidem defensionem epistola tua, que singulas res meas atque omnem vitam summatim complexa est, postulare videbatur. Sed satis hec, ut arbitror, apud equos iudices valitura sunt.

Et multa igitur diximus, et deploravimus multa, ac multa quidem variavimus, cum alibi tum in epistolis nostris maxime, quas diu multumque perquisitas tandem invenisti; optarem nusquam inventas unoque mecum interitu extinctas, quando nichil preterea facture sunt apud posteros quam ut auctorem suum arguant. Que si sola quidem vigiliarium nostrarum iactura esset, facile nobis, ne dicam avide, ferenda videretur; non autem plurimos labores nostros posteritatis negligentia consumptos vereor. Sed hec vestra sit querela: ad me redeo. Qui igitur multa diximus, multa quoque sapienter severe ac fortiter egimus, nec minus aut reipublice aut amicis aut iis qui operam nostram implorassent, consilio atque ratione profuimus. Armati aliquando, sed togati plurimum gessimus, nunquamque, dum licuit in republica obversari, ab gerendis negotiis studia nostra subtraximus; postea vero quam eversa est, quando nichil aliud licebat, dedi lacrimas, et crebro deploraui urbis illius statum, quam manibus aliquando meis salubriter stabilieram. Quam ob causam ut variarem necesse fuit aliquando et animum et orationem, quando tanta erat in rebus, tanta in moribus hominum variatio. Ita ergo multa et dixi et deploraui, ac multa ex sententia, crebro ut fit, variaui. Sed inquietum atque anxium, verbisque meis, quibus non facile quisquam uteretur, nisi qui aut de se nimium presumeret aut de nobis (parum sentiret) precipitem calamitosumque me senem appellas, atque his contumeliosis vocibus quiescentes iandudum manes inquietare sustinuisti. Haud impune, vivente me, quisquam intulisset, sed hec facile nunc remitto. Nichil enim contentiose dicturus sum, si modo tibi videbor in reliquis abunde defensus. Non

contentiones quidem michi susceptae sunt, nullasque simultates aut odia exercui nisi pro amicis aut magis pro republica, pro quibus non modo suscipiendae contentiones sunt, verum etiam, si opus sit, vita luxque deponenda. Semper enim ita sensi atque ita exoptavi, ut in patriam primum, deinde in omnes gratus et essem et iudicaret. Id vero otium et etas et professio et fortuna mea sibi exigebant ut essem, qui semper in negotio versarer. Et scripsi enim crebro in libris nostris, et ita semper visum est, prestare omnibus vel genere vel vita quisquis ad administrandam rempublicam impertiendosque salutem omnium labores se accommodasset. In quo studio necesse est, quoniam semper abundant improbi, inimicos multos, emulos plures ut habeamus; ac perpetuum quidem bellum et eternum odium cum intestinis hostibus suscipiendum est. Sed, queris, quis me falsus gloriae splendor adolescentium bellis senem implicuit? Potui ego dici fortasse senex, illi profecto, nisi nominibus abutamur, nequaquam adolescentes; siquidem de Pompeio et Cesare subest sermo; cum civili dissensione mundum omnem permiscerent. Feci quidem quod boni fecerunt omnes, et qui erant et qui existimabantur, ac tum demum bellum secutus sum, cum pax, cuius auctor semper fueram stabiliende, servari non potuit. Nullus itaque me vel verus vel falsus gloriae splendor eo aut quoquam impulit, sed partes eas sum secutus, quae michi iustitiam dignitatemque fovere vise sunt. Non tamen tuto negaverim me voluisse rebus omnibus meis semper coniunctam gloriam, ita ut, cum recte fecissem, tum digne ab aliis estimaretur; potentiores autem eos, qui et boni cives crederentur, multo studio colui, nec me improbiores averterunt quominus id quod possem officii communi impenderem salutem. Et Marco Antonio nonnunquam, et Pompeio semper, et Cesari aliquando perfamiliaris fui. Placuit siquidem Caesar quoad potentiam suam sed utilitatem publicam querere visus est, quoad sibi incolumitas urbis et civile otium placuit, postea vero quam subvertit omnia et libidine sua potitus est, nequaquam de eo bene dixi. Laudatus equidem est a me quandoque, ut cum quid laude dignum exegisset; amatus vero nunquam, qui se timeri quam amari maluisset. Neque enim spectatam eius clementiam placebat plus legibus aut senatu valere; nam, ut in libera civitate nomen ipsum crudelitatis odiosum est, ita et clementie invidiosum, nec facile solemus quenkquam dementem dicere, nisi qui et crudelis impune esse possit. Eam potentiam, cum execraretur in Cesare, non sane patientius in Pompeio tulissem, pro quo multa ut facerem, multa dicerem, et equitas et beneficiorum memoria subigebat. Eum, quando visum est, oratione mea venustavi; quando contra visum est, carpsi; semperque, ut animo, ita et oratione usus sum libera, quo libertatis genere et Dionysium et Quintum fratrem et nepotem ipsumque etiam Dolabellam persecutus sum. Antonium quoque et Octavium, quos michi magnopere ingeris, non preterii, quorum unusquisque pro merito habitus est. Ego enim nunquam is fui, qui, cum optimo facto amplissimam sibi laudem quesisset, premio suo quenkquam fraudassem, aut, contra, meritam unquam damnationem flagitio denegassem. Ille michi semper laudatus est et carus habitus, qui bene rem gereret, qui virtute prestare et claris facinoribus curavisset. Sed priores illos tecum pretereo, in quos iure familiaritatis vel sanguinis liberius fortasse poteram agere. Quis me furor, queris, in Antonium impexit? is ergo furor est in Antonium, qui, (si) in alios quosque furor erat, in hunc tamen unum aut summa providentia aut summa certe

iustitia videri meritoque poterat? furor ergo est perditissimum hominem vel dignius furiosissimam beluam quoquo modo possis arctare atque abigere? quod si vere reipublice fortuna non tulit ut esset ab his pestibus libera, a me tamen nichil abfuit quominus partes omnes meas interponerem. Brutus autem meus, quem tu michi impingis, si

tam presens in conservanda republica quam acer et promptus in acquirenda fuisset, aut si tam armis, quod faciliter poterat, quam ego lingua, pugnasset, rempublicam, quam nullam quidem antequam morerer infelix vidi, aut optimam aut certe aliquam reliquissem. Nunquam enim, quando a me in Italia(m) quotidie accersebatur tantum corruerat libertas quin manu et consilio erigi posset. Sed non est par ut aliena errata nos accusent. Ego michi videor omne quicquid usque poteram recte et secundum easmet artes, quibus tu cum Bruto nichil iam tribuis, prestitisse, nec magnopere quid illi respondeam moveor. Dissensimus enim crebro et cum summa quidem gratia, non solum in disciplinis et philosophia, sed etiam de republica, cum aliter sibi, ut sunt iudicia hominum libera, michi aliter videretur. Non difficile igitur, que in nos invehit, sibi concedimus. Vehemens enim

dolor, quem de republica eversa conceperat, ita eum loqui cogebat, et nos ex plurima familiaritate ii videbamus, in quos potissimum dolorem suum tuto evomeret. Sed nos quidem et factorum memoria et recti animi conscientia tuti nobis sumus. Qua quidem conscientia et Antonii dementie obieci me et Octavium favore prosecutus sum, quandoquidem is fuit qui favore dignus videretur. Placebat siquidem Augustus tunc cum dignitatem senatus, libertatem populi, commoda denique plebis tuebatur, quando omnia consilio et auctoritate publica faciebat. Non enim amicior dominus quam iustior michi civis querebatur. Quando vero etatis errores improborumque consilia secutus maluit, eversa libertate, ut esset tyrannus, qui princeps civis esse, florente urbe, poterat, eidem ipsi tam michi laudato, tam a me ornato maledixi, qui quidem nichil michi boni facere poterat, cum reipublice

malefaceret, nec quicquam a me prohibuisset mali, qui libertatem, que bonum omnibus commune est, sustulisset. Non enim vita magis cara erat sine libertate quam sine vita libertas, nec unquam post extinctam rempublicam ut essem in calamitate superstes optavi, qui, vigente illa, felix vixeram, copiis, gloria et honoribus abundans. Pro qua non invite quidem, crudelissimo hominum mandante, ingratisimo exequente, mortem ut subirem visus sum, non quidem, ut tibi videtur, philosopho indignam, cum omne genus mortis iuxta est, sed quam vellem vel felicioribus annis pro salute reipublice suscepisse. Alias enim utile fortasse magis reipublice; tum vero, oppressa ea, etiam volenti michi necessarium; sed antea maxime quidem gloriosum mori michi fuisset, cum consul agens Catilinam patrie pestem vici atque eieci, et pestiferam illam coniurationem extinxi. Quod facinus preclarum non tam prudentie mee, quanquam nichil est a me pretermissum, quam fortune populi Romani et consensui bonorum semper ascripsi. Nam et consulatum et fasces ita gessi, ut non

honorem ambitiose quesisse, sed onus et officium impositum michi suscepisse moleste videri possem.

In quo munere nichil existimavi meum nisi laborem, et, si qua fuit rerum bene gestarum

gloria, cetera commoda meorum civium et populi Romani fuere, sed de triumpho fortassis subindigne estimas, quem quando meruerim aliorum sit iudicium. Michi vero est quesitus et desideratus, obtenturusque non difficile videbar, nisi civiles discordie eum michi eripuissent. Quid enim, si, cum, domi servata republica, tantam laudem adeptus sim foris militieque, ob benegesta triumphum decerni michi desiderabam, non quidem quo pluris essem futurus aut memet extimaturus, sed ut civium meorum probatos mores imitarer, et virtuti, si qua in me erat, accederet auctoritas maior, qua possem philosophiam et ceteras bonas artes, quas meo studio nactus eram, non ad mei solius molle otium sed ad communem salutem accommodare? ea enim michi matura semper et prestans philosophia visa est, que in urbibus habitat et solitudinem fugit, que cum sibi tum communibus studet commodis, et prodesse quam plurimis cupit, atque ita de perpetua quidem, non de mortali, non de exigua vita cogitat. Quamobrem vide iam an aliter vixerim atque docuerim, fraterni consilii immemor, ut ais, et tot meorum salubrium preceptorum, vel, quasi nocturnus viator, aliis callem monstraverim, in quo ipse sum lapsus. Quod si non plene respondent omnia, memento quod quieti scribimus, inquieti vero et negotiosi agimus, nec est quisquam qui non meliora cogitet quam facturus sit unquam. Postremo, si non ea dignitate, qua quondam, eloqui videor, desuetum michi per multa iam secula usum orationis excusa. Et tandem vale, quicumque es. De rebus enim meis actum est iandudum, ut iam minime opus sit valere me a quoquam reprehendi. In campis elisiis ad latus orientis, kalendis sextilis, anno uno de L. postquam tu dederas.

5.4.1. Traducción:

He recibido tarde tu carta, quienquiera que seas, cuando parecía que serían más provechosas las quejas que los consejos. Me has arrastrado a recordar mi vida pasada y volviste a llamar a la memoria antiguas cosas. Por algunas de ellas quizás he merecido críticas y por muchas otras he recibido elogios y aprobación de todos. Pero tú que eres un amante de nuestro nombre, podrás hablar modestamente de mí y juzgarme benignamente, puesto que el Senado, el pueblo romano y toda Italia lo determinaron magníficamente en el pasado. Por eso tendrías que haber advertido que, si hay algo que te enorgullece, y a eso huelen tus palabras, la posteridad te exigirá razones tanto si vives como si mueres. No dejamos impune a nadie de ese juicio. Siempre acechante suele perseguirnos aquello que nos corroe. Y ello es así porque después de tantos siglos debo rehacer las cuentas, para que tengas un breve resumen. Así pues, tu epístola, que está conformada por resúmenes de mi vida más que por mi vida misma, requiere una defensa más amplia. Creo que será suficiente con esto para que jueces justos lo evalúen. Dijimos ya muchas cosas, mucho deploramos y mucho también variamos, en otros lugares pero sobre todo en nuestras cartas, aquellas mismas que indagando continuamente lograste encontrar. Desearía que nunca las hubieras encontrado y que hubieran desaparecido conmigo, sobre todo cuando nada podrá

hacer el autor para desmentir lo que se diga de él después de su muerte. Si solo estuviera en nuestras manos, sería fácil para nosotros hacerlo, no digo vorazmente. Pero temo que muchos de nuestros trabajos son destruidos por la negligencia de la posteridad. Pero esa es tu queja: retorno a mí. Lo que dijimos muchas veces, y que también sabía, severa y constantemente hicimos: ser útil a la república, a los amigos y a aquellos que pidieran nuestros consejos y argumentos. Algunas veces con las armas, y muchas otras con la toga, hicimos muchas cosas, y nunca, mientras estuvo permitido participar de los asuntos públicos, nos retiramos a gestionar nuestros negocios y a nuestros estudios. Después de todo, hasta qué punto fue saqueada la república que cuando ninguna otra cosa se podía hacer, ofrecí lágrimas y frecuentemente deploré el estado de la ciudad, que muchas veces sostuve en buenas condiciones con mis propias manos ¿Hasta qué punto es inevitable cambiar a veces las ideas y otras solo las palabras cuando hay tanta variedad tanto en las cosas como en las costumbres de los hombres? Y porque dije y critiqué muchas cosas, cambié de parecer cuando las cosas mismas variaron. Inquieto y ansioso utilizas mi nombre, que no cualquiera se atrevió a usar (solo quienes presumían mucho de sí mismos o sentían poca estima por nosotros). Precipitado y buscando mi desgracia, me llamas viejo y te atreves a perturbar por un instante con tus injuriantes palabras a un espíritu que descansa tranquilo. No impunemente, cuando yo vivía, alguno me las había lanzado, pero hoy fácilmente se las devuelvo. Pero no diré nada obstinadamente, si por lo menos te pareciera que en el resto me puedo defender satisfactoriamente. En efecto, no soporté las disputas y no ejercí ninguna rivalidad u odio, a no ser cuando fue necesario, a riesgo de perder la luz de la vida, defender a los amigos, o más aún a la república o a quienes de ninguna manera podrían afrontar una disputa. Siempre lo sentí de esa manera y elegí primero lo mejor para la patria, y después lo que juzgara grato para todos. Verdaderamente, el ocio, la edad, la profesión y mi fortuna exigían que estuviera todo el tiempo ocupado. Y escribí frecuentemente en nuestros libros, y siempre me pareció así, que el género de vida superior a todos era el de aquel que, para administrar los asuntos públicos, dedicaba todos sus esfuerzos compartidos a su conservación. En cuyo empeño, debido a que siempre abundan los malvados, es inevitable hacerse de muchos enemigos y adversarios. Tanto es así que hay que tolerar una especie de guerra perpetua y eterno odio con los enemigos internos. Sin embargo me preguntas por qué un viejo se compromete en la guerra si no por la falsa gloria y el esplendor que buscan los adolescentes. Puedo decir que quizás sea viejo, ciertamente, pero si no hacemos mal uso de las palabras, de ningún modo puede llamarse adolescentes a Pompeyo y a César, que turbaron a todo el mundo con su discordia civil. Hice entonces lo que hacen todos los buenos hombres, los que verdaderamente son y los que se consideran buenos. Y precisamente cuando marché a la guerra, pude asegurar la paz, cuya autoría siempre tuve. No pude observar pasivamente. No me empujó entonces ni el verdadero ni el falso esplendor de la gloria, sino que seguí aquella facción que me pareció que favorecía a la justicia y la dignidad. No niego del todo que quisiera la gloria que lo acompaña, de tal manera que, no solo había actuado rectamente, sino que así fue considerado por los demás. Son más poderosos aquellos en quienes confían los buenos ciudadanos,

