

La influencia agustiniana en el problema de la visio dei según Francesco Petrarca

Autor:

Borelli, Marcela

Tutor:

Magnavacca; Silvia Alicia

2015

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

Posgrado

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

TESIS DE DOCTORADO

**“LA INFLUENCIA AGUSTINIANA EN EL PROBLEMA DE LA *VISIO DEI*
SEGÚN FRANCESCO PETRARCA ”**

(Tesis presentada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía)

Directora: Dra. **Silvia Magnavacca**

Marcela Borelli
(DNI:28379888)

Año: 2015

Contenido

| | |
|--|-------------------------------|
| Agradecimientos | ¡Error! Marcador no definido. |
| Índice de abreviaciones..... | 4 |
| Introducción | 6 |
| I.1- Breve panorama histórico-cultural del Humanismo renacentista italiano en el siglo XIV. Algunas consideraciones historiográficas..... | 18 |
| I.2- Las tres etapas del Humanismo renacentista | 23 |
| I.3- Panorama intelectual del siglo XIV: el escolasticismo y el problema de la <i>visio Dei</i> | 26 |
| 2- La figura de Petrarca y las bases de la reforma humanística..... | 38 |
| 2.1- Itinerario biográfico – intelectual de Francesco Petrarca en su contexto histórico y cultural; ubicación del descubrimiento de <i>Confesiones</i> , X..... | 38 |
| 2.3- Germen del humanismo petrarquesco..... | 49 |
| 3- Transmisión de los textos agustinianos en el Medioevo hasta el siglo XIV. | 51 |
| 3.1- Transmisión de la obra agustiniana: canales principales..... | 52 |
| 4- menciones textuales de Agustín en las obras de Petrarca | 68 |
| 4.1- Testimonios petrarquescos de las primeras lecturas agustinianas. Problemáticas entre datos históricos testimonios autobiográficos..... | 68 |
| 4.2- Apariciones textuales y menciones de San Agustín: <i>De secretum conflictu meorum; Epystole Familiars; Epystole seniles; De sui ipsius et multorum ignorantia; De otio religioso; De remediis utriusque fortune; De vita solitaria; Contra medicum quendam</i> | 86 |
| Menciones de Agustín..... | 86 |
| Citas y mayores alusiones de las distintas obras agustinianas en la obra Petrarquesca..... | 96 |
| 5. 1. La vida del alma: El <i>Secretum</i> | 110 |
| 5.1.1. La cuestión de la datación del diálogo..... | 113 |
| 5.1.2. La <i>perversa opinio</i> | 119 |
| 5.1.3. El ideal del sabio estoico y las <i>perturbationes</i> del ánimo. La conciliación de estoicismo y agustinismo. | 134 |
| 5.1.4. La terapéutica: la meditación sobre la propia miseria y la <i>cogitatio mortis</i> | 150 |
| 5.1.5. La consideración de los pecados capitales: la <i>superbia</i> , la <i>luxuria</i> y la <i>acedia</i> | 159 |
| 5.2. El conocimiento racional: El <i>De sui ipsius et multorum ignorantia</i> | 181 |
| 5.2.1 El problema del conocimiento de Dios en esta vida. Contexto de la discusión..... | 182 |
| 5.2.2. El concepto de ignorancia: los alcances del conocimiento humano..... | 191 |
| 5.2.3. La concepción de la filosofía: <i>sapientia vs. scientia</i> | 209 |

| | |
|---|-----|
| 5.3. El momento de la visión: El <i>De otio religioso</i> | 223 |
| 5.3.1. Preparación para la visión de Dios. El concepto del <i>otium: Vacate</i> | 228 |
| El primer peligro: La <i>concupiscentia oculorum</i> o los engaños del demonio | 230 |
| El segundo peligro: La <i>concupiscentia mundi</i> o los lazos del mundo..... | 245 |
| El tercer peligro: La <i>concupiscentia carnis</i> | 248 |
| 5.3.2: El momento de la visión: et <i>Videte</i> | 252 |
| Conclusión | 268 |
| Bibliografía | 284 |

Agradecimientos

“Nada me conmueve más que el ejemplo de los hombres ilustres. Es cosa útil, de hecho, ponerse en pie, poner el espíritu a prueba para comprobar si es fuerte, generoso, indomable y constante frente a la fortuna adversa o si, en cambio, se mintió a sí mismo. Además de la experiencia, que es una maestra infalible de las cosas, ello no se consigue de un modo mejor que con el acercar el propio espíritu a aquellos a los cuales desea parecerse.”¹ (*Fam.*, VI, 4, 3-4)

Quiero expresar, en primer lugar, mi profundo agradecimiento a quien me acercó definitivamente a un estudio al que, de otra manera, no creo que hubiera llegado; y a quien con el ejemplo de la dedicación y pasión por la Edad Media y el Renacimiento supo contagiarlos en el ánimo no sólo mío, sino de generaciones de estudiantes que guardan el recuerdo de sus clases, a Silvia Magnavacca.

Un agradecimiento a quienes me acompañaron tanto en mis tardes de trabajo como en las noches de reunión, que me convidaron con el regalo de la amistad y con incansables horas de conversación entre copas de vino y risas, quienes supieron contenerme y, por qué no, soportarme: a Natalia, Gustavo, Beatriz y Patrick. Y otro a Jorgelina y Ramiro, por el constante aliento y la infinita generosidad.

Agradezco, también, a quienes me apoyaron desde siempre en todas las decisiones que tomé, quienes me enseñaron a perseverar con esfuerzo y dedicación, y quienes me enseñaron el temprano amor por la lectura, mis padres, Rita y David, y mis hermanos, Maxi y Mariana. A Valentín, por tanto amor y compañía, pero por sobre todas las cosas, por Lorenzo, quien me regaló la más inmensa alegría: la de su existencia y la de sus sonrisas, que me enseñaron el verdadero peso de las cosas.

Todos ellos, de un modo u otro, son mis “*feminae et viri illustres, exempla clarorum*”. Frente a ellos, pondré mi espíritu a prueba en el esfuerzo de emularlos.

¹ *Fam.*, VI, 4, 3-4: “*Me quidem nichil est quod moveat quantum exempla clarorum hominum. Iuvat enim assurgere, iuvat animum experiri an quicquam solidi habeat, an generosi aliquid atque adversus fortunam indomiti et infracti, an sibi de se ipse mentitus sit. Id sane, preter experientiam que certissima magistra rerum est, nullo melius modo fit, quam si eum his quibus simillimus esse cupit, admoveam*”.

Índice de abreviaciones.

Abreviaciones de las obras de Petrarca

| | |
|-----------------|---|
| <i>Afr.</i> | <i>Africa</i> |
| <i>BC</i> | <i>Bucolicum Carmen</i> |
| <i>Epyst.</i> | <i>Epystole varie</i> |
| <i>Fam.</i> | <i>Epystole Familiares</i> |
| <i>Sen.</i> | <i>Epystole Seniles</i> |
| <i>Secr.</i> | <i>Secretum</i> |
| <i>OT</i> | <i>De otio religioso</i> |
| <i>VS</i> | <i>De vita solitaria</i> |
| <i>Ign.</i> | <i>De sui ipsius et multorum ignorantia</i> |
| <i>CM.</i> | <i>Invectiva contra medicum quendam</i> |
| <i>De rem.</i> | <i>De remediis utriusque fortune</i> |
| <i>It. Sep.</i> | <i>Itinerarium ad Sepulcrum</i> |

Abreviaciones de las obras de Agustín

| | |
|---------------------|--------------------------------|
| <i>Conf.</i> | <i>Confessiones</i> |
| <i>DVR.</i> | <i>De vera religione</i> |
| <i>En. in Ps.</i> | <i>Enarrationes in psalmos</i> |
| <i>Sol.</i> | <i>Soliloquia</i> |
| <i>De civ. Dei</i> | <i>De civitate Dei</i> |
| <i>In ev. Ioan.</i> | <i>In evangelium Ioannis</i> |
| <i>De tr.</i> | <i>De trinitate</i> |

Introducción

Es sabido que no hay un período de la historia del pensamiento medieval que no pueda ser presentado como una fase de la apropiación de la herencia de Agustín. Sea a través de sus obras, a través de *excerpta* o de libros de sentencias, ha sido leído a lo largo de todas las épocas y en cada una de éstas algunas líneas de su pensamiento fueron privilegiadas por sobre otras. Así, en el caso de *Confessiones*, por ejemplo, su segunda parte fue la que primó en mayor medida, haciendo hincapié en el aspecto filosófico y teológico y dejando relegada de algún modo la reflexión antropológica y autobiográfica de la primera parte. Ahora bien, la elección de un cierto aspecto de pensamiento por sobre otro no deja de revestir algún propósito ni es azarosa.