confianza que con mucho empeño cultivé, y no los más perversos que pretenden impedirme que me dedique a los deberes civiles y la búsqueda de su conservación. Tuve trato con Marco Antonio a veces, con Pompeyo siempre y con César a menudo. Parece que es agradable cuando César se queja de que no tiene poder, a pesar de que ello resultara útil para la república ¿Es agradable cuando se siente satisfecho de sí mismo después de que su capricho hubiera subvertido todo y se hubiera adueñado de la seguridad de la ciudad y el ocio de los ciudadanos? De ningún modo puedo hablar bien de eso. Por mí parte, elogí a alguien siempre que fuera digno de elogio y nunca amé verdaderamente a quien prefiriera ser temido a ser amado. Y tampoco me agradaba su admirada clemencia más que la ley o la fuerza del senado. Sin embargo, así como en las ciudades libres la misma palabra "crueldad" es odiosa y la clemencia deseable, no solemos llamar demente o cruel a quien logra quedar impune. Soporté ese poder que maldije en César, aunque no fue mucho más libre con Pompeyo. Y por eso mismo, aunque hice y dije muchas cosas a favor de este último, la indiferencia y escasa memoria de sus partidarios las arrastraron al olvido. Así, cuando me pareció bien, lo adorné con un discurso, y cuando opiné lo contrario lo destruí. Y siempre que cambié de opinión tuve la libertad de expresarlo, de la misma manera que lo hicieron Dionisio y mi hermano Quinto, su nieto y también Dolabela. Antonio también y Octavio, a quienes me lanzas insistentemente, no los paso por alto, y a los dos se los debe tener en cuenta con razón. Yo nunca fui como aquel que, pidiendo amplísimos elogios para sí por sus mejores actos, defrauda a alguno a cambio de un beneficio, o vergonzosamente perdona a alguien que merece ser condenado. En cambio, siempre elogí, quise y tuve en buena consideración a quienes llevaron bien los asuntos públicos y cuidaron con buenas acciones de poner a la virtud por encima de todas las cosas. Paso por alto contigo a los ancestros, a quienes quizás podría considerar más libres por la ley de la familia o de la sangre. Me preguntas si Antonio rechazó las pasiones ¿Las mismas pasiones que si también afectaron a otros fueron en esos casos consideradas como signo de un alto destino o de una suma y merecida justicia? ¿Qué son las pasiones sino esas dignas bestias furiosísimas que hacen perder a los hombres y que de cualquier modo puedes abrazar o rechazar? De hecho, si la fortuna no pudo liberar a la república de esa peste, yo no podría oponerme a ellas con todo mi ser. En efecto, si mi Bruto, que tu arrojas sobre mí, hubiese sido tan enérgico en la conservación de la república, como agudo y diligente fue en la conquista del poder, o bien si hubiese tenido la misma facilidad con las armas que la que yo tengo con la palabra, habría luchado por la república como ningún infeliz que haya visto morir antes, y yo hubiese dejado lo mejor tras de mí. De hecho, nunca desde que me hacían venir regularmente a Italia se derrumbó tanto la libertad como cuando él logró que lo levantaran en andas y ganó las voluntades. Pero no es conveniente que por los errores de otro me acusen a mí. Me parece que cualquiera, hasta los que obran correctamente y tienen cualidades morales, las que Bruto y tú ya no estiman, deben hacerse cargo y dar respuesta de sus acciones. Disentimos entonces frecuentemente y en buenos términos, no solo en principios y filosofía, sino también en los asuntos públicos, y entre otras cosas, como son las opiniones libres de los hombres, opino de manera diferente. No es difícil

entonces, conceder a los demás lo que pedimos nosotros. Es intenso el dolor de ver a la república saqueada, y obligados a hablar de ello, nosotros opinábamos con absoluta confianza y desahogábamos nuestro dolor sin temor. Pero nosotros estamos seguros por la memoria de nuestros actos y la conciencia de un espíritu recto. Por esa misma conciencia la demencia de Antonio me expulsó y yo busqué el favor de Octavio puesto que fue lo que me pareció más digno. En verdad Augusto estaba satisfecho cuando el senado conservaba su dignidad, el pueblo su libertad y la plebe sus ventajas, cuando hacía todo con el beneplácito y la autoridad del pueblo. Creo que no es más benévolo el poderoso como cuando es justo con el ciudadano que se queja. Cuando preferí la abatida libertad a los errores de la edad y a seguir los consejos de los malvados, como si fuera un tirano, es decir un príncipe de una floreciente ciudad, ese mismo a quien yo tanto había elogiado y adornado, aquel que ya nada podía hacer por mí, ya había dañado la república, desgraciadamente me había apartado y había eliminado la libertad y todo lo bueno para la comunidad. No era más querida por mí la vida sin libertad que la libertad sin vida, y nunca, después de que quedó extinta la república quise ser testigo de la calamidad de aquella en la que viviera feliz, en abundancia de gloria y honores. Por eso, crudelísimo entregador de los hombres, ingratisimo castigador, no convoques a la muerte, que a mí me parece alta y a tí te parece indigna de un filósofo, cuando todo género de muerte es justo, sobre todo la del que quiso dedicar sus años más felices a la conservación de la república. Quizás haya cosas más útiles que dedicarse a la república, pero cuando esta se ve oprimida por todas partes me parece necesario actuar. Sobre todo porque antes de morir fue glorioso para mí, como cuando siendo cónsul vencí y expulsé de la patria a la peste de Catilina y extinguí su pestífera conjura. Lo que me hizo ilustre no fue tanto mi prudencia, aunque no la desaproveché, como que siempre atribuí la fortuna del pueblo romano al consenso entre los buenos. Así llevé las insignias del consulado, no para buscar ambiciosamente los honores, sino como una carga y una obligación que me fue impuesta de forma molesta. En esa función, nada me entusiasmaba excepto el trabajo y si hubo gloria en las acciones bien conducidas, también hubo otros

beneficios para los ciudadanos, el pueblo romano y para mí. Sin embargo estimas que los triunfos son indignos solo cuando yo los merezco, mientras que para otros son justos. Desearía que no fueran tan difíciles de conseguir, y que no hubiesen provocado tantas discordias civiles. Me pregunto si, asegurada la república en la casa, cuando yo obtuviera tantos elogios en el foro y en el ejército, fue porque yo deseara que me entregaran los triunfos, porque quisiera ser más y a mí mismo me levantara o más bien porque imitara las costumbres de los mejores ciudadanos y sus virtudes. Si tenía alguna, se debía a la autoridad de mis ancestros, gracias a la cual podía abordar la filosofía y todas las buenas artes, y gracias a la cual nació en mí el placer por el estudio, que tuvo lugar no por el agradable y solitario ocio, sino por la búsqueda del bien común. Se mostró en mí disponible y precozmente la filosofía, que habita en la ciudad y evita la soledad, que no solo procura beneficios para uno, sino también para la sociedad, y desea que todos puedan aprovechar sus bienes, que sin embargo preparan para lo eterno, no para las

cosas mortales y la exigua vida. Desagradecido de los consejos fraternos, no creo que hayas aprovechado mis preceptos como tu dices, ni que haya abierto, casi como un viajero nocturno, un camino para otros en el que yo mismo caí. Pues si no todos están a la altura, recuerdo aquello que escribimos sobre la tranquilidad, de que actuamos no en el reposo, sino en la actividad, y que no es sabio quien mejor reflexiona, sino quien mejor actúa. Finalmente, si no me perdonas por mi valor personal, hazlo por mi elocuencia, caída en desuso por tanto tiempo. Y por fin, adiós, quienquiera que seas. Hablamos de cosas que hice hace mucho tiempo, de manera que ya no veo necesario soportar que cualquiera me critique.

Desde los campos elíseos, del lado oriental, en los primeros días del mes de agosto, cincuenta y un años después de lo que tú dices.

5.5. Anexo V

Diálogo de Pier Candido Decembrio *De vitae ignorantia*.

(Texto latino tomado de Decembrio, Pier Candido (1931) "De vitae ignorantia" en Ditt, Ernst (ed.) Pier Candido Decembrio: Contributo alla storia dell'umanesimo italiano, Milán, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere (pp. 99-106)

Petri Candidi ad Ruglerium Comitem iureconsultum de Vite ignorantia prologus incipit.

Dum adolescens adhuc essem studiisque humanitatis intentus, nil preter ocium et libros magnificarem, versabar sepe numero cum eruditis viris, haud iis, quos studiis non delectari et nature mee moribus non omnino adherentes intelligebam; fuit autem inter ceteros mihi familiaris et quasi mutua amicitia coniunctus Saninus Risius. Non de illo loquor, qui curie nostre deditus post varias principum adulationes insanire cepit aut certe insanus effectus est, sed illo modesto et docto homine, qui, quanquam nobili domo innutritus, honestis eruditis disciplinis, conscius tamen humane fragilitatis religioni et sacris litteris ocium impenderat. Huis igitur memoriam cum elapsa tempora abstulissent, lectio a te nuper oblata renovavit. Legebam forte dialogum Lombardi Serici, Petrarce familiarissimi, tua manu mihi oblatum, cuius lectione permaxime letatus, statim animum ad pristina studia retuli similisque profecto disputationi mee visus est, qua erga Saninum ipsum usus fueram, licet opinione dissimili. Verum id iocundum inprimis arbitror academicorum more certantes inter se oratione ambigua et digna referentes, quanquam diversa videantur, audire. Intelliges igitur, Rugleri doctissime mihi que carissime, quibus verbis inter me et Saninum ipsum aliquando disputandum sit; cum ille religiosam vitam collauderet ceterisque preferret, ut equum est, ego civilem anteponerem et, cum earundem genera

referret, ipse exploderem. Ex his enim concipies, quanta facilitas sit in omni re disputandi, presertim humanitatis studiis imbutis, ita ut nulli assensus prius dandus sit a iudice quam pars altera audiatur.

Dialogus. Saninus et Petrus Candidus

Ca.: Cum Saninus Risius ad me visendum more solito aliquando venisset fessumque a studio interpellare cuperet et ad alia divertere, quid agis, inquit, Candide? Cogito, inquam

Sa: Quid cogitas?

Ca: Ut plures solent, quibus rebus vitam quietam et iocundam possim ducere.

Sa: Perfacile id arbitror, si quidem sanus es corpore et mente, honestis parentibus, studiosa vita, mediocri fortuna peditus: quid amplius queris?

Ca: Facultates commodas quero, quo pacto possim adipisci, sine quibus nescio, quam vitam iocundam queas appellare.

Sa: An divitias appetis?

Ca: Si adsunt, non recuso.

Sa: Curas et sollicitudines queris divitiis coniunctas.

Ca: At ego magis paupertati assiduas molestias adesse puto. Quid enim felicitatis nanciscetur pauper? Non de egenis loquor, quibus nil miserius. Sed quam felicitatem nanciscetur, qui quotidie in parandis vestibibus, lectis, domo, utensilibus et ceteris necessariis sit intentus, cum parum aut nihil habeat, quo illa preparantur, sine quibus nedum iocunda, sed ne honesta vita duci potest.

Sa: Hec facilia quesitu sunt.

Ca: At mihi difficilia videntur pecuniis egenti et in dies quo pacto sibi et suis necessaria comparet cogitanti.

Sa: Verum ego tibi facile iter ostendam.

Ca: Quod id ais?

Sa: Depone has nugas et religionem ingredi, ubi omnia necessaria, nunquam defutura invenies, preterea bonam mentem, sociorum caritatem, animi quietem, vite securitatem, studendi ocium, orandi desiderium, colloquendi iocunditatem, sobrietatis ordinem, silentii commoditatem, cogitandi delectationem, mortis contemptum, melioris vite et immortalitatis spem; hec enim omnia in religionis domo sita sunt. Quid pecuniis opus est omnia habenti et victui oportuna sine labore et angustia ulla possidenti?

Ca: Bene ais, si res ita se haberet, sed ipse pluris facio libertatem.

Sa: Libertas non deerit.

Ca: Que libertas esse poterit? Una veste et eodem colore ut aves solent operiri, cibum non nisi ad campanae sonum capere, cum sociis et fratribus non nisi ex mandato posse loqui, nullos libros seculares tuto legere, nocte ad cantandum surgere, cum quietis tempus est, ieiunare, cum fames et sitio

interpellant, semper ad cellarum muros intuitum dirigere et mortem non semel sed pluries commentari in die et nocte ob defunctorum memoriam et sepulcra.

Sa: Ea vera philosophia est mortem continenter meditari.

Ca: Ego potius de vita vellem cogitare. Mors enim, ut inquit Seneca (Ep. 30, 5-6), nec ad vivos pertinet nec ad mortuos. Alteri nulli sunt, alteros non attingit.

Sa: Quid de salute anime dicis, que ceteris omnibus videtur preponenda?

Ca: Verum dicis, sed omnibus parata est, tam religiosis quam seculum et mundana colentibus.

Sa: Fateor, sed ea vita periculus magis est obnoxia ob mundi illecebras atque voluptates.

Ca: Pericula undique, in deo spem appono, qui omnes in se sperantes non relinquit.

Sa: Tu nimis tutus es et nimium tibi fidis.

Ca: At tu nimium suspiciosus et parum tibi credis, sed ista missa facito et, quid de genere huius vite nostre intelligas exponitio, in ceteris quippe Hieronimi epistolis utemur et Chrisostomi, que habunde nos instruant.

Sa: Si consilium vite queris, quo lucrum facias et beate vivas, posthabita religionis nostre norma ad alia converte animum; scio te nec mercatorem esse velle nec institorem.

Ca: Non magis quam lenonem aut cocum, qui tamen in tuto habitant; mercatores mille periculis subiacent, maris et telluris extrema pervagantur. Semper in motu fluctuant, magis damna quam discrimina querunt.

Sa: An opificum artes mavis?

Ca: Minime, omnes enim opifices et artifices, ut Cicero inquit, in vili et sordida arte versantur. Nihil enim lucri faciunt, nisi admodum menciuntur. Ego quippiam lucri honeste facere aveo, quo adepto vitam in ocio quietam agam, omnis alterius mandati et laboris expertem.

Sa: Iam intelligo, quid velis. Velles nihil agere et tantum beate vivere. Hoc idem ipse cupio putoque, si locus quispiam in orbe existeret in quo hec vita sita esset, tam arctum habiturum aditum, ut propter ingredientium turbam nemo hostium foret reperturus.

Ca: Imo cupio aliquid agere.

Sa: Elige igitur curiam nostram seu mavis alienam, de curiis principum loquor, et pariter ingredi, si potes; hoc splendoris plurimum habet, utilitatis non parum. Et si fortuna tibi arriserit, poteris multis prodesse, si aveas, obesse quam plurimis, de amicis et inimicis loquor, eritque nomen tuum non per urbem tantum verum alibi clarum et illustre; adde enxenia, opes, facultates, que ad te tanquam flumina in mari defluent, si felicibus fueris annumeratus, sin minus divitie non te effugient.

Ca: Que enxenia ais?

Sa: Annulos, gemmas, vasa aurea et argentea, domos, agros, margaritas, purpuram, pecunias.

Ca: Hec facilius numerari possunt quam haberi.

Sa: Si minora queris: pavones, pullos, palumbes, pisces, apros, cervos, lepores, perdices, fasianos; quid verbis opus est? Erit domus tua arche Noe persimilis.

Ca: Hec ego licet aliquando estimem, non tamen magni facio, cumque invisus sum et infamia apud bonos, tamen quod ego paucis et nature necessariis sum contentus, propterea vulpis fabulam mente teneo, cui cum quispiam rasoria caseo et croco illita obtulisset et ut ederet hortaretur: edi quidem, inquit, possunt, verum in digerendo difficultas maxima. Quot ego huiusmodi fortuna insignes vidi, parvo deinde interiecto tempore abiectos et contemptos novi. Vita curie curis plena est, plena laboribus et angoribus, invidie subiecta; quos divitias faciunt principes, eosdem spoliant. Nec est qui eruditus quisquam, nisi fato eveniat, in illis spem apponat. Principes etatis nostre, ut Petrarca scribit, de volatu avium et canum odoratu optime iudicare sciunt, in ceteris parum delectantur aut norunt, nisi de eorum voluptatibus verba facias.

Sa: Quid si te consiliariorum numero ascribat? Id enim munus honorificum et lucri plenum.

Ca: Honorificum profecto, verum ego id munus curarum et laborum refertum magis arbitror, cum in loquendo et audiendo, assidue occupati sint, sed hec eadem palestra principum; quod de superiore dixi, ad inferiorem spectare credito.

Sa: Sum dubius quid velis, ita in omni re vacillas et inconstans es.

Ca: Quinimo stabilis et constans sum, dixi et dico me vitam cupere nullius rei indigam et iniuria carentes opes.

Sa: Hoc certe perdifficile, nam dives qui fieri vult et opes cumulare necesse est, ut cum iniuria plerunque rapiat.

Ca: At mihi rapina displicet et infamis est et periculis obnoxia.

Sa: Non intelligo quid cupias, ad iureconsultorum igitur collegium accedito. Hi enim auctoritate preediti et honore venerandi et iudiciis potentes, pecunias (pecunfis?) etiam pollere creduntur suntque in honore omnibus civibus, hi civitatem pugillo continent, hos omnes merito verentur, cum doctissimi sin verum discernere et unicuique ius suum reddere.

Ca: Placeret illud ministerium, si cum iustitia et veritate divites fierent. Verum, cum potentum cupiditas tenuiores perspoliet et causam ad iudicum examen deferat, quemadmodum dites fient, nisi aut iniurie faveant aut ab egenis rapiant, que non habent? Pauper quippe nihil habet preter fidem quod promittat, dites nihil prebent, nisi ex iudicio lucrum sperent.

Sa: At rite iudicantes neminem veritati et iustitie preferent et plerunque lucrabuntur.

Ca: Verum cum odio et inimicitia. Nonne Virgiliani illius meministi? "Manet alta mente repostum iudicium Paridis" Ego tanti divitias non facio, ut in dies iudicando sub aliorum iudicio et fama pendeam et pro recto et iusto iudice iniquus ac fallax criminer a malis, et ex duobus amicis alterum reddam inimicum.

Sa: Vera dicis, sed tamen id in ore habendum est et animo servandum, cum recte vivas, ne cures verba malorum.

Ca: Ho, he, nescis quanta vis sit infamie.

Sa: Quid de causidicis dices, qui pauperum et oppressorum iura in iudicio defendunt et dormientes aliquando iudices excitant et plurimum lucentur? Nunquid hoc exercitium commendas?

Ca: Causidici semper currunt, semper in motu sunt a tergo urgente turba; deinde verbosi, mendaces, multa pollicentes pauca prestant et causas in longum protrahentes quo diutius lucrum faciant, nunquam quiescere videntur; horum vitam et versatilem rote in modum non admitto.

Sa: Quid de notariis existimas, qui domi quiescentes poscuntur a plurimis et in dies augent peculium.

Ca: Notarii seu vis tabelliones, qua virtute sibi vitam comparent, vehementer dubito, artem quidem eorum non intelligo. Scribunt enim simulacra litterarum extinctis earum corporibus, cumque nullam scribendi artem teneant, papirum non litteris, sed atramento implent, quo pretium assumant amplius; hec ars non mihi placet.

Sa: Cur non aliquam eligis artium liberalium, quam edoceas utilitatis causa et honoris: grammaticam dico, dialecticam, rethoricam, arismetiam, geometricam, musicam, astronomiam; he profecto libero homine digne sunt et ad legendum docendumque iocunde et inprimis utiles.

Ca: Nihil minus, quinimo laboriose et inutiles. Nam ut a grammatica incipiam: impossibile arbitror grammaticae professorem sanum mente posse fieri sed assidue insanire existimo, qui tot inter se dissidentes pueros edoceat, mores tam discordes componere studeat, quem, discipuli irrident et despiciant nec nisi verberare attoniti vereri queant. Omnes quippe, qui multitudinem corrigere affectant ut insaniant necesse est ob auditorum ignorantiam varietatemque opinionum. Itaque et scholarium preceptores et predicatorum maior pars hunc morbum patitur. Clamor et vociferatio assidua cerebrum excutit; deinde que merces sequitur? Omnia prius exponet pater, ut voluptati sue satisfaciat, quam magistro nati sui.

Sa: Infitari non possum parentum negligentiam. Sed quid de dialectica dices, qua disciplina nulla utilior ad discernendum a vero falsum, quam plene docentes atque addiscentes ceteris dicta prestare creduntur et ab omnibus et ignorantibus lete auduntur.

Ca: Loquacium est ista doctrina, parve utilitatis, ostentationis magne ac iactantie, litigiosa, insolens, iniuriis referta plurimis. Ego utilitatem cum pace querito.

Sa: An de rhetorica dubitare potes, quin in pretio sit et multas pariat vicissim facultates? Aspice, quanto studio virum disertum palam contionantem omnes audiant, laudent, admirentur. Hec tibi profecto iocunda et utilis non videtur contemnenda.

Ca: Fateor rhetoricam non nihil decoris afferre docentibus atque loquentibus, verum etate nostra abiecta et laude carens, quod proficua non sit, pariter a doctis et indoctis exercetur, frequentant enim aulas principum et laudes indignis, ut plurimum, ascribunt, ex rhetoribus adultores facti.

Sa: At quid de arismetica sentis? Hec enim ad acuenda ingenia, ut Platone accepimus, quam maxime prodest, nec utilitate magna caret.

Ca: Campsoribus utilis ac feneratoribus. Huius tamen institores mendicos et abiectos urbes pererare quotidie videmus lucri inopia.

Sa: Et geometria nonne lucro accommoda ad mensurandum celum terrasque?

Ca: De celo cura superflua, ad terras utilis sua metienti et multa possidenti, qui vero multis egeat, nihil habet, quod metiatur preter, paupertatem.

Sa: Quid de musica dicis, que omnibus grata est et iocunda? Hec oblectat aures, mulcet animos et exhilarat, egritudines sanat, ut physici perhibent.

Ca: Vera propemodum dicis. Ceterum pauperem et egenum plus delectat marsupii sonus cum nummis repleti plurimis. Nullus sonus nummo iocundior est, nullus utilior nec qui magis liberet egrotos. Hec autem musica, quam tu laudas, ad vinolentos et histriones pertinet, ut ea musica numariam sibi vendicent hilaritatem inter choreas muliebres et tabernas pretium querentes.

Sa: At profecto astronomie studium et exercitium nemo est, qui iuste queat reprehendere. Hec enim ars celi motum, astrorum cursus et virtutes indicat. Transit etiam plerunque ulterius et que futura sunt, prius quam eveniant, anuntiat; quare quid divinius excogitari potest?

Ca: Bene dixisti, si id fieret; esset enim astronomus quidam in terris deus. Sed nunc contrarium exoritur ab eorum disciplina. Cumque ad iudicia ventum est, errores concernunt. Adeo ut, si quis divinare cupiat, contraria his, que referunt astronomi, ipse astruat; erit et vates optimus. Nam cum illi ut plurimum falsa referant, hic vera ut enuntiet necesse est. Ego in mendaciis spem non pono.

Sa: Que igitur disciplina tibi, si liberales artes omnes respuis? An mechanicas prius optas exercere?

Ca: Quo nomine vocantur he?

Sa: Medicina, lanificium, armatura, navigatio, agricultura, venatio, theatra. In his fere tota civitas versatur, quas minores imitantur artes et illis parent.

Ca: Intellego, quas mechanicas esse dicas. Ego medicinam liberalem artem putabam esse, quam ob rem minime nunc miror, si sordidior est et ab indoctis sepenumero exercetur. Nam medici etate nostra plures occidunt quam liberant. Timerem in conspectu dei tantum admittere flagitium, ut sanitatis magistrum me esse profiterer et non egris solum sed sanis exitium afferrem.

Sa: At plerique docti experimento putantur et egris sanitatem restituere creduntur et peculii multum facere.

Ca: Lucrentur quicquid volunt, mihi in animo non residet egrorum contemplari urinas et stercorea rimari et ad manus alienas oculos intendere, unde obolus adveniat; utiliora malle facere.

Sa: Lanificium igitur exercere poteris, quod multi quanquam nobiles operantur hac in urbe.

Ca: Lanificium licet ad nobiles aliquando transierit paupertate cogente, vilissimi tamen artificii genus est; in oleo et lana quotidie versari, apothecas publicas incolere, nulla potius re quam mendaciis mercem auctorare. Hoc indigum videtur exercitium, licet plerunque sit proficuum.

Sa: An armatura potior est tibi?

Ca: Immo ceteris vilior et abiectior. Ciclopum opus et Vulcani, inter folles et scintillas etatem agere, fusca facie, oculis lippis, strepentibus malleis et aures hinc inde quatientibus vexari assidue.

Sa: Quid de navigatione ais?

Ca: Neque in condendis navibus voluptatem capio nec in mari litoribusque peragrandis delector nec inter ventos et aquas vitam eligo, piscium et avium collegio ascribundus.

Sa: Quid de agricultura dices? Iocundam profecto ut illam fateare opus est. Quid pulcrius agro bene consito, quid vinetis florentibus, quid arvis aristis canescentibus? Hanc certe omnes eruditi commendant, in qua solitudo amena, sive studiis delectaris, sive aucupio et venandi cura, sive culti soli ubertate et proventu fructum capis. Hec quidem religioni solitudo prope simillima est.

Ca: Asentior maxime, si studiis et litteris non nihil vacet, et amenitatis plurimum in se habere cofiteor. Verum utilitatis fere nihil ni aliis intendas, minus preterea liberale in se continet cum viris agrestibus et bestiis ferme similibus tempus terere. Aspice rusticorum facies, bobus et iumentis ad aratra commorantibus non absimiles. Cum his degere haudquaquam placet. Denique que proventus gaudia expectent alii sub divo degentes et assidue horridas hiemes aut siccitates aut ventos formidantes? Venationis vero, que dignitas esse potest bestias fugientes canibus insectari aut accipitre aves terrere? Hanc vitam ipse non eligo ut illiberalem et inutilem, Salustio inprimis teste.

Sa: At multi et illustres viri laudant ut iocunditate refertam et honore dignam.

Ca: Laudant ut qui nihil habent dignius quod agant et voluptatibus indulgent otio defessi.

Sa: Restat theatrica; hanc si recusas, nescio quid dicam.

Ca: Theatrica perutilis ars est ac fama digna. Nam quemadmodum veterum urbium situm intelligeremus, priscorum memoranda palatia nosceremus, nisi eadem ars illa nobis ostenderet et ante oculos poneret? Admiramur Romanorum gesta commendata litterarum monumentis. Verum longe amplius acquiescemus edificia intuentes. Sed illud perdifficile in aere et tectis assidue pendere volucrum in modum, cementa et lapides continue tractare, calce visum excecere ruinas assidue impendentes formidare. Huius artis nullam ipse capio voluptatem.

Sa: Ceterum quid exoptes, iam tandem presagire videor. Cancellarie et litterarum scripture addidisti animum quod parens olim tuus, ut scribendo legendoque quam plurimum prodesse valeas et cum principibus conferre viris, ut secreta eorum pertractando divitias et munera tibi compares.

Ca: Laudabilius id quidem quam nihil agere. Verum vita anxia illa est et pigra tractare calamos et papirum atramento illinire, in dies sedendo et quid dictes cogitando et plerunque imperitorum subire iudicia, incerta utilitate, fortuna ambigua.

Sa: Si otium despicias, ad militiam te transfer et eam exerce, que profecto omnium artium est primaria; ex hac non tantum divitias nonnulli consecuti sunt, sed principatus et imperia. Hec sola est, que legem imponit omnibus, ex que urbes expugnantur et populi victoribus parent. Nunc recte videor divinasse.

Ca: Tam recte, ut nihil sit ab animo meo alienius atque remotius. Militia iudicio meo nec ars est nec scientia, sed fortune famula quedam atque imitatrix, non nihil artis et industrie tenens. Eam qui diutius secuti sunt, et innumera mala sunt experti. Quot miserias pati putas eos, qui ex infimo gradu militie ad summum conantur evadere, quot eos, qui in summo constituti statu, tot nefarios militum mores, tot

procaces linguas, curas, frigora, inopiam, vulnera, assidua belli pericula, intelliges eos nonnunquam defunctis invidere.

Sa: At famam consecuti sunt plerunque immortalem.

Ca: Id ex poetis et scriptoribus ortum capit, non ex ipsis, qui sine his nulla memoria culti spernerentur.

Sa: Sed quid ais, Candide, non famam magni facis?

Ca: Facio profecto.

Sa: Id igitur ipsum esse existimo, quod queris in poetarum et historicorum numero ascribi.

Ca: Id enim est etate nostra, quod curem minus. Quippe poete hoc digni nomine nulli omnino queunt reperiri, primum quod indocti sunt ac iactantia pleni, histrionum potius quam vatum consortio et numero ascribendi, deinde quod spernuntur nec inglorii tantum, sed inopes vitam agunt; idem de scriptoribus gestarum rerum dicendum reor; quemadmodum ea litteris mandari queunt, que a nemine geruntur? Omnes fere otio et ventri indulgere novimus.

Sa: Sed preterquam nihil teneo, quod aveas. Sume feneratorum opus et ex eo divitias facile lucraberis, deinde vitam libito tuo institues.

Ca: Qualem vitam esse amissa fama! Quod inter mulierem pudicam et meretricem interest, id inter feneratorem et bonum civem esse existima.

Sa: Nescio modo, quid queras et optes.

Ca: Vellem lucrari, inquam.

Sa: Quid lucrari? Ex nihilo facito archimiam.

Ca: He nuge sunt. Omnis archimista pauper et delirus ab omnibus queritur, ab omnibus spernitur. Quis tam stultus est, qui aurum conflare potens ex argento vili alios edoceat ac non potius sibi soli lucrum vendicet?

Sa: Scio nunc tandem, quid pre omnibus affectes et queras. Velles uxorem ditem ducere, que te aleret et cum qua vitam pinguem et quietam sub tecto duceres.