Así, en el caso de Petrarca, la lectura y reelaboración del pensamiento agustiniano tuvo sus notas específicas, y esto trajo como consecuencia ciertos aspectos que lo colocan en una etapa particular de la historia de la filosofía. Con todo, la crítica petrarquesca no siempre ha estado de acuerdo respecto de la relevancia y alcance de dicha influencia.

Tradicionalmente, Petrarca ha sido considerado como “el primer humanista” o como el “pionero del movimiento humanista”. A menudo, esta clasificación le ha valido que la característica propia que parece puesta en evidencia o remarcada fuera su clasicismo, su amor por la antigüedad. Obviamente, esto no es gratuito. El propio Petrarca expresó su amor los clásicos que comenzó desde temprana edad.² Y su comportamiento a lo largo de

² Sen. XVI, 1: “*Ita igitur se res habet. Siquidem ab ipsa pueritia, quando ceteri omnes, aut Prospero inhiant, aut Esopo, ego libris Ciceronis incubui, seu nature instinctu, seu parentis hortatu, qui auctoris illius venerator ingens fuit, facile in altum evasurus, nisi occupatio rei familiaris nobile distraxisset ingenium, et virum patria pulsum, onustumque familia, curis aliis intendere coegisset*”. (Tr.: “La cosa es, entonces, de esta manera. Era aún un muchachito cuando yo, mientras mis compañeros se limitaban a estudiar Próspero y Esopo, ya me abocaba a los libros de Cicerón, sea por un impulso natural, sea por exhortación de mi padre. Él era un gran admirador de este escritor, habría llegado muy alto si los asuntos de la familia no hubieran distraído su noble ingenio y no hubieran obligado a este hombre, reducido al exilio con toda su familia, a ocuparse de otros asuntos”). Petrarca restauró las *Décadas* de Livio, cuyos libros hasta entonces habían sido transmitidas por separado entre los años 1328 y 1329. Consiguió primero una copia de la tercera década en Italia, la hizo copiar por un amigo y él mismo copió de puño y letra la primera. Las cotejó con otros manuscritos, las apostilló anotando variantes y registrando las lagunas y las reunió en un único volumen, el actual Harley 2493 del British Museum. Poco tiempo después, le agregó la cuarta década. Diez años más tarde, este amor por Livio inspiró la composición del poema latino *Africa* y el *De viris illustribus*. Cfr. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari, Laterza, 2004, p. 26.

su vida tampoco deja dudas sobre esto. A él le debemos que hoy nos haya llegado hasta nuestras manos la versión reconstituida del *Ab urbe condita* de Tito Livio.³ Fue tal su avidez que no desperdiciaba oportunidad de hurgar en bibliotecas para encontrar obras de sus autores preferidos, tales como dos oraciones de Cicerón en Lieja en 1333 (el *Pro Archia* y la apócrifa *Ad equites romanos*), entre otros.⁴ No sólo buscó las obras, sino que incluso las hizo copiar, y en ciertas ocasiones, las copió de puño y letra. Es sabido, además, que, inspirado en el modelo de los autores antiguos, compuso varias de sus obras latinas más importantes, tales como el poema *Africa* y el *De viris illustribus*. Sus contemporáneos, Coluccio Salutati y Bruni han resaltado en sus retratos del poeta este aspecto de su énfasis en la elegancia y la pretensión de imitar la elocuencia de los clásicos.⁵

Sin embargo, este clasicismo no hace justicia ni agota el espectro de la amplia formación cultural de Petrarca, ni arroja luz sobre una producción que a menudo es oscilante y compleja. El clasicismo dista de ser un aspecto exclusivo de su pensamiento, así como tampoco el cristianismo es un aspecto unívoco. En la lista de los *Libri miei peculiari* que anotó en uno de los folios de guardia de un manuscrito, una especie de “biblioteca ideal” del poeta, conviven textos cristianos y paganos.⁶ Petrarca era un hombre versado en teología, en la lectura de los Padres. A pesar de la imagen que conscientemente quiso transmitir de sí mismo como un hombre que sólo tardíamente llegó al estudio de la literatura sacra, esa “ficción” ha sido largamente discutida, especialmente en lo que hace a la datación de la lectura de ciertas obras de los Padres.⁷ Ambrosio, Gregorio, Jerónimo y en

³ Cfr., Billanovich, G., “Petrarch and the Textual Tradition of Livy”, Reimpresión de: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XIV, 1951, pp. 137–208.

⁴ Cfr., Billanovich, G., “Petrarca e Cicerone”, en: *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padova, Editrice Antenore, 1996, pp.97-116.

⁵ Bruni lo ha hecho en su *Vita di messer Francesco Petrarca* (1436): “*Francesco Petrarca fu il primo il quale ebbe tanta grazia d'ingegno che riconobbe e rinvocò in luce l'antica leggiadria dello stile perduto e spento; e posto che in lui perfetto non fusse, pur da sé vide ed aperse la via a questa perfezione, ritrovando l'opere di Tullio e quelle gustando ed intendendo, adattandosi, quanto poté e seppe, a quella elegantissima e perfettissima facondia; e per certo fece assai, solo a dimostrare la via a quelli che dopo lui avevano a seguire*”. Tomado de: Lenoardo Bruni, *Le vite di Dante e del Petrarca*, a cura di A. Lanza, Archivio Guido Izzì, Roma, 1987. Coluccio Salutati, por su parte, destaca este aspecto en la epístola que escribió a Roberto Guidi en ocasión de la muerte del poeta.

⁶ La edición de esta lista presente en el folio 58v del ms. BnP, Latin 2201 ha sido tomada de Delisle, M. L., “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tome XXXV, 2 partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1896. pp. 406-407. En esta lista, la *Rethorica ad Herenium*, de Cicerón, las *Epistolae ad Lucilium* de Séneca, la mención de Virgilio, Lucano y otros conviven junto con el *De civitate Dei*, los *Soliloquia*, las *Confessiones* y el *De vera religione*.

⁷ Sobre esto me extenderé con mayor detalle en el capítulo 4.1 de la presente tesis.

especial Agustín son los nombres que más resuenan entre las líneas de la obra petrarquesca. Con todo, esta presencia e influencia de la literatura patrística ha sido por mucho tiempo relegada a un segundo plano o estudiada de una manera más bien superficial. Ni su obra es estrictamente classicista ni netamente cristiana. Tampoco la lectura de los Padres –formados ellos mismos en el pensamiento de los antiguos– funcionan solamente como un mero justificativo para su predilección por la literatura pagana, como muchas veces se ha querido ver. Pues, si bien es cierto que es usual encontrar el recurso a estos autores para justificar la validez del gusto por lo clásico,⁸ no se agota en un mero recurso retórico, sino que existe un genuino interés por el pensamiento de estos primeros pensadores cristianos.

El reconocimiento del valor de Agustín en el pensamiento petrarquesco data ya de largo tiempo. La unión de su amor por los clásicos, su vuelta a la interioridad para explorar las luchas internas que mantenía y, por consiguiente, su entusiasmo por Agustín son aspectos insoslayables para poder lograr una cabal comprensión de su humanismo. Ahora bien, las diversas construcciones que se han realizado de su carácter humanístico han funcionado como lentes a través de las cuales juzgar el papel desempeñado por la presencia del pensamiento agustiniano en su obra. Así, la influencia de Agustín ha pasado a formar un segundo plano en sus intereses y el impacto que la lectura de las obras del Hiponense generó en su propia concepción moral ha sido poco puesto en relevancia. El classicismo tiende a predominar por sobre el aspecto teológico y moral cristiano. Síntoma claro de ello es la notable desproporción de bibliografía sobre las fuentes en Petrarca, en la que los pensadores clásicos se llevan la mayor parte. Pierre de Nolhac, por ejemplo, en 1892 publicó un extenso trabajo en el que reconstruyó la biblioteca del poeta, buscando los códices desperdigados por Europa. En él, los más abundantes son los autores antiguos, y se mencionan algunos códices apostillados por Petrarca que contienen obras de Casiodoro y de Agustín, pero éstos merecen una breve atención y estudio en comparación con el resto de los autores clásicos.⁹

A esta especie de “ensombrecimiento” del aspecto cristiano y de los intereses morales y teológicos agustinianos de la obra de Petrarca ha contribuido, ciertamente, la crítica del siglo XIX que, bajo una mirada de tinte romántico, se concentró más sobre el

⁸ Al respecto cfr., Fubini, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990.

⁹ De Nolhac, P., *Pétrarque et l'Humanisme*, París, Émile Bouillon, 1892.

poeta de Laura y la exploración psicológica de su obra. Ugo Foscolo, por ejemplo, en 1823, en sus famosos ensayos sobre Petrarca, examina al “amante”, al “poeta” y al “hombre”, queriendo ver la prosa latina como una suerte de prólogo ideal a las Rimas.¹⁰ El autor resalta el elemento psicológico de la poesía petrarquesca, el estado del ánimo del poeta, su personalidad poética. Según Foscolo, Petrarca recubrió “*d’un bel velo la figura di Amore, che i greci e i romani poeti ebbero vaghezza di rappresentar nudo*”.¹¹

De Sanctis, en sintonía con esta lectura romántica del poeta de Laura, valoraba en Petrarca las emociones, las sensibilidades y el ideal de belleza clásica de su obra, pero consideraba que empleaba su intelecto como auxiliar para otras facultades más que como una herramienta analítica. Petrarca constituía, en la mirada de De Sanctis, el arquetipo del alma cristiana atormentada y en conflicto consigo misma entre las aspiraciones terrenas y el prurito cristiano.¹² De él dice: “*Ció che di serio si muove nel suo spirito é il sentimento dell’arte congiunto con l’amore dell’antichità e dell’erudizione. E, in abbozzo, l’immagine anticipata dei secoli seguenti, di cui fu l’idolo. L’arte si afferma come arte e prende possesso della vita*”.¹³ Petrarca se presenta, pues, con los signos de la perfección formal, pero también de la escisión y de la flaqueza, disonancia entre una forma finita y armónica y un contenido débil y contradictorio. Se trata de una disonancia que se expresa en los sentimientos que prevalecen en algunos tiempos de transición: la melancolía, la ternura, la delicadeza, y una fantasía voluptuosa. El humanismo petrarquesco era más bien valorado por su retorno a la antigüedad y por su introspección psicológica.

Jacob Burckhardt hace un análisis de las circunstancias políticas y sociales que dieron lugar a consideraciones objetivas sobre el estado y, junto a éstas, se yergue con pleno poder lo subjetivo, en el que el hombre se convierte en individuo espiritual y como tal se reconoce. Según Burckhardt, Petrarca debe la fama entre sus contemporáneos “al hecho de personificar la Antigüedad, por así decirlo, al hecho de haber imitado todos los

¹⁰ De Crescenzo, A., “Il Foscolo Critico: struttura e motivi degli Essays on Petrarch”, en: *Italica*, n°75 (1), 1998, pp. 62-77.

¹¹ Foscolo, U., *Saggi sopra il Petrarca pubblicati in inglese da Ugo Foscolo e tradotti in italiano*, Florencia, Giuseppe Galletti, 1825.

¹² De Sanctis, F., *Saggio critico sul Petrarca*, (Nuova edizione a cura di Benedetto Croce), Napoli, Casa Editrice A. Morano, 1907.

¹³ Sanctis, De. *Storia Della Letteratura Italiana*. Vol. 1, 1919. Reimpresión: London: Forgotten Books, 2013, p. 283.

géneros de la poesía latina y haber escrito epístolas, que, como tratados sobre los distintos temas de la Antigüedad, tenían un valor muy explicable”.¹⁴

La crítica del siglo XX heredó de los críticos románticos la visión de un Petrarca poeta que se dedicó a reavivar la Antigüedad y a la introspección psicológica, y que era inmune a todo pensamiento moral y a la influencia teológica de Agustín; en síntesis, un autor no filosófico. No obstante, a comienzos del siglo, Pierre de Nolhac mencionaba a Petrarca como el primer hombre moderno;¹⁵ como un poeta que desdeña la ciencia de su época, el intelectualismo, la jurisprudencia, la teología y la filosofía escolástica. Ve en Petrarca una sensibilidad poética extrema que lo atravesará en todos los órdenes de su vida, como aquel que cultivó la mayor parte de géneros literarios que se desarrollarán en el Humanismo. Agustín es presentado como un autor que le facilita el acceso al espíritu antiguo, y que pone en relevancia el nombre de Platón y Cicerón como modelos alternativos en contraposición con Aristóteles. Con todo, poco o nulo es el énfasis puesto en la influencia intelectual del Hiponense y, en particular, de sus concepciones morales.

Hacia la década del '20 y en adelante, la consideración de Petrarca como “el padre del humanismo” comenzó a ponerse en cuestión. Las caracterizaciones tan netas que lo colocaban como un admirador y emulador de la antigüedad que despreciaba todo lo anterior empezaron a matizarse y el carácter cristiano y agustiniano de su pensamiento comenzó a tomar un protagonismo mayor, merced a una serie de estudios, sobre todo *filológicos*, de su obra. Así, críticos como Pietro Paolo Gerosa, toman conciencia de que la obra petrarquesca no es tan unívocamente clasicista ni carente de conciencia cristiana. En efecto, el crítico dedicó un volumen entero a poner en relevancia los distintos aspectos morales en los que la presencia de Agustín y de su reflexión moral constituían uno de los pilares fundamentales de su humanismo de clara coloración cristiana.¹⁶ En la primera parte hace un recorrido de tipo histórico de la progresiva mayor prevalencia de Agustín por sobre el pensamiento de

¹⁴ Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985, p. 171.

¹⁵ “*La formule qui définit le mieux Pétrarque est celle qui le désigne comme ‘le premier homme moderne’. Le caractère essentiel de l’homme nouveau que façonne alors l’Italie, l’individualisme, se montre en lui avec un rare vigueur*”. De Nolhac, P., *op. cit.*, p. 10.

¹⁶ El texto fue publicado por primera vez en 1927 (Gerosa, P. P., *L’umanesimo agostiniano del Petrarca. Parte prima: l’influenza psicologica*, Torino, S.E.I., 1927). En su primera edición contaba con sólo nueve de los dieciocho capítulos con los que se publicó la segunda en 1966 (Gerosa, P. P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1966).

los autores clásicos. La segunda parte podría considerarse una serie de ensayos sobre aspectos intelectuales de Petrarca.

Por otra parte, la crítica comenzó a tomar conciencia de la evolución del pensamiento petrarquesco, que distaba de ser uniforme como se consideraba previamente. Y en ello Agustín era un punto clave, hecho que, además, el propio Petrarca remarca tanto en su epístola *Familiare*, IV, 1 en la que relata su ascensión al monte Ventoso en clara alegoría de su “conversión” intelectual, como en el *Secretum*. Así, la visión de una perspectiva evolutiva de su pensamiento comenzó a tomar fuerza, en detrimento de la visión romántica de un Petrarca como un hombre lacerado entre su deseo mundano y su conciencia religiosa. Con todo, Umberto Bosco, por ejemplo, aún insiste en el concepto de *dissidio* o tensión petrarquesca, concibiendo al autor desde una perspectiva no histórica.¹⁷ Calcaterra, por su parte, da cuenta de la progresiva presencia cada vez más fuerte de Agustín en la obra de Petrarca, a tal punto, que considera que el *Secretum* es un testimonio de ese tránsito entre las aspiraciones mundanas de su juventud hacia un cristianismo más moralizante.¹⁸ Pero la presencia de Agustín y su relevancia se hace patente, al punto que rescata el pensamiento petrarquesco como un verdadero programa intelectual con valor propio que no se agota en un anti-dantismo o un anti escolasticismo, como tendía a considerarlo la crítica anterior.

Esta tendencia a ver desde una nueva perspectiva y con mayor peso la influencia de Agustín, con todo, aún se mantenía bajo la consideración de que dicho acercamiento se hacía desde un pensamiento filosóficamente poco consistente o asistemático, en el que primaba el aspecto retórico y filológico. Eugenio Garin critica esta concepción sosteniendo que la noción de filosofía que impera de fondo es la de un sistema de ideas construido a la manera de las catedrales medievales. Sobre este intercambio de ideas entre ambos autores me extenderé más adelante.¹⁹

Kristeller considera que una de las características que define al Humanismo es la retórica, hecho que impulsó a sus intelectuales a imitar los modelos clásicos. Su desarrollo debe remontarse, entonces, a estudios de filología y gramática más que a la filosofía y a la

¹⁷ Cfr. Bosco, U., *Francesco Petrarca*, Bari, Laterza, 1968, Intr.

¹⁸ Cfr. Calcaterra, C., *Nella selva del Petrarca*, Bologna, L'icinio Capelli, 1942.