Ca: Id forte non sperno. Sed si mores desint, quid aliud esse reris quam se carcere includere?

Sa: Matrimonium igitur laudas.

Ca: Permaxime. Quid enim dulcius quam amicum habere, cum quo omnia conferre possis ut tecum, cum quo iocunda pariter et aspera communices, qui tibi assideat, qui die noctuque te curet, vivum et salvum aveat, tua ut propria custodiat, domum servet, absentem presens ipse sufficiat; hec coniunx pudica et bene morata sola prestat. Adde sobolis iocunditatem, te ipsum in filii facie videre, habere qui post te tui loco domum regat, genus propaget. Sumito ex te ipso exemplum, quid esset sine te tuorum iocunditatis, que spes, que gloria, quod decus; itaque bonum agricolam ferunt arbores pangere, quarum ipse fructum videbit nunquam, sed has deo immortaliter serere, qui non solum ab aliis suscipere voluerit, sed posteris etiam impendere. Hoc nisi te scire velim neminem sine coniuge honestam vitam posse ducere.

Sa: Quid de clericis dices, qui uxore carent omnes?

Ca: Satius puto silere quam parum loqui. Clerici quid agant, ex hoc percipi licet, quod luxuria gulam sequitur ambeque comites uno passu pariter incedunt. Nempe ut omittam, que perpetuo silenda sunt, credisne eos meretricibus carere?

Sa: Quid ad rem?

Ca: Quid ad rem dicis. Nihil est meretrice fedius, nihil vilius; audax, importuna, vinolenta, vorax, pigmentis feda, spurcitie scatens, forma depicta, lascivis gestibus, procacibus oculis, affectatis ornamentis ludicra, illecebris abundans; viri spoliatrix, infida comes, domesticus latro, amicorum expultrix, lenonum faultrix, expensa perpetua, pacis inimicia, fetidum animal et omnino insatiabile baratrum: huius tu consortium laudas.

Sa: Quid igitur prius eligis?

Ca: Uxorem eligo, verum bene moratam et inprimis ditem.

Sa: Ubi invenies?

Ca: A deo, a quo omnia bona procedunt.

Sa: Sed si bona non fuerint?

Ca: Ferenda erit sors, ceterum longe priori melior. Solum enim degere stultitie est, cum meretrice copulari infamis atque adulteri.

Sa: Spernis igitur curiam Romanam, in qua prope omnes uxore carent, meretricibus abundant.

Ca: Sperno curialium vitam, non curiam. Bonos quippe semper laudo, qui, si ullo in loco rari sunt, in Romana tamen curia sunt rarissimi.

Sa: Ego quid ulterius dicam, penitus ignoro. Tu nanque religionem seu potius religiosos non eligis, paupertatem times, nec divitias invenis, curias negligis, principes non sequeris, iuris peritorum collegium laudas, sed iudicia contemnis, causidicos et notarios ut inutiles spernis, artes liberales et mechanicas haud magni facis, medicinam ut periculosam despicias, cancellarios ut inertis exercitii preteris, militiam fugis, poetas et historicos nostri temporis nullius pretii esse reris, feneratores abhorres, archimistas irrides. Solum matrimonium laudas. Verum meretrices improbas, quarum consortio plures coniugati annumerari queunt. Quid igitur appetis, quid laudas? Non vides te inconstantissimi esse iudicii et nihil scire, quod aveas?

Ca: Ego vero bonam fortunam habere cupio; si intelligis, ubi ea sit, mihi queso indica.

Sa: Atqui si ego scirem, ubinam loci moram duceret, prior caperem.

Ca: Tu igitur minime fidelis es amico tuo, qui ea arripere affectas, que prior concupivit.

Sa: Quis ille est tam fidus, qui non prius sibi bene esse cupiat quam amico?

Ca: Neminem credo.

Sa: Ergo vale cum tua inconstantia.

Ca: Et tu vicissim cum tua ignorantia.

5.5.1. Traducción:

De Pier Candido a Ruggiero Conti jurisconsulto, comienza el prólogo a "Sobre la ignorancia de la vida":

Cuando era joven y me inclinaba a los estudios humanísticos, y nada merecía mi elogio, salvo el estudio y los libros, y me hallaba a menudo rodeado de eruditos (no aquellos que se dedican a estudios que no deleitan) y sabía que no todos compartían mis costumbres y naturaleza, conocí entre otros a Zanino Ricci, con quien mantuve una amistad que podría decirse mutua. No hablaré de aquel que logró enfermar a nuestra curia abandonado a las abundantes adulaciones a los príncipes, ni de aquellos que fueron afectados por esa enfermedad; sino de un hombre modesto y docto, que, aunque fuera criado en una familia noble, conoció la religión y la fragilidad humana y dominó el estudio de las letras sagradas. En efecto, puesto que los tiempos destruyeron la memoria de estas cosas, recientemente me has ofrecido una lectura que pretende renovarla. Leía por casualidad un diálogo de Lombardo della Seta, muy amigo de Petrarca, que me has enviado de tu mano, y cuya lectura me lleva constantemente al estudio de los antiguos, y que me parece muy similar al diálogo que tuvimos con Zanino, en el que estaban permitidas las opiniones diferentes. Ante todo, pienso que esto se da de manera amena y siguiendo la costumbre académica, según la cual los que discuten se dicen palabras ambiguas que, aunque parezcan diversas, son dignas. Entiendes entonces, doctísimo y muy querido Ruggiero, con qué palabras finalmente disputé con Zanino; Cuando él colmaba de elogios la vida religiosa y la prefería por sobre otras o las ubicaba al mismo nivel, yo anteponía la vida civil; y cuando yo me refería a este tipo de vida, él la rechazaba. De allí comprenderás lo fácil que es discutir sobre todos los asuntos, sobre todo cuando estás empapado en los estudios humanísticos, así como ningún juez da su aprobación sin antes escuchar ambas partes.

Diálogo entre Zanino y Pier Candido:

Ca: Cuando veía a menudo a Zanino Rizzo, venía fatigado por los estudios y con deseo de distraerse me preguntaba ¿Qué haces, Candido? Y Yo le respondía: pienso.

Za: ¿Qué piensas?

Ca: Como suelen hacer muchos, pienso si debo llevar una vida tranquila y amena.

Za: Considero que eso es fácil: si eres sano de mente y cuerpo, si tienes padres honestos, dedicas tu vida al estudio, tienes una modesta fortuna ¿qué más quieres?

Ca: Busco las ventajas que dan las riquezas, de modo que pueda alcanzar una vida, que sin riquezas no sé si se puede llamar amena.

Za: ¿Acaso quieres riquezas?

Ca: Si se presentan no las rechazo.

Za: Buscas las riquezas y las preocupaciones que conllevan.

Ca: Yo creo que la pobreza trae más molestias ¿Qué clase de felicidad alcanzan los pobres? Y no hablo de los necesitados, para quienes no puede haber nada más miserable. Sino de quienes obtienen la felicidad, que cotianamente se dedican a procurarse vestimentas, libros, casas y otras cosas necesarias para la vida, y no se contentan con nada. Se preparan para las riquezas, sin las cuales no se puede llevar una vida amena y honesta.

Za: Esa búsqueda es fácil.

Ca: A mí me parece difícil para los pobres pensar todos los días en el dinero de manera de procurarse lo necesario.

Za: Te mostraré que verdaderamente ese camino es fácil.

Ca: ¿Qué es lo que dices?

Za: Abandona esas pequeñeces e ingresa a la religión, donde tendrás todo lo necesario y nunca te faltará lo que buscas, además de una buena disposición del espíritu, el amor por los pares, la tranquilidad de ánimo, una vida segura, tiempo libre para el estudio, el deseo de orar, la amenidad en la conversación, el orden de la sobriedad, la comodidad del silencio, el placer del pensamiento, el desprecio por la muerte y la esperanza de inmortalidad y una mejor vida. Todo ello hay en la casa de los religiosos ¿Para qué necesitan las riquezas los que pueden tener todo eso y llevar una vida sin angustia y sin tener que trabajar?

Ca: Bien dices, si tienes esas cosas. Pero yo prefiero la libertad.

Za: No te faltará la libertad.

Ca: ¿Puede ser eso libertad? Es un velo del mismo color que suelen usar las aves para cubrirse. No se puede tomar comida si no es cuando suena la campana, no puedes hablar con tus compañeros y hermanos sin una orden expresa de un superior, no hay libros seculares para leer, se levantan a cantar por la noche, cuando hay un tiempo de tranquilidad hay que ayunar, cuando uno tiene hambre y sed, interrumpen. Uno siempre está contemplando los muros de la celda y se hacen comentarios sobre la muerte no una vez, sino muchas, a causa de la memoria de los difuntos y los sepulcros.

Za: La verdadera filosofía es esa meditación sobre la muerte.

Ca: Yo prefiero pensar acerca de la vida. La muerte, como dice Séneca (*Ep.* 30, 5-6), no pertenece ni a los vivos ni a los muertos. Estos ya no existen, y a aquellos no los alcanza todavía (*Tusc.* I, 38, 91).

Za: ¿Y qué me dices de la salvación del alma, que está por sobre todas las otras cosas?

Ca: Dices bien, pero todos nos preparamos para eso, tanto los religiosos como los que practican actividades seculares y mundanas.

Za: Lo confieso, pero esa vida está más expuesta a los peligros a causa de las tentaciones y los placeres del mundo.

Ca: Hay peligros en todos lados, y yo pongo mi confianza en Dios, que no abandona a los que tienen fe.

Za: Tú estás demasiado seguro y tienes una excesiva fe en tí mismo.

Ca: Y tú eres demasiado desconfiado y crees poco. Pero cuando celebres la misa, expone lo que crees de nuestro modo de vida, y de otros como Jerónimo y Crisóstomo, que tanto nos instruyen a través de sus epístolas.

Za: Si quieres un consejo de vida, te recomiendo que hagas dinero y vivas feliz, posponiendo la conversión del alma a nuestra religión. Te conozco y sé que no quieres ser ni comerciante ni vendedor.

Ca: No más que adulador o cocinero, que sin embargo viven seguros. Los comerciantes que erran por mar y tierra, están expuestos a miles de peligros. Siempre fluctúan en movimiento y buscan más los daños que los peligros.

Za: ¿Prefieres ser un artesano?

Ca: No mucho. Como dice Cicerón, todas las artes mecánicas son despreciables (*De officiis*, 42, 150). Tampoco se obtiene algún lucro, ni se miente absolutamente. Yo deseo vivamente una actividad para obtener lucro honestamente, llevar una vida tranquila y aprender por experiencia el trabajo de mandar a los demás.

Za: Ya entiendo lo que quieres. Quieres tanto vivir feliz como no hacer nada. Yo pienso y deseo lo mismo para mí. Si en algún lugar del mundo existiera una vida así, tendría una entrada tan estrecha que, a causa de la multitud que intentaría ingresar, no hallarías a ninguno de tus enemigos fuera.

Ca: Sí, deseo hacer algo así.

Za: Elige entonces nuestra curia, o si prefieres, otra. Ingresa y, si puedes, iguala a los príncipes de la curia. Allí hay muchas cosas lujosas y no pocas útiles. Y si la fortuna te sonrío, puedes sacar mucho provecho. Si lo deseas ardientemente, serás un obstáculo para muchos, tanto amigos como enemigos; y tu nombre será ilustre, no solamente en la ciudad, sino en todas partes. Añade también los beneficios, el poder y los recursos, que fluirán hacia ti como los ríos al mar. Serías contado entre los felices si las riquezas no huyeran de ti.

Ca: ¿De qué tipo de provecho hablas?

Za: Anillos, gemas, vasos de oro y plata, casas, campos, perlas, joyas y tesoros.

Ca: Es más fácil contarlos que tenerlos.

Za: En caso contrario quieres pavos, pollos, palomas, peces, jabalíes, ciervos, liebres, perdices, faisanes ¿Son necesarias más palabras? Tu casa será como el arca de Noé.

Ca: Creo que eso será posible alguna vez, aunque no lo estimo en mucho, porque la envidia y la infamia ataca a los buenos. Por otro lado, yo me satisfago con lo naturalmente necesario. Por eso tengo siempre en mente la fábula de la zorra a la que, cuando alguien le ofreciera un queso embadurnado en azafrán, fue exhortada a comerlo con las siguientes palabras: "Puedes comerlo". Pero luego tuvo muchas dificultades para digerirlo ¡A cuántos hombres célebres vi caer de esta manera en manos de la fortuna! Poco después, en un breve período de tiempo, los he visto abatidos y despreciados. La vida en la curia está llena de esos problemas, plena de trabajos y tormentos, y sometida a la envidia. Estos envidiosos

saquean a los príncipes que hacen dinero. No hay ningún erudito, a no ser que algo ocurra, en quien poner la esperanza. Los príncipes de nuestra edad, como escribe Petrarca, saben mucho sobre el vuelo de las aves y el olor de los perros, y apenas se deleitan o conocen de otras cosas que no sean sus propios placeres ¿Qué me dices?

Za: ¿Qué me dirías si te añadiera un consejo más? Ese es un cargo honorífico y da ocasión para el lucro.

Ca: Ciertamente es honorífico, aunque considero que el trabajo en la curia requiere gran esfuerzo, puesto que hay que tener la habilidad de hablar y escuchar, uno está siempre ocupado y, con todo, es la misma destreza política que tienen los príncipes. Y lo que dije de los superiores, creo que también se refiere a los inferiores.

Za: Dudo acerca de qué es lo que quieres. Eres inconstante y vacilas en todas las cosas.

Ca: No solo soy estable, sino también constante. Dije antes y digo ahora no querer para mi vida la pobreza y una vida carente de recursos.

Za: Eso es ciertamente muy difícil, pues el que quiere las riquezas es necesario que acumule recursos, así como el que roba generalmente acumula injurias.

Ca: Me desagradan los que roban. Son infames y están sujetos a los peligros.

Za: No entiendo lo que quieres. Acércate al colegio de jurisconsultos. Allí encontrarás jueces poderosos con gran autoridad que veneran el honor, que tienen mucho poder y riquezas y que otorgan honor a todos los ciudadanos. Allí contienen las peleas entre los ciudadanos y respetan todos los méritos, ya que son hombres muy doctos que deciden acerca de la verdad y devuelven a cada uno lo que es suyo.

Ca: Me agradaría ese servicio si hicieran dinero de acuerdo con la justicia y la verdad. Verdaderamente, aman a los poderosos y corrigen a los más débiles. Defienden sus causas en los juicios, de la misma que lo hacen los ricos ¿Qué tendrían si no fueran favorables a los perjuicios y robos a los más necesitados? Lo cierto es que el pobre no tiene nada excepto su fe, y gracias a ella puede esperar obtener algo de los juicios, dado que los ricos no entregan nada.

Za: Sin embargo los jueces que no prefieren a nadie, salvo a la justicia y la verdad, generalmente ganan dinero.

Ca: Pero se ganan odios y enemistades ¿No recuerdas lo que dice Virgilio?: "Guardó rencor por el juicio de Paris" (En, I, 26-27). Yo no hago tanto dinero como los que todos los días juzgan dependiendo del parecer y la fama de otros, ponen por delante del juez recto y justo al injusto y falaz criminal y convierten a dos amigos en enemigos.

Za: Dices la verdad, pero hay que hacerse cargo de eso con la boca y con el alma intacta. Cuando vivas rectamente cuídate de las palabras de los malvados.

Ca: ¡Oh, desconoces cuánta fuerza tiene la infamia!

Za: ¿Y qué dices de los abogados que han jurado defender a los pobres y oprimidos, que estimulan alguna vez a los ociosos jueces y además ganan mucho dinero? ¿No recomiendas esa actividad?

Ca: Los abogados siempre corren, siempre en movimiento y de espaldas a la insistente multitud. Además son charlatanes, mentirosos, prometen mucho y cumplen poco, difieren mucho las causas para seguir haciendo dinero por bastante tiempo, nunca parecen estar tranquilos. Esta vida móvil como una rueda no la admito de ningún modo.

Za: ¿Y qué piensas de los notarios, que son exigidos continuamente por quienes descansan en sus casas y que todos los días aumentan sus ahorros?

Ca: Dudo vehementemente de los notarios y los escribanos, cuyo valor equipararía y cuyo arte no comprendo. Escriben copias de textos obsoletos, cuando no tienen ninguna habilidad en el arte de escribir. Usan papiros y no papel, escriben con tinta, que valoran ampliamente. Su arte no me agrada.

Za: ¿Por qué no eliges alguna de las artes liberales que sirven para honrar? Hablo de la gramática, la dialéctica, la retórica, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía. Ciertamente todas ellas son dignas para el hombre libre, amenas y, sobre todo, útiles para leer y enseñar.

Ca: No es así. No solo son trabajosas sino también inútiles. Comenzaré por la gramática: creo que es imposible encontrar un profesor de gramática cuerdo, puesto que enloquecen a menudo. Enseñan a muchos niños diferentes entre sí y con costumbres tan poco acordes con el estudio, que se ríen y desprecian a su maestro y no son capaces de respetar si no es a través de los golpes de la vara. Se sabe que todos los que intentan corregir a la multitud enloquecen a causa de la ignorancia y la variedad de opiniones del auditorio. Es así que los maestros de escuela y sobre todo los predicadores sufren enfermedades. Los gritos constantes sacuden el cerebro ¿Qué otra actividad sigue? Todo lo que expone el padre es más para satisfacer su propio placer que para enseñar a sus hijos.

Za: No puedo negar la negligencia de los padres. Pero ¿qué dices de la dialéctica? No hay disciplina más útil para discernir lo verdadero de lo falso, aunque está llena de docentes y alumnos que creen aventajar a los demás por sus palabras y que son escuchados por todos los ignorantes en las disputas.

Ca: Esta disciplina es locuaz pero poco útil. Es rica en ostentación, jactancia, disputas, insolencia e injurias. Yo busco algo útil y también pacífico.

Za: ¿Puedes dudar de la retórica, que tiene mucho valor y da a luz muchas habilidades? Considéralo, hasta qué punto todos los hombres que hablan en público y abiertamente estudian, elogian y admiran esta disciplina. Ciertamente es útil y amena para tí, no me parece despreciable.

Ca: Confieso que la retórica es apropiada para enseñar a hablar, sobre todo en nuestra época banal y poco digna de elogios. Si no es provechosa, se debe a que es ejercitada del mismo modo por doctos e indoctos. Frecuentan las aulas príncipes indignos de elogios que, como muchos, hacen del maestro de retórica un maestro de la adulación.

Za: ¿Y qué piensas de la aritmética? Sirve para estimular el ingenio, como sabemos gracias a Platón, quien la aprovechó mucho, y no carece de gran utilidad.

Ca: Útil para los navegantes y los usureros. Sin embargo la utilizan los vendedores, los mendigos y los desplazados que vemos vagar cotidianamente por la ciudad en busca de dinero.

Za: ¿Qué me dices de la geometría, de gran utilidad para medir el cielo y la tierra?

Ca: La observación del cielo es superflua. En la tierra solo sirve para los que poseen muchas cosas. Los que carecen de mucho, y nada tienen, que no pueden medir nada excepto su propia pobreza.

Za: ¿Qué me dices de la música, que es agradable y amena para todos? Deleita los oídos, acaricia y alegra las almas, sana las enfermedades, como dicen los físicos.

Ca: Lo que dices está relativamente bien. Por otro lado, a los pobres solo los deleita el sonido de una bolsa llena de monedas. Ningún sonido es más agradable que el de las monedas, nada más útil para liberar a los enfermos. En cambio, la música que tú elogias pertenece a los borrachos y a los actores, que también pretenden escuchar aquella otra música cuando buscan ganarse la vida y la alegría del dinero en las tabernas y entre coros de mujeres.

Za: No serás capaz de criticar justamente a nadie que se dedique al estudio o el ejercicio de la astronomía. Esa disciplina indica el movimiento del cielo, así como el curso y las características de los astros. Van generalmente más lejos que los últimos objetos y anuncian los hechos futuros antes de que ocurran ¿Podrás encontrar disciplina más divina?

Ca: Dijiste bien. Si así fuera, el astrónomo sería una especie de dios en la tierra. Sin embargo, ahora la verdad surge del lado contrario a esa disciplina. Siempre que el viento sea favorable a los vaticinios, los errores se disimulan. Agrego que si alguien quisiera adivinar su futuro debería hacer todo lo contrario de lo que dicen los astrónomos y los mismos astros. De esa manera sería un gran vate, porque, como mucho de lo que ellos refieren es falso, lo que él enuncie será necesariamente verdadero. Yo no pongo mis esperanzas en mentirosos.

Za: ¿Y qué disciplina te agrada, si rechazas todas las artes liberales? ¿Acaso prefieres las artes mecánicas?

Ca: ¿Podrías mencionarlas?

Za: La medicina, el comercio de la lana, las armas, la navegación, la agricultura, la caza, el teatro. La ciudad entera gira entorno a ellas, las artes menores las imitan y se simeten a ellas.

Ca: Entiendo a qué te refieres con "mecánicas". Yo creía que la medicina era una de las artes liberales, pero no me sorprende que ahora sea una vil disciplina ejercida mayormente por gente indocta. Los médicos de nuestra época matan a más cantidad de hombres de los que salvan. Temería el juicio de Dios si tuviera que admitir tantos crímenes como los maestros de la salud me declaran, y llevara a la ruina no solo a los enfermos, sino también a los sanos.

Za: La mayoría cree que son doctos por experiencia, creen que restituyen la salud a los enfermos y además hacen mucho dinero.

Ca: Cualquiera que lo desee hace dinero. No es mi voluntad contemplar la orina ni escudriñar los excrementos de los enfermos, ni tampoco dirigir mis manos y mis ojos a aquellas partes del cuerpo de donde provienen los malos olores. Preferiría hacer algo más útil.

Za: Podrías trabajar la lana, actividad a la que muchos se dedican en la ciudad, incluso los nobles.

Ca: Los nobles se permiten el comercio de la lana solo cuando pasan por apuros económicos. El trabajo manual es un tipo de actividad muy baja. Cotidianamente se habla de aceites y lanas, se vive en almacenes públicos, no puedes hacer otra cosa más que obligarte a mentir sobre la mercadería. Me parece una actividad indigna, aunque generalmente sea considerada útil.

Za: ¿Acaso la fabricación de armas es mejor para ti?

Ca: No encuentro otra actividad más baja y vil. No quiero llevar a cabo la actividad del cíclope y de Vulcano en una época de bolsas de dinero y esclavas, con la cara sucia, los ojos legañosos y los ruidosos martillos que maltratan los oídos asiduamente.

Za: ¿Qué me dices de la navegación?

Ca: No comprendo el placer de navegar en naves construidas ni me agrada recorrer los mares y las costas, ni elijo una vida entre vientos y aguas, a lo que habría que agregar la cercanía de peces y aves.

Za: ¿Qué me dices de la agricultura? Ciertamente es necesario confesar que no hay tarea tan amena como esa ¿Qué puede haber más bello que un campo bien plantado? ¿Qué más que un viñedo en flor? ¿Qué más que un campo blanco de espigas? En efecto todos los eruditos recomiendan la soledad amena que se da en el campo, ya para deleitarse en los estudios, ya sea para cazar pájaros, ya para recoger el fruto del cultivo solitario que da una cosecha abundante. De hecho, este género de vida es similar a la soledad de la religión.

Ca: Acuerdo muchísimo. Si hubiera tiempo para el estudio de las letras y fuera más ameno, lo confesaría. Generalmente no puedes ocuparte de ninguna cosa útil; además es poco favorable a la libertad y se consume el tiempo con hombres salvajes que son casi como animales. Mira la cara de esos hombres rústicos y la de los bueyes y burros que se utilizan para el arado y verás que no son muy diferentes. De ninguna manera me agrada vivir así. En fin ¿Qué placer puede haber en esperar que Dios provea una buena cosecha, en pasar todos los años un áspero invierno o temer fuertes vientos o sequías? ¿Qué dignidad puede haber en la caza, en perseguir animales con perros o atemorizarlos con aves de presa? No elijo esa vida porque es inútil y no es digna de un hombre libre. Ante todo presento como testigo a Salustio.

Za: Sin embargo muchos hombres ilustres la elogian y la consideran amena y digna de honor.

Ca: La elogian para el que no tiene nada más digno para hacer, así como son indulgentes con los placeres y defienden el ocio.

Za: Resta el teatro. Si lo rechazas, no sé qué dirás.

Ca: El arte del teatro es muy útil y puede dar digna fama. Pero, como hemos descubierto el sitio de las ciudades antiguas y conocemos las antiguas historias de palacio ¿Qué puede mostrarnos y poner ante nuestros ojos el teatro que no conozcamos? Admiramos las gestas de los romanos gracias al testimonio de los libros. Descansamos por mucho tiempo en edificios admirables. Pero es muy difícil colgar a alguien del techo y hacer como si estuviera volando, trabajar continuamente con piedras, construir

figuras de cal y temer todo el tiempo el derrumbe de las cosas que cuelgan. No encuentro ningún placer en esa actividad.

Za: Por fin puedo predecir la actividad que elegirás. Te aplicarás a la cancillería y la escritura literaria, como lo hiciera tu padre en otros tiempos. Sacarás más provecho que otros de la lectura y la escritura y te relacionarás con los principales hombres, y de manera privada irás consiguiendo dinero y te procurarás un buen cargo.

Ca: Eso es más elogiable que no hacer nada. En verdad, es una vida intranquila que consiste en trabajar con una pluma ociosa, embadurnar papiros con tinta, todo el día se permanece sentado, pensando en lo que dictas, a menudo hay que soportar la opinión de los inexpertos. Además, su utilidad es incierta y su fortuna, ambigua.

Za: Si rechazas el estudio, te llevaré a la vida militar, que en efecto está antes que todas las actividades. Muchos siguen la carrera militar, no tanto por el dinero, sino por el poder. Solo a través de ella se puede imponer una ley a todos, gracias a ella se toman por asalto las ciudades y los pueblos se preparan para la victoria. Ahora veo que he adivinado rectamente.

Ca: Tan rectamente que nada es más extraño y remoto a mi ánimo. Opino que la carrera militar no es ni un arte ni una ciencia, sino una especie de esclava e imitadora de la fortuna. No tiene nada de arte o trabajo tenaz. Por eso los que todos los días siguen este tipo de vida, son expertos en una innumerable cantidad de maldades ¿Cuántos de ellos crees que padecen miserias? ¿Cuántos crees que intentan evadir los grados intermedios que van del más bajo al más alto? Tantos como aquellos que tienen costumbres criminales, lenguas procaces, asuntos secretos, escalofríos, privaciones, heridas y exposición constante a los peligros de la guerra. Entiendes que ellos muchas veces aspiran a estar muertos.

Za: Sin embargo, a menudo persiguen la fama inmortal.

Ca: Esa idea proviene de los poetas y escritores, no de ellos mismos. Sin aquellos no se podría haber esperado ningún culto de la memoria.

Za: ¿Pero qué dices, Cándido? ¿No quieres una gran fama?

Ca: Ciertamente la quiero.

Za: Pues considero que es esa misma de la que hablamos, la que buscas atribuir a los poetas e historiadores.

Ca: Es así en esta época nuestra, que me preocupa menos. Es cierto que ningún poeta se atrevería a inventar completamente una fama digna. En primer lugar, a los que son indoctos y jactanciosos, les conviene más un bufón que un vate. Lo mismo les sugiero a los que son despreciados, no tanto por el deshonor, sino porque llevan una vida de privaciones. Pienso lo mismo de los escritores de hazañas ¿Cómo se atreven a encargarse de obras en su honor que luego no lee nadie? Sabemos perdonar todo lo relativo al ocio y al vientre.

Za: Pues no lograré nada si no me dices lo que quieres. Elige la actividad del usurero y harás dinero fácilmente, y luego dispondrás de tu vida para hacer lo que más te plazca.

Ca: ¡Pero si sigo esa vida dejaría escapar la fama! Considera que entre un usurero y un buen ciudadano hay la misma diferencia que entre una mujer casta y una prostituta.

Za: No entiendo qué es lo que quieres.

Ca: He dicho que quiero hacer dinero.

Za: ¿Quieres hacer dinero? Hazlo a partir de la nada gracias a la alquimia.

Ca: Esas son tonterías. Todos los alquimistas son pobres y delirantes. Son requeridos por todos, y a la vez despreciados por todos ¿Quién puede ser tan tonto para creer que alguien que puede transformar la vil plata en oro se lo va a enseñar a los demás y no se lo va a quedar para venderlo a mejor precio?

Za: Ya sé qué prefieres por sobre todas las cosas. Quieres casarte con una mujer rica que te mantenga y con la que puedas llevar una vida confortable y tranquila bajo un techo.

Ca: No lo rechazo fuertemente. Pues, si las costumbres se descuidan ¿Qué otra cosa consideras que es esta vida, sino una cárcel?

Za: Entonces elogias el matrimonio.

Ca: Muchísimo ¿Qué puede ser más dulce que tener una amiga con la que puedes conversar todo como si fuese contigo mismo? Con quien puedes hablar de forma amena y severa al mismo tiempo, que te ayuda, que día y noche cuida de ti, que te quiere vivo y sano, que cuida lo tuyo como si fuera propio, que presta atención a la casa, que reemplaza a los ausentes con su presencia. De esa manera te asegurarás una esposa casta e íntegra. Añade la felicidad que dan los hijos. Puedes verte a ti mismo en la cara de ellos, y puedes ver a quienes gobernarán la casa luego de que mueras, y propaguen el linaje. Deduce a partir del siguiente ejemplo qué será de los tuyos cuando ya no estés: si tendrán alegría, esperanza, gloria, si llevarán a cabo proezas. Así como en un buen campo crecen fuertes árboles en los que nunca verás el mismo fruto, así siembra Dios inmortal, que no solo quiere encargarse de los otros, sino que domina también sobre la posteridad. Yo quisiera que comprendas que nadie puede llevar una vida honesta sin esposa.

Za: ¿Y qué me dices de los clérigos, que no tienen esposa?

Ca: Considero que es preferible callar sobre eso que hablar poco. No es lo mismo lo que hacen que lo que muestran. En ellos la gula y la lujuria avanzan juntos al mismo paso como dos compañeros. Naturalmente omitiré lo que siempre se calla, o ¿crees que no frecuentan prostitutas?

Za: ¿Hacia dónde vas?