¹⁹ Véase el punto 1.1.

teología,²⁰ estableciendo de esa manera una considerable distancia con la *forma mentis* escolástica. Ello no obsta, sin embargo, al hecho de que los autores humanistas tuvieran una preocupación por cuestiones filosóficas, concretamente de moral. La unión de elocuencia y sabiduría provocó que la *eloquentia* deviniera un medio a través del cual llegar a la filosofía.²¹ Con todo, Kristeller sostiene que el Agustín de las *Confessiones*, el hombre que expresaba sus sentimientos y experiencias de manera elegante, y no el teólogo dogmático, fue el que logró generar una honda impresión en Petrarca y en otros humanistas y los ayudó a reconciliar sus convicciones religiosas con sus gustos literarios y sus opiniones personales.²² Según el historiador alemán, para hablar de un verdadero impacto teológico y ético del Hiponense, habrá que esperar a las generaciones posteriores de hombres del Renacimiento, por ejemplo, Erasmo, Lutero y Calvino.

En esta misma línea, Charles Trinkaus sostenía también una concepción del humanismo como un fenómeno retórico, pero a éste le añadió una evaluación más profunda de la influencia de Agustín en Petrarca. En su trabajo sobre la divinidad y la humanidad en el Renacimiento,²³ reconoce el interés de los humanistas por cuestiones de moral, con todo; puesto que el énfasis está puesto más bien en la retórica y la elocuencia, este aspecto filosófico se ve matizado por el equívoco y la no sistematicidad. Agustín proveía a los humanistas no sólo un ejemplo a seguir, sino también un medio para justificar el amor a los clásicos y *un pensamiento que coloca al hombre en el centro de la cuestión*. Agustín es, así, un autor clave en el pensamiento petrarquesco, sobre todo en lo que hace a su concepción del cristianismo, pero nuevamente, el acercamiento al pensamiento del Hiponense es poco uniforme y siempre matizado más por una actitud retórica hacia los textos. Por otra parte, no era la teología el aspecto del pensamiento que más atraía a Petrarca.

A la par que los críticos comenzaron a sopesar más el rol de la literatura patrística en Petrarca, el interés por el estudio de los manuscritos de dichos autores comenzó a profundizarse. Si bien el manuscrito que contiene el *De vera religione* había sido

²⁰ Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 124.

²¹ Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista ...*; Kristeller, P.O., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, La nuova Italia editrice, 1975.

²² Kristeller, P. O., *El pensamiento...*, pp. 105 y ss.

²³ Trinkaus, C., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1970.

identificado como perteneciente a Petrarca hacia fines del siglo XIX,²⁴ el estudio de las glosas autógrafas que poblaban los márgenes del texto no fue hecho sino hasta 1974 cuando Francisco Rico²⁵ hizo la transcripción completa de las glosas del y sopesó la importancia y oportunidad de éstas en el estudio de la influencia del pensamiento agustiniano en Petrarca. A partir del estudio de las glosas, de hecho, Rico sostiene que es posible descubrir nuevas dimensiones que hasta entonces habían quedado solapadas o en un segundo plano, tales como el interés del poeta sobre cuestiones teológicas, como se deja entrever en las glosas al manuscrito Latín, 2103.²⁶ Años más tarde, Donatella Coppini y Cecilia Bertolani han continuado dicha tarea.²⁷ El estudio del testimonio de la lectura de Petrarca de las obras de Agustín permite, entonces, contar con la perspectiva de aquello que sucedía en la intimidad del escritorio petrarquesco, y constituyen una fuente relevante para el tema en cuestión.

Trabajos más recientes han profundizado el entendimiento del alcance del pensamiento agustiniano en la obra de Petrarca, pero siempre siguiendo las huellas que la tradición había marcado de Kristeller en adelante, es decir, bajo la concepción de que el Agustín que más influencia ejerció en la obra petrarquesca es el del modelo o *exemplum* y de autoridad legitimadora junto con el carácter cristiano de su obra. En este sentido, Carol

²⁴ Nolzac mencionó el manuscrito Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2201 y le dedicó algunos párrafos en el texto anteriormente citado (Nolzac, *Pétrarque et l'Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, Libraire – Éditeur, 1892). Delisle, algunos años más tarde, describió con mayor detalle el códice y transcribió algunas glosas, entre las cuales se encuentra la lista de los *Libri miei peculiare*s mencionado con anterioridad. Cfr. Delisle, L., “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tome XXXV, 2 partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1896. . En 1947, Giuseppe Billanovich, fue uno de los primeros en comenzar a focalizar la atención sobre códices agustinianos, dando noticia de sus hallazgos y haciendo una descripción y una reconstrucción de su adquisición, pero transcribiendo tan sólo algunas glosas. (Cfr., Billanovich, G., *Petrarca letterato: I lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1947. y “Nella biblioteca del Petrarca”, en *Italia Medioevale e Umanistica*, III (1960), Padova, Antenore, 1960). Años más tarde, Elizabeth Péllegrin dio noticia del hallazgo de manuscritos que contenían obras de Agustín y habían pertenecido a Petrarca. (Cfr.: Pellegrin, É., “Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque á la Bibliothèque Nationale de Paris” en *Scriptorium* V, (1951), pp. 265 – 278.).

²⁵ Rico, F., “Petrarca y el De vera religione”, en: *Italia Medioevale e Umanistica*, XVII (1974), Padova, Antenore, 1974. pp. 313-364.

²⁶ Sobre este aspecto que se desprende de la lectura de las glosas del ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2103 cfr. Rico, F., “Volontà e grazia nel *Secretum*”, en *Petrarca e Agostino*, (a cura di Cardini, R., e Coppin, D.), Roma, Bulzoni, 2004. pp 39 – 50; Quillen, C. E., *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine and the language of Humanism*, Ann Arbor: Unviersity of Michigan Press, 1998.

²⁷ Nos referimos a los trabajos de Coppini, D., “Petrarca, i Salmi e il codice Parigino Latino 1994”, en: AA. VV., *Petrarca e Agostino*, (comp. Cardini, R., Coppini, D.), Firenze, Bulzoni Editore, 2004, que se centra sobre el códice de las *Enarrationes in Psalmos* Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1994 ; y el trabajo de Bertolani, C., *Petrarca e la visione dell'eterno*, Bologna, Il Mulino, 2005, que transcribe sólo parcialmente algunas glosas del códice de las *Enarrationes in Psalmos* anteriormente mencionado, junto con los volúmenes Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 1989¹y².

Quillen realiza un estudio de la “práctica textual” petrarquesca. Para el autor, entonces, Agustín constituye una fuente fundamental en la obra del poeta, en el modo en que debían ser leídos e imitados los clásicos, pero tiene mayor peso el valor autoritativo de su figura más que otra cosa, constituyendo, de este modo, una especie de “caballito de batalla” retórico. En efecto, en varias partes de su obra, muestra cómo Agustín es citado como fuente pero no es respetado el contexto de enunciación de la obra y muchas veces hasta se lo utiliza en un sentido completamente opuesto.²⁸

Recientemente, sin embargo, en 2012, Alexander Lee²⁹ publicó un trabajo extenso en el que da cuenta de la necesidad de ir más allá de la idea de un humanismo meramente retórico y de un estudio en ese sentido del agustinismo en Petrarca. El autor critica, justamente, la preocupación de los intérpretes con el humanismo de Petrarca, sea que el movimiento humanístico fuera definido como un deseo de revivir el espíritu de la antigüedad, como una empresa poética que busca tomar su inspiración de la literatura antigua, como un anhelo de imitar a los clásicos latinos o como una empresa principalmente retórica o gramatical. Pero se subestima el peso que la filosofía moral tuvo en la obra petrarquesca, y se subestima la sutileza de su conocimiento de la teología agustiniana, así como la medida en la que estaba preparado para usar el pensamiento del Hiponense como un lente a través del cual leer la filosofía clásica. Se debe ser cauto a la hora de juzgar la fidelidad con el pensamiento agustiniano en un nivel metodológico.³⁰ La crítica anterior ha ignorado el hecho de que los textos tempranos, tales como los *Soliloquios* y el *De vera religione* intentaron adaptar la filosofía antigua a las demandas de la vida cristiana. Petrarca no sólo leyó estos tratados con cuidada atención, sino que era consciente de que las primeras aproximaciones de Agustín a la teología cristiana fueron a través de la literatura antigua. A tal punto es honda la impresión de estos escritos tempranos, según su punto de vista, que la gran abundancia de citas de la literatura clásica, de Cicerón o Séneca, muchas veces son traídas a colación para sostener argumentos morales inspirados por

²⁸ En este sentido, Quillen resume en el epílogo de su trabajo: “*Augustine and Petrarch shared, above all, a preoccupation with reading and writing. For this reason, Petrarch’s uses of Augustine are best approached through a study of the textual practices of both men. Such an approach allows us to see how Petrarch appropriated, without sharing Augustine’s outlook or priorities, characteristics of Augustine’s writing, reading practices, and strategies of argument*”. Quillen, C. E., *op. cit.*

²⁹ Lee, A., *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden – Boston, Brill, 2012.

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 22.

Agustín.³¹ De esta manera, la perspectiva historiográfica inicial resulta finalmente invertida.

En esta tesis, entonces, me propongo como objetivo particular mostrar que en la concepción de los presupuestos para llegar a la *visio Dei*, la influencia agustiniana en Petrarca no se agota en meros recursos retóricos, sino que hay una utilización de conceptos *filosóficos* -a menudo teñidos de una fuerte impronta estoica- que tienen un papel clave en la concepción de la relación entre el hombre y Dios. Dicha influencia tampoco redundan en notas “místicas”. Por el contrario, cabe insistir que, en la perspectiva de una historia del pensamiento, esta relación no está asumida en Petrarca sólo ni principalmente desde el punto de vista religioso; es una cuestión esencialmente filosófica en la que se entrecruzan - y se retroalimentan- la concepción del conocimiento, la relación cuerpo-alma, y la que vincula al hombre con lo Absoluto.

En ella, el pensamiento de Agustín, por otra parte, se ve matizado por la lectura e interpretación que el poeta hace de éste en una época y en un marco cultural obviamente muy distinto de los inmediatamente anteriores, contexto en el que las tesis principales del pensamiento agustiniano adquieren una resignificación y reelaboración originales.

De ahí que trabajaré fundamentalmente sobre las condiciones de posibilidad que desde la filosofía, le permiten a Petrarca plantear el tema como lo hace. Este planteo llevó a dos decisiones: la primera es la elección de los textos sobre los que se funda la presente tesis, a saber, el *Secretum*, el *De sui ipsius et multorum ignorantia* y el *De otio religioso*; la segunda es que no abordaré la cuestión de la resurrección de los cuerpos y la consiguiente disputa entre Juan XXII y Benedicto XII en el marco de la visión de Dios en la beatitud, puesto que éste último nos hubiera introducido en el terreno de la mística y/o de la teología, campo que excede el propósito de la presente tesis. Por otra parte, intentaremos mostrar cómo la elaboración filosófica en torno de la cuestión constituye un aporte petrarquesco a la historia de la filosofía que va más allá de Agustín.

La originalidad del planteo del tema de la *visio Dei* en Petrarca radica principal y especialmente en el modo y en los aspectos que retoma de la filosofía agustiniana, y en los elementos que se conjugan con ellos, con el fin de armar su propio programa intelectual.

³¹ *Ibid.*, p. 24.

Son: el acento en el hombre individual, la importancia del retorno a la interioridad y al pensamiento de la cuestión del individuo, todos ellos trazados a través de elementos que toma de la cultura clásica y su conjugación con la moral cristiana agustiniana. Su fuerza hace que constituyan un nuevo capítulo en la historia de la Filosofía Medieval.

Este objetivo particular responde a uno más general que es el de confirmar la hipótesis de que la influencia de Agustín en el pensamiento petrarquesco es filosóficamente compleja y profunda, más de lo que hasta el momento la crítica ha querido ver. Así, en el caso de Petrarca, la lectura y reelaboración del pensamiento agustiniano dio lugar al nacimiento de una nueva mentalidad cuyas notas principales fueron la centralidad y el valor del hombre, expresados a través del examen interior y la literatura autorreferencial. Esto trajo a su vez como consecuencia una nueva moralidad, una nueva relación del hombre con la divinidad, una nueva relación con la verdad y una nueva concepción sobre la historia y la política.

Con el fin de dar respuesta, entonces, a estos interrogantes en el primer capítulo de la presente tesis haré una breve introducción al Humanismo renacentista, ofreceré un panorama intelectual general del siglo XIV y, finalmente, una introducción al significado y relevancia de la figura de Petrarca como autor que –en cierta medida- sienta las bases de la reforma humanística.

En el segundo capítulo haré una exposición de la biografía petrarquesca, haciendo especial hincapié en su encuentro con los textos agustinianos.

En el tercer capítulo, ofreceré un breve repaso de la transmisión de las obras de Agustín desde su muerte hasta el siglo XIV, para dar respuesta a la pregunta de cuál Agustín y cuánto de su obra llegó a manos de Petrarca.

En el capítulo cuarto, de carácter más –por así llamarlo- filológico, haré un índice de las menciones textuales de Agustín en la obra petrarquesca y de las referencias directas e indirectas a sus obras.

Todos los elementos anteriores confluirán en el quinto capítulo, el más largo y el central de mi tesis. Este capítulo estará articulado en tres grandes momentos que apuntan a hacer un análisis de la influencia del pensamiento agustiniano en Petrarca tomando como hilo conductor la cuestión de las condiciones de posibilidad filosóficas para poder llegar al

momento de la *visio Dei*. Así, la primera parte se ocupará de la vida del alma y el origen voluntario del mal. La segunda parte se concentrará sobre el problema del conocimiento racional y, finalmente, la tercera parte abordará directamente el problema de los presupuestos necesarios para arribar a la *visio Dei*, sobre la que obviamente nos detendremos.

Por último, una breve conclusión sintetizará el camino recorrido y, ahora en una perspectiva de conjunto, mostrará que se ha probado lo que se pretendía: la *visio Dei* petrarquesca es, efectivamente, una suerte de versión humanística de la agustiniana. Tal versión tiene, sin embargo, una impronta profundamente innovadora.

I.1- Breve panorama histórico-cultural del Humanismo renacentista italiano en el siglo XIV. Algunas consideraciones historiográficas.

Aunque diste mucho de ser una cuestión zanjada, la mayoría de los críticos coinciden en establecer los inicios del Humanismo en la Italia del siglo XIV.³² En efecto, si en líneas generales definimos el Humanismo como el “retorno a la antigüedad clásica”, surge el problema de establecer los límites de su comienzo. Ciertamente, se podría argumentar que, ya en el siglo XIII, Dante, Albertino Mussato y Giotto también habían vuelto su mirada a las fuentes clásicas. Incluso podría correrse el límite aún más atrás en el tiempo y mencionar a Juan de Salisbury, quien mostraba interés por autores clásicos como Cicerón, Séneca y Virgilio, entre otros.³³ Sin embargo, los estudios concuerdan, en general, en que lo que constituye a Petrarca en el iniciador del movimiento humanístico fue la amplitud de sus intereses y sus logros como poeta, como escritor, como erudito y como filósofo, logros que, de algún modo, señalaron el rumbo que tomará la reforma de los humanistas en las generaciones posteriores, no sólo italianas, sino también de otras partes de Europa.

Aun así, sería bastante ingenuo atribuir el primado a Petrarca en lo que fue la cultura del Humanismo por sus intereses y logros sin más. El Medioevo occidental nunca dejó de leer a los autores de la antigüedad: leía en griego al menos en ciertas épocas, y las teorías de autores como Platón y Aristóteles sobrevivían en las escuelas en modestos compendios. Éstos transmitían una imagen fosilizada de la antigüedad sobre la cual se realizaba un trabajo de glosado y comentarios exhaustivo. El interés puesto en la lectura era conocer la única Verdad que subyace en lo escrito.³⁴ El texto no es visto como un producto humano ni la atención está puesta en el vehículo humano que lo ha producido. La verdad está separada del contexto histórico del autor, quien no importa tanto como el pensamiento

³² Cuando se presenta precisamente un “panorama histórico-cultural”, los grandes rasgos y hasta las generalizaciones son inevitables. Con el fin de que esta presentación no sea arbitraria, ensayo aquí una suerte de síntesis de lo que sostienen reconocidos historiadores del período, cuyos títulos principales figuran en la Bibliografía. También es inevitable incluir en este momento inicial de mi trabajo los párrafos que siguen, justamente para contextualizarlo y poner de manifiesto la perspectiva de la que partimos.

³³ Cfr. Burke, P., *El Renacimiento europeo*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 25 y ss.