Ca: ¿Hacia dónde voy dices? Nada más vil y sucio que una prostituta. Son atrevidas, insolentes, alcohólicas, voraces, sucias de maquillaje, rebosantes de suciedad, tienen una figura adornada, usan gestos lascivos, miran con ojos procaces, entretienen con su belleza afectada y abundan en encantos. Las frecuentan los hombres sin honor, los compañeros traicioneros, los ladrones domésticos, los que expulsan a los amigos, los defensores de los proxenetas, los que gastan dinero continuamente, los enemigos de la paz, los animales fétidos y todos los insaciables del infierno. Tú elogias a todo ese conjunto.

Za: ¿Qué prefieres entonces?

Ca: Elijo tomar mujer de buenas costumbres y, ante todo, rica.

Za: ¿Y dónde la hallarás?

Ca: Eso depende de Dios, de quien provienen todas las cosas buenas.

Za: ¿Y si tu mujer no fuera buena?

Ca: Dependerá de la suerte que me toque una mujer mucho mejor que otras. Vivir solo es una estupidez, así como copular con infames prostitutas y cometer adulterio.

Za: Entonces desprecias la curia romana, en donde casi todos carecen de esposa y abundan las prostitutas.

Ca: Desprecio la vida en la curia, no la curia en sí. Como yo elogio siempre a los buenos, si hay alguno allí que sea digno de elogio, lo diré. Pero en la curia romana son rarísimos esos casos.

Za: Ignoro profundamente qué diré en el futuro. En verdad tú no eliges la religión o mejor dicho a los religiosos, temes a la pobreza, buscas las riquezas, rechazas la curia, no seguirás a los príncipes, elogias al colegio de los expertos en leyes, pero desprecias a los jueces, te alejas de los abogados y notarios como si fueran inútiles, consideras que las artes liberales y las mecánicas no son grandes, rechazas la medicina por peligrosa, pasas por alto la cancillería como ejercicio inerte, huyes del arte militar, no valoras en nada a los poetas e historiadores de nuestro tiempo, te apartas de los usureros y te ríes de los alquimistas. Solo elogias el matrimonio. Verdaderamente desapruebas a las prostitutas, con quienes muchos buscan unirse ¿Qué deseas realmente, qué elogias? ¿No ves que tu parecer es muy inconstante y no sabes nada de lo que quieres?

Ca: Quiero tener buena fortuna. Si sabes dónde puedo encontrarla, te pido una señal.

Za: Si yo supiera en qué lugar mora, la tomaría primero para mí.

Ca: Tú no eres fiel con tu amigo, que primero lo deseó, y a quien quieres tomar por sorpresa.

Za: ¿Quién puede ser tan fiel como para desear el bien para su amigo por sobre sí mismo?

Ca: Creo que nadie.

Za: Por eso, que sigas bien con tu inconstancia.

Ca: Y tú, por el contrario, con tu ignorancia.

6. Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1997) *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana
- Agamben, Giorgio (2016) *Estancias: la palabra y el fantasma en la cultura occidental*, Valencia, Pre-Textos
- Allés Torrent, Susanna (2013) "Il genere biografico degli umanisti e la ricezione nella Penisola Iberica nel Quattrocento: appunti per una revisione", *Quaderns d'Italià* 18
- Amelang, James (2006) "La autobiografía moderna entre la historia y la literatura", *Chronica Nova*, 32, 143-157
- Anello, Corrado Belluomo (2006) "La *Familiars* VI, 1 di Petrarca ad Annibaldo Da Ceccano nel solco della corrente letteraria polemica" *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*, Vol. 35, No. 1, pp. 45-52
- Arbizzoni, Guido (2001) "Giovanni da Arezzo", en *Dizionario Biografico degli italiani*, v. 55, disponible en www.treccani.it
- Antognini, Roberta (2008) *Il progetto autobiografico delle Familiars di Petrarca*, Milán, LED
- Arendt, Hannah (2005) *La condición humana*, Barcelona, Paidós
- Arqués Corominas, Rossend (2011) "Introducción" a Petrarca, Francesco, *Mi Secreto. Epístolas*, Madrid, Cátedra
- Ascoli, Albert Russell (1991) "Petrarch's Middle Age: memory, imagination, history, and The ascent of Mount Ventoux", en Migiel, Marilyn (ed.) *Stanford italian review*, vol. 10, n. 1
- Averbach, Erich (1998) *Figura*, Madrid, Trotta
- Baldassari, Gabriele (2006) *Unum in locum: strategie macrotestuali nel Petrarca politico*, Milán, Edizioni Universitarie di Lettere, Economia, Diritto
- Baldassarri, Stefano (2014) "Leonardo Bruni dantista. I: i Dialogi ad Petrum Paulum Histrum." *Italian Quarterly*, 51, nos. 199-202, pp.1-10.
- (2015) "Bruni Dantista. II: L'epistola sulla origine di Mantova e le "Vite di Dante e del Petrarca", en *Italian Quarterly*, No. 203-206, pp. 1-23
- (2020) "Poggio Bracciolini and Coluccio Salutati: the epitaph and the 1405-1406 letters", en Roberta Ricci (ed.) *Poggio Bracciolini and the Re(dis)covery of Antiquity: Textual and Material Traditions*, Florencia, Firenze University Press
- Baron, Hans (1955) *The crisis of the early italian Renaissance: civic Humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton, Princeton University Press
- (1993a) "La revalorización humanista de la *vita activa* en Italia y al norte de los Alpes", en *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura económica, pp. 294-308

- (1993b) "La riqueza cívica y los nuevos valores del Renacimiento", en *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura económica, pp. 194-219
- (1993c) "La pobreza franciscana y la riqueza civil en la conformación del pensamiento humanista del Trecento: el papel de Petrarca" en *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 138-164
- (1993d) "La pobreza franciscana y la riqueza cívica en la modelación del pensamiento humanista del Trecento: el papel que desempeñó Florencia", en *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 165-193
- (1993e) "Remembranza del espíritu cívico de Cicerón" en *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 86-118
- Bartoli, Lorenzo (2004) "La lingua pur va dove il dente duole: le vite di Dante e del Petrarca e l'antiboccaccismo di Leonardo Bruni", en *Esperienze letterarie*, Vol. 29, N° 2, pp. 51-72
- Bausi, Francesco (2012) "Humanisme "civil" et humanisme "chrétien" dans le De Avaritia de Poggio Bracciolini", en Caby, Cécile y Dessì, Rosa Maria (eds.) *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Turnhout, Brepols, pp. 367-403
- Bénatouïl, Thomas y Bonazzi, Mauro (eds.) (2012) *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*. Leiden, Boston. Brill.
- Bernardo, Aldo (1955) "Petrarch's Attitude toward Dante", en *PMLA*, Vol. 70, No. 3, pp. 488-517
- Bertelloni, Francisco (2002) "Marsilio de Padua y la teoría política medieval", en Bertelloni y Burlando (eds.), *Filosofía medieval, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 237/262
- Berti, Ernesto (1997) "A proposito di alcuni codici greci in relazione con Manuele Crisolora e con Leonardo Bruni", *Studi Classici e Orientali*, Vol. 45, pp. 281-296
- (2004-2005) "Leonardo Bruni traduttore", en *Moderni e Antichi*, vol. 2, 3, Florencia, Polistampa
- Biosca, Antoni y Sevillano, Francisco (2011) "Estudio preliminar" a Valla, Lorenzo, *Refutación de la donación de Constantino*, Madrid, Ediciones Akal
- Billanovich, Giuseppe (1951) "Petrarch and the textual tradition of Livy", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 14, No. 3/4, pp. 137-208
- (1996) *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padua, Editrice Antenore
- Black, Anthony (1992) *Political thought in Europe: 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press
- Black, Robert (2001) *Humanism and education in medieval and Renaissance Italy: Tradition and innovation in latin schools from the twelfth to the fifteenth century*, Melbourne, Cambridge University Press
- Blanco, José (2005) "La labor erudita de boccaccio: sus obras en latín", en *Pharos*, vol. 12, núm. 1, pp. 109-178

- Blumenberg, Hans (2008) *La legitimación de la Edad Moderna (Edición corregida y aumentada)*, Valencia, Pre-Textos
- (2009) *La risa de la muchacha tracia: una protohistoria de la teoría*, Valencia, Pre-Textos
- Blythe, James (2000) "Civic humanism and medieval political thought" en Hankins (ed.) *Renaissance civic humanism*, Cambridge University Press
- Boni, M (1949) «Note ai Rerum memorandarum libri», en *Studi petrarcheschi*, II, pp. 167-181
- Bonnell, R.A. (1966) "An early humanistic view of the active and contemplative life", en *Italica* 43, 225-239
- Borelli, Marcela (2017) "Escrituras marginales: las glosas de Petrarca a Agustín", *Temas Medievales*, 25, pp. 121-139
- (2019) "Vacate et videte: el concepto de otium en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona", *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, Vol.12, n.2, pp. 58-83
- Bourdieu, Pierre (2002) *Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto*, Buenos Aires, Editorial Montessor
- Brambilla, Simona (2019) "Note sul volgarizzamento della Fam. xii 2 di Francesco Petrarca", en Colombo, Pellegrini y Pregnotato (eds.) *Storia sacra e profana nei volgarizzamenti medioevali*, Berlín, Boston, De Gruyter, pp. 197-210
- Breisach, Ernst (2008) *Historiography: Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, IL, University of Chicago Press
- Brundage, James (2000) *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, México, Fondo de Cultura Económica
- Buck-Morss, Susan (1981) *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI
- Buffon, Valeria (2010) "Omnia appetunt bonum: l'interprétation de la Lectura cum questionibus in Ethicam Nouam et Veterem du Pseudo-Johannes Peckham", en *Analytica*, Río de Janeiro, vol 14 n° 2, pp. 137-163
- Burckhardt, Jacob (1982) *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Edaf
- Burke, Peter (2013) «Del Renacimiento a la Ilustración», en Balmaceda, Burke, Cardona, Soza (eds.) *Comprender el pasado. Una historia de la escritura y el pensamiento histórico*, Madrid, Ediciones Akal
- (2016) *El sentido del pasado en el Renacimiento*, Madrid, Akal
- Caby, Cécile (2012) "Réseaux sociaux, pratiques culturelles et genres discursifs: à propos du dialogue *De optimo vitae genere* de Girolamo Aliotti" en Caby, Cécile y Dessì, Rosa Maria (eds.) *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Turnhout, Brepols, pp. 405-482
- Caligiure, Teresa (2016) "Otium" en Brovia, Romana y Marozzi, Luca (eds.) *Lessico critico petrarchesco*, Roma, Carocci, pp. 220-230

- (2017) "In antiquam litem relabimur: Sceptical hints in Petrarch's Secretum", en Rebigier, Bill (ed.) *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, Berlin, Boston: De Gruyter, pp. 29-50
- Camporeale, Salvatore (2014) *Christianity, latinity, and culture: two studies on Lorenzo Valla*, Leiden-Boston, Brill
- Cappelli, Guido (2004) "*Ad actionem secundum virtutem tendit*. La passione, la sapienza e la prudenza: vita activa e vita contemplativa nel pensiero umanistico", en F. LISI (ed.), *The ways of life in classical political philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, pp. 203-30
- (2009) "Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político", en *Res publica*, 21, pp. 51-69
- (2017) "Una modernità (im)possibile. L'umanesimo italiano come fenomeno storico", en *Quaderns d'italià*, no. 22, pp. 57-74
- Cascón Dorado, Antonio (1987) «Fenómenos comunes en la transmisión del exemplum y la fábula», Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones
- Casini, Lorenzo (2009) "Self knowledge, scepticism and the quest for a new method: Juan Luis Vives on cognition and the impossibility of perfect knowledge", en Paganini, Gianni y Maia Neto, José (eds.) *Renaissance Scepticisms*, Dordrecht, Springer, pp. 33-60
- Cassirer, Ernst (1963) *The individual and the cosmos in Renaissance philosophy*, Nueva York, Dover Publications
- Castagno, Adele Monaci (2010) *L'agiografia cristiana antica: Testi, contesti, pubblico*, Brescia, Morcelliana
- Catapano, Giovanni (2006) "Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino (Enn., I 2)" en *Medioevo* 31, 9–28.
- Cavallo, Guglielmo (2017) *Escribir, leer, conservar: Tipologías y prácticas de lo escrito, de la Antigüedad al Medioevo*, Buenos Aires, Ampersand
- Celano, Anthony (2015) *Aristotle's Ethics and medieval philosophy: moral goodness and practical wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press
- Celenza, Christopher (1999) *Renaissance humanism and the papal curia: Lapo da Castiglionchio, the younger's De curiae commodis*, Ann Arbor, The University of Michigan Press
- (2017) *Petrarch: Everywhere a wanderer*, Londres, Reaktion Books Ltd
- (2018) *The Intellectual world of the italian Renaissance. Language, Philosophy, and the Search for Meaning*, Nueva York, Cambridge University Press
- Cervera Novo, Violeta (2018) "Aristóteles "mal entendido": sobre algunas consideraciones tradicionales en torno a la interpretación de la Ética a Nicómaco en la primera mitad del s. XIII", en *Calamus* 2, pp. 69-94
- Chase, Steven (2002) *Angelic Spirituality: medieval perspectives on the ways of angels*, Nueva York, Paulist Press

Cherchi, Paolo (2002) "Petraarca, Valerio Massimo e <Le concordanze delle storie>" en Rinascimento, 42, pp 31-65

------(2012) «The unforgettable books of things to be remembered» en Victoria Kirkham y Armando Maggi (eds.) *Petrarch: a critical guide to the complete works*, Chicago, University of Chicago Press

Chiesa, Mario (1998) "Agiografía nel Rinascimento: esplorazioni tra i poemi sacri dei secoli XV e XVI, en Luongo, G. (ed.) *Scrivere di santi*, Roma, Viella, pp. 205-226

Ciordia, Martín (2011) "Perspectivas de investigación en los estudios renacentistas" en *Perspectivas actuales de la investigación literaria*. Buenos Aires. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras

------(2014) "Vita activa y vita contemplativa en Poggio Bracciolini: Entre el prevalecer y la tranquilidad", Universidad Nacional de La Pampa, Instituto de Estudios Clásicos, *Circe de Clásicos y Modernos*; 18, 111-121

----- (2016) "Erasmus y los tratados *De re uxoria* en el Renacimiento", en Blanco, Emilio (ed.) *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, pp. 229-238

----- (2017) "El príncipe y el sabio en el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini", en *Studia Aurea*, 11, 461-479

Cochrane, Eric (1981) *Historians and historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press

Constable, Giles (1995) "The interpretation of Mary and Martha", en *Three studies in medieval religious and social thought*, Cambridge, Cambridge University Press

Cordo Russo, Luciana (2016) "La traducción medieval y los estudios generales de traducción: pertinencia, cruces y convergencias", *Filología*, nº 48

Corso de Estrada, Laura (2008) *Naturaleza y vida moral: Marco Tulio Cicerón y Tomás de Aquino*, Barañáin, Ediciones Universidad de Navarra

Cortesi, Mariarosa (2012) "Lectures humanistes des pères de l'église. Philologie patristique et renouvellement de la culture au XVe siècle", en Caby, Cécile y Dessì, Rosa Maria (eds.) *Humanistes, clercs et laïcs dans l'Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*, Turnhout, Brepols