³⁴ Cfr. Garin, E., *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 20.

que se expresa en la página. Y es justamente el comportamiento frente a los testimonios de la cultura antigua como producto humano en un contexto histórico determinado lo que distancia al Humanismo de la Edad Media. En este sentido, Panofsky, en el campo de las artes, pero extensible al resto de los campos, sostenía que una característica esencial del Renacimiento era la expresión de una especie de “anacronismo histórico”, un sentido de que el pasado estaba separado del presente y que era diferente.³⁵

Aquí resuenan inevitablemente las ya conocidas palabras que Petrarca dirige a sus contemporáneos, y en particular a los intelectuales universitarios: “Aristóteles fue un hombre y pudo errar”.³⁶ Este aspecto de la dimensión humana de los antiguos si bien puede rastrearse en diversos pasajes a lo largo de toda su producción latina, se evidencia con gran fuerza en su *De sui ipsius et multorum ignorantia*, texto tal vez icónico de la disputa con sus contemporáneos. El Humanismo toma a Aristóteles, y a los autores en general sean clásicos o los Padres, como una persona con quien establecer un coloquio humano. Un hombre presente y amado, pero en sus límites.

Así, no es el mero renacer del interés por la Antigüedad lo que distinguió al Humanismo, porque entonces sí nos encontraríamos en el problema de establecer y correr cada vez más los límites hacia atrás, llegando incluso hasta el siglo IX. Es fundamentalmente una *actitud* hacia esos antiguos. El redescubrimiento del mundo antiguo y de la dimensión histórica del hombre se unieron en un único fenómeno que dio lugar al movimiento renacentista y a sus características más propias.

El punto clave de esta vuelta de los clásicos fue el encenderse de un acercamiento crítico hacia los documentos del pasado. Hay estudiosos que han desestimado la relevancia filosófica de la producción del Humanismo en general viendo en las contradicciones internas y el énfasis puesto en la retórica y la filología, una cierta superficialidad. En este

³⁵ Panofsky, E., “‘Renaissance’ – Self-Definition or Self-Deception?”, en: *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almqvist & Wiksells, 1960.

³⁶ Petrarca, *De ignorantia*, IV: “*Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror; [...] credo hercle, nec dubito, illum non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tota, ut aiunt, via*”. (Trad.: “Por mi parte, creo que Aristóteles fue una personalidad de gran relieve y de mucha doctrina, pero era un hombre y por ello sostengo que él pudo ignorar algunas cosas, es más, muchas. (...) Yo creo, ciertamente, y no tengo dudas de que él equivocó del todo el camino, como se dice, no sólo en argumentos de poca monta, en los cuales el error es leve y poco peligroso, sino también en cuestiones importantísimas que arrastran con sí la suprema salvación”).

sentido, podemos identificar dos grandes posturas que se confrontan: la de Kristeller y la de Garin.

Kristeller tiende a ver al humanismo como un fenómeno literario y retórico, un enriquecimiento de conocimientos lingüísticos y filológicos, continuación de las antiguas escuelas gramaticales y retóricas:

*“Essendo nel suo centro un movimento erudito, letterario e pedagogico, tra i suoi interessi molteplici la filosofia non fu affatto un elemento unico o anche dominante. D'altra parte la filosofia del Rinascimento non si basa soltanto sull'umanesimo o sulle dottrine antiche trasmesse dagli umanisti, ma anche sulle tradizioni dell'aristotelismo scolastico del Medioevo e sulle idee originali dei pensatori contemporanei. Una parte notevole dell'opera degli umanisti maggiori e l'opera intera di molti umanisti minori non ha niente a che fare con la filosofia, anche nel senso piú largo della parola, ma appartiene alla storia della letteratura e dell'erudizione”.*³⁷

Kristeller ve en la mayoría de los textos humanísticos que el tratamiento de los temas filosóficos es realizado de manera “bastante superficial e inconcluyente si lo comparamos con las obras de los filósofos clásicos o medievales, hecho que acaso le resulte indiferente a un historiador general, pero que de ninguna manera puede pasar por alto a un historiador de la filosofía”.³⁸ Por otra parte, –siguiendo la línea de Campana- cree ver el origen del término “*umanista*” en los profesores de retórica y dialéctica de las universidades medievales. Considera que su sentido original está conectado con el sistema escolástico y refiere al profesor de literatura clásica, de las cátedras de *humanitas* o *umanità*, es decir, de gramática y retórica.³⁹

³⁷ Kristeller, P. O., *L'Umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005, p. 30.

³⁸ Kristeller P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 134.

³⁹ Cfr. Campana, A., “The Origin of the Word ‘Humanist’”, en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9 (1946), pp. 60-73; Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista...*, p. 124 y ss.

Garin, por su parte, considera que esta visión de Kristeller se basa en un “prejuicio” filosófico.⁴⁰ Sostener que fueron tan sólo maestros de gramática y retórica significa dar por sentado un concepto de filosofía que está en discusión y, además, no ver que justamente este tipo de cultura se radicó y afirmó por fuera del ámbito escolástico.⁴¹ El sentido de la filología humanística fue, justamente, un acercarse críticamente a los documentos del pasado. Si bien el hecho formal era fuerte y predominaba, ello no necesariamente significó que el Humanismo careciera de toda relevancia filosófica. La proliferación de géneros literarios muy diversos de los típicamente escolásticos, el género epistolar, los tratados, etc., que no buscan un saber sistemático construido a la manera de grandes catedrales, es síntoma de una filosofía que está cambiando y que está buscando nuevos tipos de expresión. En esta filología, en este esfuerzo por restaurar los clásicos en su latín originario y restablecer y recuperar textos perdidos, juega un papel importante un factor nuevo: la conciencia o sentido histórico. Ésta significa restaurar una identidad precisa y ponerse a dialogar con ella creando de esta manera una identidad propia a través de un diálogo establecido sobre todo entre hombres.

Fubini, desde un punto de vista historiográfico, también critica en Kristeller la concepción filosófica de tipo idealista que subyace a esta interpretación del término *humanista*. Al respecto sostiene que es un argumento pobre el conectar la definición de “humanista” con el origen de la impronta escolástica del vocablo, como si la cuestión no se representara inmediatamente en el objeto de la disciplina en cuestión, es decir, los *studia humanitatis*. Y es que Kristeller, heredero de una concepción idealista de la historia, se niega a concebir al humanismo como una superación de la escolástica aristotélica y delinea su origen en los *curricula* escolásticos.

No fue un hecho fortuito que el Humanismo tuviera sus inicios en tierra italiana. De hecho, existen explicaciones de diversa índole, tanto culturales como intelectuales y político-sociales que dan cuenta de las razones o causas que dieron lugar a este fenómeno. Durante el siglo XIII, París y, en especial, las facultades de Artes y de Teología parisinas, constituyeron, sin duda, el centro intelectual en torno al cual tenía lugar la vida intelectual escolástica. Sin embargo, ambas facultades no penetraron con tanta fuerza en el territorio

⁴⁰ Cfr. Fubini, R., *L'Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001, p. 26.

⁴¹ Garin, E., *L'Umanesimo...*, p., 5.

italiano como sí lo hicieron en otras partes de Europa. En efecto, los centros universitarios más importantes de la península fueron Bolonia y Padova, en los que se estudiaba Derecho y Medicina, respectivamente. En ellos, la *forma mentis* escolástica no logró penetrar con tanta fuerza como sí lo hizo en otras partes del continente.

Por otra parte, las ciudades-estado italianas tenían un gobierno relativamente autónomo y una economía floreciente. La conformación de una sociedad de jerarquías rigurosas entró en crisis y permitió, de esta manera, el avance de nuevos grupos al poder que demandaron una educación que los pudiese convertir en ciudadanos capaces de formar parte de la vida política. Tuvo lugar, entonces, el surgimiento de una generación de *homines novi*, educados en un ambiente laico y que comenzaban a tener mayor conciencia de la singularidad cultural que los distinguía de otras partes de Europa. Viajeros, navegantes, comerciantes e intelectuales, independientes relativamente de las instituciones eclesiásticas, fueron los actores que desencadenaron una vuelta de la vida hacia lo antiguo.⁴² Esta, a su vez, dio lugar a la confrontación de dos horizontes diversos, el del pasado más inmediato –y, al mismo tiempo, contemporáneo– de la escolástica y el de la antigüedad clásica. Las obras filosóficas, históricas y científicas son los instrumentos que se asumieron para dar a los hombres una formación idónea para la vida civil que restituyera el esplendor de la antigua república y que devolviera las artes y las ciencias al camino que los antiguos habían marcado y que los “bárbaros”⁴³ habían dejado en el olvido.

Si el reingreso de los textos científicos aristotélicos produjo una reforma del sistema educativo y conllevó la introducción de un nuevo método científico, conformando, de esa manera, lo que se denomina la *forma mentis* escolástica, el renacimiento del interés por los textos clásicos traerá como consecuencia, en cambio, el nacimiento de una nueva concepción de la educación y, con ello, una nueva forma de interpretar la realidad, alejada del método escolástico ya agotado en sí mismo. Los *studia humanitatis* (la retórica, la lógica, la gramática, la historia y la moral) surgirán como un nuevo campo entre la educación básica de los gramáticos (lectura y escritura) y la educación técnica, fuertemente

⁴² Cfr., Burucúa, J., Ciordia, M., *El Renacimiento Italiano: una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004. Introducción general.