Courcelle, Pierre (1963) *Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire: antécédents et postérité*, Paris, Etudes augustinienes

D'Addio, Mario (1987), "Il tirannicidio", en Firpo y Alberigo (eds.) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Volume terzo, Umanesimo e rinascimento*, Turín, Unione tipografico-editrice torinese

Delcorno, Carlo (1999) "Biografía, agiografía e autoagiografía", en *Lettere italiane* LI, 2, pp. 173-196

Delle Donne, Fulvio (2016) «Le fasi redazionali e le concezioni della storia nelle Decadi di Biondo: tra storia particolare e generale, tra antica e moderna Roma», en Mazzocco (ed.) *A new sense of the past: the scholarship of Biondo Flavio (1392-1463)*, Leuven, Leuven University Press

De Libera, Alain (2020) *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires, Manantial

- Dodds, Eric Robertson (1965) *Pagan and Christian in an age of anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Dotti, Ugo (1992) *La città dell'uomo: l'umanesimo da Petrarca a Montaigne*, Roma, Editori riuniti
----- (2001) *Petrarca civile: Alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli
----- (2004) *Vita di Petrarca*, Roma-Bari, Laterza
- Dyck, Andrew (1996) *A Commentary on Cicero, De Officiis*, Ann Arbor, University of Michigan Press
- Febvre, Lucien (1970) "Una cuestión mal planteada: los orígenes de la Reforma francesa y el problema de las causas de la Reforma" en *Erasmus, la contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, Martínez Roca, pp. 13-83
- Fenu, Cristina (2011) "Res uxoria e res publica: il potere in dote tra auctores, giurisprudenza e attualità veneziana nel *De re uxoria* di Francesco Barbaro", en *Metodi e Ricerche*, XXX, 1-2
- Fenzi, Enrico (1992) "Introduzione" a Petrarca, Francesco, *Secretum*, Milán, Gruppo Ugo Mursia Editore
----- (2011) "Servio, Simone Martini, Petrarca: un percorso attraverso il Virgilio Ambrosiano", en Méniel, Bruno (ed.) *Servius et sa réception de l'Antiquité à la Renaissance*, Presses universitaires de Rennes
----- (2016) "Politica" en Brovia, Romana y Marcozzi, Luca (eds.) *Lessico critico petrarchesco*, Roma, Carocci, pp. 260-275
- Ferguson, Wallace (2006) *The Renaissance in historical thought: five centuries of interpretation*, Toronto; Buffalo: University of Toronto Press
- Fernández, Tomás (2020) "Los dos polos de la biografía antigua y la hagiografía" *Circe, de clásicos y modernos* 24/2
- Fernández Gallardo, Luis (2008) "Alonso de Cartagena y el humanismo", en *La corónica* 37.1
- Field, Arthur (2017) *The intellectual struggle for Florence: humanists and the beginnings of the Medici regime, 1420-1440*, Oxford, Oxford University Press
- Fisher, Alan (1987) "Three Meditations on the Destruction of Vergil's Statue: The Early Humanist Theory of Poetry", *Renaissance Quarterly*, Vol. 40, No. 4, pp. 607-635.
- Foucault, Michel (2000) *La hermenéutica del sujeto*. México. Fondo de Cultura Económica
----- (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica
- Fryde, Edmund (1980) "The Beginnings of Italian Humanist Historiography: The 'New Cicero' of Leonardo Bruni", *The English Historical Review*, Vol. 95, No. 376, pp. 533-552
----- (1984) *Humanism and Renaissance historiography*, Londres, Bloomsbury Publishing
- Frye, Northrop (1988) *El gran código: una lectura mitológica y literaria de la Biblia*, Barcelona, Gedisa
- Furr, Grover (1984) "'Jhesu Nichil Est Commune Ligurgo': A French Humanist Debate of ca. 1405" en *Medievalia et Humanistica*, New Series, Number 12, 187-200
- Fubini, Riccardo (1990) *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni

- (1992) "All'uscita dalla Scolastica medievale: Salutati, Bruni, e i «Dialogi ad Petrum Histrum»" en *Archivio Storico Italiano*, Vol. 150, No. 4 (554), pp. 1065-1103
- (2001) *L'umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna*, Milán, Angeli
- Gadamer, Hans Georg (1993) *Verdad y Método*. Salamanca. Ediciones Sígueme.
- (1998) *Verdad y Método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme
- Garin, Eugenio (1981) *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, Taurus
- (1984) *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica
- (1986) *L'umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza
- (1987) *La educación en Europa: 1400-1600*, Barcelona, Crítica
- (1994) *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli, Bibliopolis
- (2012) *La cultura del Rinascimento*, Milán, Il saggiatore
- Gazzola, Giuseppe (2005) «Petrarch's Guide to the Holy Land. Itinerary to the Sepulcher of our Lord Jesus Christ», en *MLN*, Vol. 120, No. 1, pp. 239-247
- Gilli, Patrick (2006) "Vie active, vie contemplative chez les humanistes italiens du XVe siècle: du retrait volontaire à la retraite forcée", en Trottmann, Christian (ed.) *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Roma, École française de Rome, pp. 425-442
- Gilson, Étienne (1948) *La Filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, Dedebec, Desclée de Brouwer
- Ginzburg, Carlo (2021) *En el taller de Dante: cuatro ensayos*, Adrogué-Santiago de Chile, La cebra, Editorial Palinodia
- Goldin Folea, Daniela (1991) "Petrarca e il Medioevo latino", en *Quaderni petrarcheschi*, IX-X, pp. 459-487
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P. (2000) *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*, Madrid, Ediciones Clásicas
- Grafton, Anthony (2011) «El lector humanista», en Cavallo y Chartier (eds.) *Historia de la lectura*, Buenos Aires, Taurus
- Grassi, Ernesto (2017) *Defensa de la vida individual: los studia humanitatis como tradición filosófica*, Barcelona, Anthropos Editorial
- Greene, Thomas (1982) *The light in Troy: imitation and discovery in Renaissance Poetry*, New Haven, Conn, Yale University Press
- Grendler, Paul (2002) *The universities of the italian Renaissance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- Griffiths, Gordon (1993) "Leonardo Bruni and the 1431 florentine complaint against indulgence hawkers: a case study in anticlericalism", en Dykema, Peter (ed.) *Anticlericalism in late medieval and early modern Europe*, Leiden, Nueva York, Köln, Brill, pp. 133-143

- Grilli, Alberto (1953) *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco romano*, Milán, Fratelli Bocca editori
- Grüner, Eduardo (2006) "Lecturas culpables: Marx(ismos) y la praxis del conocimiento", en *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, CLACSO
- Gualdo Rosa, Lucía (1987) "Leonardo Bruni, l'Oratio in hypocritas e i suoi difficili rapporti con Ambrogio Traversari", en *Ambrogio Traversari Camaldolese nel VI centenario dalla nascita 1386-1986*, «Vita monastica», CLXVIII-CLXIX, pp. 89-111
- Guenée, Bernard (2011) *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, Flammarion
- Guidi, Remo (2004) "Fрати e umanisti: ragioni di un conflitto", en *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: 15. siècle-milieu du 16. siècle*, École Française de Rome
- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos
- Hadot, Pierre (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica
- Hankins, James (1991) *Plato in the italian Renaissance*, Leiden, Brill
- (1995) "The "Baron thesis" after forty years and some recent studies of Leonardo Bruni", en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, No. 2, pp. 309-338
- (2003) *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, Roma, Edizioni di storia e letteratura
- (2006) "Humanism in the vernacular: the case of Leonardo Bruni", en Christopher S. Celenza y Kenneth Gouwens (eds.) *Humanism and creativity in the Renaissance: Essays in honor of Ronald G. Witt*, Leiden, Brill.
- (2011) "Civic knighthood in the early Renaissance: Leonardo Bruni's *De militia* (ca. 1420)", Working paper. Faculty of Arts and Sciences, Harvard University
- (2012) "Coluccio Salutati e Leonardo Bruni," chapter for *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, ed. Michele Ciliberto, Roma, Treccani, pp. 85-94.
- (2019) *Virtue politics: soulcraft and statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge, Londres, Belknap Press
- Heers, Jacques (1995) *La invención de la Edad Media*, Barcelona, Crítica
- Heffernan, T. J. (1988) *Sacred Biography: Saints and their biographers in the Middle Ages*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press
- Heller, Agnes (1994) *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península
- Hermand-Schebat, Laure (2012) "Pétrarque et Jean de Salisbury: miroir du prince et conceptions politiques", en Frank La Brasca, Maurice Brock y Francesco Furlan (eds.) *La Bibliothèque de Pétrarque*, Turnhout, Brepols
- Hissette, Roland (1977) *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Lovaina, Publications universitaires
- Hunt, David (1998) *A textual history of Cicero's "Academici libri"*, Leiden, Brill

Ianziti, Gary (2002) "Leonardo Bruni and Biography: The *Vita Aristotelis*", *Renaissance Quarterly*, Vol. 55, No. 3, pp. 805-832

------(2005) "From Praise to Prose: Leonardo Bruni's Lives of the Poets", en *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, Vol. 10, pp. 127-148

------(2012) *Writing History in Renaissance Italy: Leonardo Bruni and the Uses of the Past*. I Tatti Studies in Italian Renaissance History. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jameson, Fredric (1989) *Documentos de cultura, documentos de barbarie: la narrativa como acto socialmente simbólico*, Madrid, Visor Distribuciones

Jiménez San Cristóbal, Montserrat (2010) *El "Isagogicon moralis disciplinae" de Leonardo Bruni y sus versiones castellanas: edición y estudio*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid

Joly, Robert (1956) *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas, Palais des Académies

Kelly, Samanta (2003) *The new Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Leiden, Boston, Brill

Kempshall, Matthew (2011) *Rhetoric and the writing of history*, Manchester, Manchester University Press

King, Margaret (2015) "Introduction" a Barbaro, Francesco, *The wealth of wives: a fifteenth-century marriage manual*, Toronto-Tempe, Iter Academic Press, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies

Kohl, Benjamin G. (1974) «Petrarch's Prefaces to De Viris Illustribus» en *History and Theory*, Vol. 13, No. 2, pp. 132-144

------(1992) "The changing concept of the "studia humanitatis" in the early Renaissance", *Renaissance Studies*, Vol. 6, No. 2, pp. 185-209

Koselleck, Reinhart (2012) *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Editorial Trotta

Kristeller, Paul Oskar (1952) "Petrarch's "averroists": a note on the history of aristotelianism in Venice, Padua, and Bologna" en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, T. 14, No. 1, Mélanges Augustin Renaudet, pp. 59-65

------(1982) *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica

------(1996) "The active and the contemplative life in Renaissance humanism", en *Studies in Renaissance thought and letters* T. 4, pp. 197-213

LaCapra, Dominick (1998) "Repensar la historia intelectual y leer textos" en Palti, Elías José (ed.) *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bernal. Universidad Nacional de Quilmes

Lauwers, Jeroen (2013) "Expository moralism in Leonardo Bruni's "Cicero novus", en *Humanistica Lovaniensia*, Vol. 62, pp. 97-112

Leclercq, Jean (1991) "Temî monastici nell'opera del Petrarca", en *Lettere Italiane*, vol. 43, no. 1, pp. 42-

- Lee, Alexander (2012) *Petrarch and St. Augustine: classical scholarship, christian theology, and the origins of the Renaissance in Italy*, Leiden, Brill
- Le Goff, Jacques (2016) *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica
- Lejeune, Philippe (1994) *El pacto autobiográfico y otros estudios*, Madrid, Megazul-Endymion
- Lewis, C. S. (1997) *La imagen del mundo: introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Ediciones Península
- Looney, Denis (2012) "The beginnings of humanistic Oratory, Petrarch's Coronation Oration, Collatio laureationis", en *Petrarch: a critical guide to the complete works*, Chicago, University of Chicago Press
- Lubac, Henri de (1998) *Medieval exegesis: the four senses of Scripture*, Grand Rapids-Edimburgo, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.-T&T Clark Ltd, vol. 1
- Lubac, Henri de (2000) *Medieval exegesis: the four senses of Scripture*, Grand Rapids-Edimburgo, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.-T&T Clark Ltd, vol. 2
- Lukács, György (2008) *Historia y conciencia de clases*, Santiago de Chile, Quimantú
- Lyons, J. D. (1989) *Exemplum: The Rhetoric of Example in Early Modern France and Italy*, Princeton, Princeton University Press
- MacIntyre, Alasdair (2004) *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica
- Madrigani, Alberto (1963) "'Di alcune biografie umanistiche di Dante e Petrarca", *Belfagor*, 18, pp. 42-46
- Magnavacca, Silvia (2000) "Estudio preliminar" a *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*, Buenos Aires, Eudeba
- (2008) "Estudio preliminar" a Pico della Mirandola, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre: una nueva concepción de la filosofía*, Buenos Aires, Ediciones Winograd
- (2014) *Léxico técnico de filosofía medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila
- Mann, Nicholas (1979) "Petrarch and humanism: the paradox of posterity", en Bernardo, Aldo (Ed.) *Francesco Petrarca, citizen of the world*, Albany, State University of New York Press
- Manselli, Raoul (1967) "Bernardino da Siena, santo", en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vl. 9
- Marcelli, Nicoletta (2003) "La "Novella di Seleuco e Antioco". Introduzione, testo e commento", *Interpres: rivista di studi quattrocenteschi*, 22
- Marcozzi, Luca (2003) *La biblioteca di Febo: mitologia e allegoria in Petrarca*, Florencia, Cesati
- (2013) "Il Parnaso di Petrarca (Lettura della canzone 129 dei Fragmenta)", *Petrarchesca* Vol. 1, pp. 55-76
- Marsh, David (1980) *The Quattrocento Dialogue*, Harvard University Press
- (1998) *Lucian and the latins. Humor and humanism in the early Renaissance*, The University of Michigan Press

- (2009) "The burning question: crisis and cosmology in the Secret", en Kirkham, Victoria y Maggi, Armando (eds.) *Petrarch: a critical guide to the complete works*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, pp. 211-217
- Mársico, Claudia (2010) *Zonas de tensión dialógica: perspectivas para la enseñanza de la filosofía griega*, Buenos Aires, Libros del Zorzal
- (2019) *Cínicos*, Buenos Aires, Galerna
- Martin, John Jeffries (2007) "The myth of Renaissance individualism", en Ruggiero, Guido (ed.) *A companion to the worlds of Renaissance*, Malden-Oxford-Victoria, Blackwell, pp. 208-224
- Martines, Lauro (1963) *The social world of the florentine humanists, 1390-1460*, N. J. Princeton, -----(1979) *Power and imagination: City-states in Renaissance Italy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- Martínez Manzano, Teresa (2010) "El Pinciano y san Basilio, a propósito de la versión de Bruni de la Epistula ad adulescentes", en *Exemplaria Classica* 14, pp. 249-262
- Marx, Karl (2015) "Tesis sobre Fevberbach", en Tarcus, Horacio (ed.) *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 107-109
- Marzi, Demetrio (1910) *La cancelleria della repubblica fiorentina*, Rocca S. Casciano
- Matton, Sylvain (1996) "Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance, en Brachman y Goulet-Cazé (eds.) *The cynics. The cynic movement in Antiquity and its legacy*, Berkeley, University of California Press, pp. 240-264
- Mazzocco, Angelo (1993) *Linguistics theories in Dante and the humanists: Studies of language and intellectual history in Late Medieval and Early Renaissance Italy*, Leiden- Nueva York- Köln, Brill
- Mazzotta, Giuseppe (2009) "Petrarch's epistolary epics: Letters on familiar matters", en Kirkham, Victoria y Maggi, Armando (eds.) *Petrarch: a critical guide to the complete works*, Chicago-Londres, University of Chicago Press
- McLaughlin, M. L. (1988) "Humanist concepts of Renaissance and Middle Ages in the Tre- and Quattrocento", *Renaissance Studies*, Vol. 2, No. 2
- McEvoy, James (1998) "Robert Grosseteste's greek scholarship: a survey of present knowledge", *Franciscan Studies*, Vol. 56, pp. 255-264
- McLuhan, Marshall (1985) *La galaxia Gutenberg*, Barcelona, Planeta-Agostini
- McManamon, John (1996) *Pier Paolo Vergerio, the elder: the humanist as orator*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe
- (2016) *An Incipitarium of Funeral Orations and a Smattering of Other Panegyric Literature from the Italian Renaissance (ca. 1350-1550)* URL:
http://www.luc.edu/media/lucedu/history/pdfs/Incipit_Catalogue.pdf
- McNair, Bruce (1994) "Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life" en *Renaissance Quarterly*, New York 47 ,747-69