⁴³ Tanto en Petrarca como en muchos otros autores, la disputa con la filosofía escolástica toma un fuerte acento nacionalista, en los términos de los italianos que se consideran los genuinos herederos de la antigua Roma contra los 'bárbaros' galos, representantes por excelencia del escolasticismo. Cfr. Rico, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002.

especializada, de las universidades. La educación se centrará, sobre todo, en las letras, en el arte del discurso, y estará cargada de un fuerte acento político y ético. Estas artes en su conjunto constituían la *humanitas*. La ética porque la distinción entre el bien y el mal era aquello que distinguía a los hombres de los animales. La poesía y la historia eran consideradas como una especie de ética aplicada pues funcionan como *exempla* a imitar y seguir. Y finalmente, la retórica y la gramática eran artes relacionados con el discurso que es lo que permite distinguir lo justo de lo injusto. La lógica enseñada por el retórico era el elemento de persuasión y no ya la lógica disputativa que buscaba derrocar al contendiente.⁴⁴ Esta escuela responde a las exigencias de la afirmación de un ciudadano laico y le brindará una dimensión moral a la vida civil, más allá de la educación religiosa y teológica.⁴⁵ Frente a la gramática especulativa de las universidades, nacerá una gramática histórica, que será el fundamento de una renovación filosófica y que, a partir de Valla, será llamada a combatir el “certamen del latín”⁴⁶ y será puesta como el fundamento de la renovación de otras disciplinas (como la arquitectura y la pintura).

Sin embargo, para poder hablar de un plan consciente de educación, habrá que esperar al siglo XV. Aún así, el progresivo agotamiento de la escolástica y de los ideales de educación vigentes hasta el momento ya puede verse reflejada en Petrarca, quien, si bien no pensó efectivamente en un proyecto educativo y se mostró indiferente a la cuestión⁴⁷, fue siempre un crítico de las formas de la universidad.

I.2- Las tres etapas del Humanismo renacentista.

Como en todo período histórico, en el Humanismo renacentista italiano podemos identificar tres grandes fases:

⁴⁴ Cfr. Burke, P., *El Renacimiento Europeo*, Barcelona, Crítica, 2000, p. 34.

⁴⁵ Cfr. Garin, E. (a cura di), *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1958.

⁴⁶ Cfr. Rico, F., *op.cit.*

⁴⁷ De hecho, en 1349 Clemente VI le concedió a Firenze la institución de una universidad. Boccaccio y otros admiradores de Petrarca presionaron a las autoridades comunales para que invitaran al poeta a cubrir una cátedra, que finalmente decidió rechazarla. Cfr. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2004.

En primer lugar, podemos identificar una fase temprana en la que el rescate de la tradición literaria griega y latina es el elemento más notorio y ello con una finalidad o interés eminentemente ético y político. Se evidencia en esta primera generación un interés por el individuo concreto. Se extiende desde los fines del *Trecento* hasta los comienzos del *Quattrocento*. En este período podríamos trazar una división entre la generación temprana y la segunda generación.

Petrarca es tradicionalmente llamado el “primer humanista”. No sólo se destacó en el campo de la moral y la lírica, sino que también coleccionó y transcribió manuscritos de escritores antiguos tales como Cicerón y Tito Livio. Su interés fundamental por la persona individual, su crítica ferviente a la cultura escolástica, su rechazo de la escritura gótica, etc., fueron todas notas de las que las generaciones posteriores harán eco. Boccaccio, junto con Petrarca, conformarán la primera generación de esta fase temprana.

Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, entre otros, son la segunda generación de humanistas de esta primera fase. Esta generación continúa con la ferviente búsqueda y reproducción de textos de la antigüedad y fue la que dio lugar a la reforma de la escritura por una letra más legible y redondeada, la *littera humanistica*. Redescubrió la culutra griega a manos de Manuel Crisoloras, un maestro griego. Cicerón era el referente por excelencia: ejemplo de la latinidad elegante y, a la vez, hombre de mundo empeñado en la política y la vida civil. Bruni y Poggio fueron cancilleres de Florencia, hombres de política y de letras. Por ello se los suele denominar “humanismo civil”, subrayando su preocupación por la vida activa antes que la contemplativa y su involucramiento con la política florentina. Bruni, por su parte, comienza a refinar la técnica de la *translatio* concentrándose en el sentido antes que en las palabras, intentando evitar el anacronismo y buscando imitar el estilo de los diferentes escritores. Realizó nuevas traducciones de textos de Aristóteles, Demóstenes, Plutarco, Platón, etc.

En un segundo momento, hay un refinamiento metodológico de los estudios filológicos en los que se profundizan los intereses ético – religiosos. En este período podría trazarse una línea que va desde Lorenzo Valla llegando hasta Erasmo de Rotterdam.

Valla depuró la técnica de los estudios filológicos y fue, al igual que Petrarca, un mordaz crítico de la jerga de los escolásticos. Afirmaba que el buen latín no solo no lo hablaba nadie ya hacía siglos, sino que tampoco lo comprendían. Su agudeza filológica lo

llevó a descubrir que el documento de la “donación de Constantino” que supuestamente legaba al papa los territorios que conformaron luego los estados papales no sólo era una falsificación sino que habían sido escritos siglos más tarde. En Valla la batalla contra los bárbaros pretendía constituirse como una premisa para una nueva teología que tenía como instrumento una nueva retórica y se basaba en la crítica textual del Nuevo Testamento.

Erasmus aprendió de los humanistas italianos la importancia de la filología. Era admirador de las *Adnotationes* de Valla, en ellas se inspiró e incluso llegó a publicarlas. Pero no dejaba de revestir cierta ambigüedad respecto del humanismo italiano. Criticó la idea de *imitatio* de la Antigüedad clásica a favor de una emulación que tuviera en cuenta la distancia histórica.

Estas dos fases confluirán más tarde en un profundo replanteo en el plano científico y filosófico; en esta fase se integran los elementos platónicos con los aristotélicos, junto con el hermetismo alejandrino y las tradiciones orientales. La Academia Platónica de Florencia con autores como Poliziano, Marsilio Ficino y Pico della Mirandola son los representantes por excelencia de esta fase.

Pico della Mirandola reacciona contra las críticas al barbarismo que había devenido en el pedantería de los gramáticos “ciceronianos”, pero no ciertamente contra la revolución anti-escolástica y anti-barbárica iniciada con Petrarca. Sin embargo, no es menos cierto que Pico retoma ciertos elementos del Aristotelismo y de la escolástica y los intenta conjugar con elementos herméticos, neoplatónicos, de la cábala, etc.

El movimiento florentino “neoplatónico” estaba interesado en el conocimiento esotérico sólo accesible a un pequeño grupo de iniciados. Autores como Cristoforo Landino, Marsilio Ficino y Angelo Poliziano insistían en la contemplación y el saber esotérico, y tenían como el filósofo favorito a Platón, en honor de quien fundaron la Academia Platónica florentina en 1460.

I.3- Panorama intelectual del siglo XIV: el escolasticismo y el problema de la *visio Dei*.

El siglo XIV es uno de los períodos más complejos y más difíciles de delinear bajo una característica que pueda unificar el panorama cultural y teológico tan diverso que lo caracterizó. La radicalidad de los cambios y revueltas que se sucedieron dan una pauta de este hecho. La peste de 1348 diezmo con gran parte de la población en Alemania, Francia, los Países Bajos e Inglaterra. Las luchas políticas entre Inglaterra y Francia que se extendieron durante cien años y que condujeron a enfrentamientos políticos e ideológicos entre el poder imperial y el poder papal, terminaron por dividir el continente con diferencias casi insondables. La Iglesia, por su parte, estuvo signada por dos hechos que pusieron en cuestión la estabilidad del papado como unidad de los creyentes: en primer lugar, por el exilio en Aviñón que se prolongó desde 1309 hasta 1378 –abarcando prácticamente el período de vida de Petrarca y cuyo regreso a la sede romana sería uno de los estandartes de lucha que sostendrá durante gran parte de su vida- y, en segundo lugar, por el Cisma de Occidente entre 1378 y 1417.