- Mésoniat, Claudio (1984) *Poetica theologia: la Lucula noctis di Giovanni Dominici e le dispute letterarie tra '300 e '400*, Roma, Edizioni di storia e letteratura
- Momigliano, Arnaldo (1993) *The development of greek biography*, Cambridge, Londres, Harvard University Press
- Mommsen, Theodor (1942) «Petrarch's conception of the 'Dark ages'», en *Speculum, Journal of mediaeval studies*, v. XVII
- Montalto, Marcello (1998) *Sii grande e infelice: Litteratorum infelicitas, miseria humanae condicionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venecia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti
- Moorman, John (1968) *A history of the franciscan order: from its origins to the year 1517*, Oxford, Oxford University Press
- Mori, Giuliano (2020) "Competing humanisms: debating cultural identity in Leonardo Bruni's *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*", en *Journal of medieval and early modern studies* 50, no. 2
- Mortensen, Lars Boje (1986) "Leonardo Bruni's 'Dialogus': a ciceronian debate on the literary culture of Florence", en *Classica et Medievalia* 37
- Morrás, María (2002) "El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica", en *Quaderns. Revista de traducció*, 7
- Murphy, James (1974) *Rhetoric in the Middle Ages: A history of rhetorical theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press
- Najemy, John (2000) "Civic humanism and Florentine politics", en Hankins (ed.) *Renaissance civic humanism*, Cambridge University Press
- Nenadic, Rozana y Pozzi, Martín (2014) «Combinaciones genéricas: entre lo didáctico y lo epidíctico», en Schniebs, Alicia (ed.) *Valerio Máximo, Facta et dicta memorabilia, Hechos y dichos memorables*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires
- Nolhac, Pierre de (1965) *Petrarque et l'humanisme*, París, H. Champion
- Olson, K. M. (1983) «Concivis meus: Petrarch's *Rerum memorandarum libri* 2.60, Boccaccio's *Dec.* 6.9, and the Specter of Dino del Garbo», en *Annali D'Italianistica*, Notre Dame, Ind
- Pade, Marianne (2014) «The Reception of Plutarch from Antiquity to the Italian Renaissance», en Beck, Mark (ed.) *A companion to Plutarch*, Chichester, West Sussex, Wiley Blackwell
- Pellegrini, Marco (2012) *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca ad Alberti*, Florencia, Le Lettere
- Petoletti, Marco (2014) «Introduzione» a Petrarca, Francesco, *Rerum memorandarum libri*, Florencia, Le Lettere
- Petrucci, Armando (2018) *Escribir cartas, una historia milenaria*, Buenos Aires, Ampersand
- Pocock, J.G.A. (1975) *The machiavellian moment: florentine political thought and the atlantic republican tradition*, Princeton: Princeton University Press

- Pollock, Sheldon (2010) "Comparison without hegemony", en Joas, Hans y Klein, Barbro (eds.) *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science*, Leiden-Boston, Brill
- Popkin, Richard (2003) *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press
- Pritchard, Telfryn (1993) «The "Ambrose" Text of Alexander and the Brahmins», *Classica et Mediaevalia*, vol. 44, p. 109-139
- Quillen, Carol (2010) "The uses of the past in Quattrocento Florence: a reading of Leonardo Bruni's Dialogues", en *Journal of the History of Ideas* 71, no. 3, 363–385
- Quint, David (1985) "Humanism and Modernity: a reconsideration of Bruni's Dialogues", en *Renaissance Quarterly* 38, no. 3, 423–445.
- Quondam, Amedeo (2016) "Petrarch and the invention of synchrony" en Paddy Bullard; Tadié Alexis (eds.) *Ancients and Moderns in Europe: comparative perspectives*, Oxford: Voltaire Foundation
- Radetti, Giorgio (1953) "Introduzione" a Valla, Lorenzo, *Scritti filosofici e religiosi*, Florencia, Sansoni
- Ramminger, Johann (2008) "Notes on the meaning of commentarius in the Italian Renaissance", en Santini y Stock (eds.) *Esegesi dimenticate di autori classici*, Pisa, ETS, pp. 2-35
- Revest, Clémence (2013) "The birth of the humanist movement at the turn of the fifteenth century", en *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, Año 68, pp. 665-696
- Refini, Eugenio (2020) *The vernacular Aristotle: translation as reception in medieval and Renaissance Italy*, Cambridge University Press
- Reynolds, L. D y Wilson, N. G. (1968) *Scribes and Scholars. A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Oxford, Clarendon Press
- Rico, Francisco (1974) *Vida u obra de Petrarca. 1. Lectura del Secretum*, Padua, Antenore
- (2002) *El sueño del humanismo: de Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino
- (2004) "Volontà e grazia nel *Secretum*", en Cardini, Roberto y Copini, Donatella (eds.) *Petrarca e Agostino*, Roma, Bulzoni
- Ricoeur, Paul (1996) *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI editores
- Riggsby, Andrew (2007) "Memoir and autobiography in republican Rome", en Marincola, John (ed.) *A companion to greek and roman historiography*, Malden-Oxford-Vistoria, Blackwell, pp. 266-273
- Rigolot, François (1998) «The Renaissance Crisis of Exemplarity», en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 59, No. 4, pp. 557-563
- Romero, José Luis (1999) *Estudio de la mentalidad burguesa*, Buenos Aires, Alianza
- Ronconi, Giorgio (2016) "Quirini, Lauro" en *Dizionario Biografico degli Italiani*, v. 86, disponible en www.treccani.it

- Rorty, Richard (1990) "La historiografía de la filosofía: cuatro géneros" en Rorty, Schneewind, Skinner (comps.) *La filosofía en la historia: ensayos de historiografía de la filosofía*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós
- Rossi, Vittorio (1900) *Il Quattrocento*, Milán, Vallardi
- Ruiz Arzálluz, Íñigo (2009) "Petrarca y los De viris illustribus", en Martínez, Vitalino (coord.) *Las biografías griega y latina como género literario de la Antigüedad al Renacimiento : algunas calas*, Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, Servicio de Publicaciones, pp. 151-174
- Saarinen, Risto (2011) *Weakness of will in Renaissance and Reformation thought*, Oxford, Oxford University Press
- Sabbadini, Remigio (1885) *Storia del ciceronianismo e di altre questioni letterare nell'età della Rinascenza*, Turín, Ermanno Loescher
- Santa Cruz, María Isabel (2017) "Cuidar de sí para cuidar de los demás. A propósito del gobierno de la ciudad en la República de Platón", en Magnavacca, Silvia; Santa Cruz, María Isabel y Soares, Lucas (eds.) *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro: Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila, pp. 119-141
- Santagata, Marco (2004) *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bolonia, Il mulino
- (2017) *Il poeta innamorato. Su Dante, Petrarca e la poesia amorosa medievale*, Milán, Ugo Guanda Editore
- Sarnelli, Mauro (2003) «Tipologie biografiche dall'Alto Medioevo al primo Trecento», en *Biografia: genesi e strutture*, Roma, Aracne
- Schalk, F. (1971) "Aspetti della vita contemplativa nel Rinascimento italiano", en Bolgar, R.R. (ed.) *Classical influences on European Culture. A.D. 500-1500*, Londres, Nueva York, Cambridge University Press
- Seigel, Jerrold (1966) "Civic humanism' or ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Brunni", en *Past & Present* 34, no. 1, 3-48
- (1968) *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism*, Princeton, Princeton University Press
- Schadee, Hester (2018) "A tale of two languages. Latin, the vernacular, and Leonardo Bruni's civic humanism", *Humanistica Lovaniensia* 67.1, 11-46, <https://doi.org/10.30986/2018.011>
- Schmitt, Charles (1972) *Cicero scepticus: a study of the influence of the "Academica" in the Renaissance*, The Hague, Nijhoff
- Sellars, John (2020) "Renaissance humanism and philosophy as a way of life", *Metaphilosophy*, Vol. 51, No. 2-3, p. 226-243
- Serrano Cueto, Antonio (2003) "La novia remisa y el novio ardiente en el epitalamio latino: una imagen que pervive en el Renacimiento", en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 23, núm. 1, pp. 153-170

- Skinner, Quentin (1969) "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, Vol. 8, No. 1, pp. 3-53
- (1998) *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press
- (2014) *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México D.F, Fondo de Cultura Económica
- Stein Kokin, Daniel (2016) "Giannozzo Manetti in Leonardo Bruni's Shadow: The Formation and Defense of a Humanist Hebraist", en *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 19, n° 2, Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, pp. 309-333
- Stinger, Charles (1977) *Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press
- Stocchi, Manlio Pastore (1987) "Il pensiero politico degli umanisti", en Firpo y Alberigo (eds.) *Storia delle idee politiche, economiche e sociali. Volume terzo, Umanesimo e rinascimento*, Turín, Unione tipografico-editrice torinese
- Summit, Jennifer (2010) "Active and Contemplative Lives", en Cummings y Simpson (eds.) *Cultural Reformations: Medieval and Renaissance in Literary History*, Oxford, Oxford University Press
- Suñol, Viviana (2003) "La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3" en *Tópicos. Revista de Filosofía*, 45, 9-47
- Sverlij, Mariana (2016) "La formulación de un hogar humano en la obra de Leon Battista Alberti", en *Prismas* vol.20 no.1
- (2017) "Las Intercenales de Leon Battista Alberti y la crítica al saber humanista", en *Cuadernos del Sur*, Letras 47 (vol. 1), 31-46
- Tateo, Francesco (2006) "La trattatistica sul principe", en Federica Cengarle (ed.) *L'Italia alla fine del Medioevo: i caratteri originali nel quadro europeo II*, Florencia, Firenze University Press
- Trinkaus, Charles (1964) "Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla", en *Studies in the Renaissance*, Vol. 11, pp. 7-45
- (1970) *In Our Image and Likeness: humanity and divinity in Italian humanist thought*. Chicago: University of Chicago Press
- Trovato, Paolo (1985) "Dai 'Dialogi ad Petrum Histrum' alle 'Vite di Dante e del Petrarca': Appunti su Leonardo Bruni e la tradizione trecentesca," *Studi Petrarcheschi* 2, 263-84
- Tufano, Ilaria (2003) "La notte, la paura, il peccato. Il ritratto dell'*occupatus* nel *De vita solitaria*", en *Rassegna europea di Letteratura italiana*, 22, pp. 37-52
- Ullman, B. L. (1923) «Petrarch's Favorite Books» en *Transactions and Proceeding of the American Philological Association*, LIV, pp. 21-38
- (1973) «The composition of Petrarch's *De vita solitaria* and the history of the vatican manuscript», en *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, pp 135-75

- Vasoli, Cesare (1961) *La filosofia medioevale*, Milán, Giangiaco­mo Feltrinelli
- (1972) “Bruni, Leonardo, detto Leonardo Aretino”, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 14, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana
- (2002) “La tradizione scolastica e le novità filosofiche umanistiche del tardo Trecento e del Quattrocento”, en Pissavino, Paolo (ed.) *Le filosofie del Rinascimento*, Milán, Mondadori, pp. 113-132
- (2007) *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*, Nápoles, La città del sole; Istituto italiano per gli studi filosofici
- Vickers, Brian (1983) «Epideictic and Epic in the Renaissance», en *New Literary History*, Vol. 14, No. 3, Renaissance Literature and Contemporary, pp. 497-537
- (1990) “Leisure and idleness in the Renaissance: the ambivalence of otium” en *Renaissance Studies*, nro. 4, vol. 1
- Viti, Paolo (1987) "Pier Candido Decembrio" en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volumen 33
- (1992) *Leonardo Bruni e Firenze: Studi sulle lettere pubbliche e private*, Roma, Bulzoni
- (1996) *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, Turín, Unione tipografico-editrice Torinese
- (2002) “Gli inizi di nuove esperienze e professioni intellettuali”, en Pissavino, Paolo (ed.) *Le filosofie del Rinascimento*, Milán, Mondadori, pp. 39-69
- (2006) “Antonio Loschi” en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volumen 66
- Webb, Diana (1980) "Eloquence and education: a humanist approach to hagiography", en *The journal of ecclesiastical History*, 31, pp. 19-39
- Weber, Max, (2001) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Alianza
- Wenzel, Siegfried (1961) "Petrarch's Accidia", en *Studies in the Renaissance*, Vol. 8, pp. 36-48
- Wilcox, Donald (1969) *The development of Florentine humanist historiography in the fifteenth century*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press
- Wilkins, Ernest (1943) “The coronation of Petrarch”, en *Speculum*, vol. XVIII, no.2, p. 155-197
- Wills, Garry (2011) *Augustine's Confessions: a biography*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press
- Wilson, N. G. (1992) *From Byzantium to Italy: greek studies in the italian Renaissance*, Londres, Duckworth
- Witt, Ronald (1977) “Coluccio Salutati and the conception of the *Poeta Theologus* in the fourteenth century”, en *Renaissance Quarterly*, Vol. 30, No. 4, Studies in the Renaissance Issue, pp. 538-563.
- (1996) “The Crisis after Forty Years”, en *The american historical review*, Vol. 101, No. 1, pp. 110-118
- (2000) *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden, Boston, Brill
- (2006) “Kristeller’s humanists as heirs of medieval dictators”, en Mazzocco, Angelo (ed.) *Interpretations of Renaissance humanism*, Leiden, Boston, Brill
- (2012) *The two latin cultures and the foundation of Renaissance humanism in medieval Italy*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press

----- (2014) "Introduction" a Salutati, Coluccio, *On the world and religious life*, Londres, Harvard University Press, pp. 7-19

Woolf, Daniel (2012) *The Oxford history of historical writing*, Oxford, Oxford University Press

Zaccaria, Vittorio (2001) *Boccaccio narratore, storico, moralista e mitografico*, Florencia, Olschki Editore

Zak, Gur (2010) *Petrarch's Humanism and the care of the self*, Cambridge, Cambridge University Press

Zumthor, Paul (1972) *Essai de poétique médiévale*, Seuil, Éditions du Seuil