A fin de ilustrar el contexto en el que se inserta la cuestión de la *visio Dei*, a continuación haré una muy breve caracterización del siglo XIV, concentrándome en particular en las disputas que se generaban en torno a dicha cuestión y los problemas que de ella se desprendían o de los que dependía. De este modo, a sabiendas de que toda generalización no hace justicia a la profundidad que la mención de dichos temas requiere, el presente capítulo no tiene el propósito de presentar un panorama exhaustivo sino general, de modo tal de poder arrojar luz sobre la relevancia de esta nueva lectura del pensamiento agustiniano de Petrarca y su oportunidad e importancia en el marco de la historia del pensamiento medieval.

En lo que concierne estrictamente al ámbito teológico, en 1331, Juan XXII arrojó en una serie de sermones, apoyado en la autoridad de Agustín y Bernardo, la hipótesis de que

después de la muerte las almas beatas no pueden gozar de la *beatitudo*. En efecto, para poder llegar a ésta, era menester esperar hasta después de la resurrección de los cuerpos, pues sólo entonces el alma sería perfecta y podría acceder a la visión de Dios, que es, justamente, aquello en lo que consiste la *beatitudo*. Pues, según Juan XXII, si el alma fuera beata sin el propio cuerpo, entonces la resurrección no tendría sentido. Su tesis fue recibida pronto con hostilidad y en 1336, Benedicto XII convocó a una asamblea en la que se afirmó la visión inmediata de Dios para las almas puras con prescindencia del cuerpo. El propio Petrarca da cuenta de su conocimiento de estas disputas teológicas en una de las epístolas *Familiares* que dirige en 1337 al cardenal Giovanni Colonna contándole sobre su primer viaje a Roma:

“Es natural, por tanto, que el espíritu no descansa sino hasta el fin de su deseo. Ello me hace pensar que aquella opinión tenía un cierto color, la opinión que sostenía que las almas de los difuntos no podrían gozar de la visión beatífica de Dios –en la cual consiste la felicidad suprema de los hombres- hasta tanto no estén libre de las necesidades, y luego el resuciten los cuerpos, cosa que naturalmente no pueden no desear; pero es una opinión condenada por el juicio más prudente de muchos –perdóname tu, te pido, que lo has amado mucho aún si no lo has seguido en sus errores- y sepulta hace tiempo con su autor”.⁴⁸

No es mi propósito abundar aquí en lo que hace al contexto de nuestro tema puntual, pero sí quisiera subrayar ahora que se va verificando lo enunciado brevemente en la presentación de la presente tesis: que al interior de esta disputa teológica entran en juego diversas problemáticas que atravesaron el campo de la filosofía, entre otras, las

⁴⁸ *Fam.*, II, 12, 8-9: “*Est autem secundum naturam, ut usque in finem votorum animus non quiescat. Ex quo maxime colorem michi videtur habuisse opinio illa, que beatifica visione Dei, in qua consummata felicitas hominis consistit, defunctorum animas tandiu carituras astruebat, donec corpora resumpsissent, quod naturaliter non optare non possunt; quamvis illa sententia multorum saniori iudicio victa et cum auctore suo –da veniam, queso, qui valde eum, sed non errores eius dilexisti- sepulta iam pridem sit*”. Este pasaje es también citado por Bertolani en: Bertolani, M.C., *Petrarca e la visione dell'Eterno*, Roma, Il Mulino, 2005, p. 11. y en: “Pétrarque et el débat avignonnais sur la vision béatifique”, en: *La posterité répond a Pétrarque. 1304-2004: Défense et Illustration de l'Humanisme. VII^e Centenaire de la naissance de Pétrarque*, (ed. Angeli, M.), Paris, Beauchesne, 2006, p. 39.

posibilidades cognoscitivas del hombre, la relación entre cuerpo y alma, y las relaciones entre el hombre y Dios. Detrás de estas disputas, se esconden concepciones antropológicas que estaban cambiando.

En el campo filosófico universitario, la investigación metafísica sobre el ser y los fundamentos del conocimiento dejó lugar al análisis empírico, haciendo especial hincapié en el estudio del individual, del singular, del particular, según las perspectivas abiertas por la introspección de Duns Escoto y la distinción entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva*.⁴⁹ Esta distinción del siglo XIII será retomada en el XIV en el marco de la discusión de la posibilidad de un conocimiento inmediato y directo del existente. Sobre esto último volveré más adelante. A la *logica vetus* se le suma la *logica modernorum* que se vuelca a los términos y a las proposiciones de manera tal que el lenguaje termina siendo el ámbito específico de la investigación y de los nuevos problemas.⁵⁰

Una función clave la jugó la distinción entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata*, tanto en el ámbito teológico como en el filosófico. Esta distinción se remonta a los inicios del escolasticismo, con Hugo de San Víctor.⁵¹ La *potentia ordinata* implica el ámbito de la teología, que encuentra su objeto de estudio en la voluntad revelada de Dios, en lo que Dios decidió hacer en la creación y la redención. Por su parte, la *potentia absoluta* indica el ámbito en el que la razón especulativa ya no es guiada por la fe, pues implica el dominio de la voluntad ilimitada de Dios separada de toda necesidad *de potentia ordinata*.⁵²

Esta distinción sirvió para demostrar, en primer lugar, el carácter contingente de todo lo creado, y de las leyes que lo regulan y, en segundo lugar, para caracterizar la

⁴⁹ La distinción de Duns Scoto entre *notitia intuitiva* y *notitia abstractiva* será tomada con diferencias por los autores del período. Esta distinción apunta a la reflexión en torno a la posibilidad de un conocimiento inmediato o directo del existente en cuanto tal. Al respecto, cfr. Pasnau R., “Cognition”, en: Williams, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scoto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 285-311.

⁵⁰ Cfr., Grassi, O., “Il panorama culturale e teologico del Trecento”, en: D’Onofrio, G. (comp.), *Storia della teologia nel Medioevo. III: La teologia delle scuole*, Cassale Monferrato, Piemme, 1996, pp., 377-398.

⁵¹ Hugo de San Víctor sostuvo que la omnipotencia divina sólo está limitada por la regla que de que no puede hacerse mal a sí mismo, es decir, por la ley de no contradicción. Cfr., *De sacramentis Christianae fidei*, II, XXII. Entre otros, esta distinción fue utilizada por Aquino, *ST.*, I, q. 25, a. 5.

⁵² Cfr., Oberman, H. A., “Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile”, en: *Speculum*, Vol. 53, No. 1 (1978), p. 85.

infinita libertad de la omnipotencia divina, de la cual todas las cosas dependen.⁵³ En el ámbito lógico-especulativo esta distinción jugó un importante papel, pues introdujo la categoría de la *posibilidad*, abriendo el campo de la investigación no sólo a aquello que es, sino también a aquello que podría ser -mientras no implicara contradicciones-, a cuestiones hasta entonces impensadas tales como la posibilidad del “engaño de Dios”.⁵⁴ Esto trajo como consecuencia que el problema del conocimiento de Dios no se centre tanto en la capacidad humana de conocer, sino en la naturaleza misma del cognoscible divino, de su poder de hacerse conocer.⁵⁵ Esto implica un criticismo de la tradición teológica, pues el problema que aquí se plantea es que si la *potentia Dei ordinata*, o el orden que Dios impuso en el mundo puede ser siempre desmentido, también puede serlo el mundo de las mediaciones entre el hombre y Dios. Ya no se puede razonar desde la Revelación divina hasta el ser de Dios. Al mismo tiempo, indica que el orden establecido no es el orden eterno, sino un orden tan contingente como la creación misma. Por otra parte, la razón fuera de la esfera de la fe sólo puede operar sobre estructuras de este mundo que, por axioma, son contingentes. Así, la *potentia absoluta* delinea no sólo la esfera de la fe, sino también la de la razón.

Los Nominalistas⁵⁶ hicieron eco de esta concepción. Así, para Ockham, la *potentia absoluta* hace imposible un conocimiento deductivo de Dios, y toda teoría debe ser siempre corregida con el dogma de la libertad de Dios (*de potentia absoluta*). Éste era un modo de expresar la conciencia de la contingencia del orden.⁵⁷ El Nominalismo, por otra parte, insiste sobre la distinción entre la percepción del hombre de lo real y la realidad misma que

⁵³ Pedro Aureolo sostuvo que Dios no está obligado a obedecer las leyes morales o naturales, pues en Dios mismo no hay *potentia ordinata*. Cfr. Oberman, H. A., “Some Notes on the Theology of Nominalism”, en: *Harvard theological review*, LIII, I, 1960, p. 57, n. 17.

⁵⁴ Cfr., Grassi, O., *op. cit.*, p. 381 y Oberman, H. A., “Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile”, en: *Speculum*, Vol. 53, No. 1 (Enero 1978), pp. 80-93.

⁵⁵ Cfr. Bertolani, M.C., *op. cit.*, p. 24.

⁵⁶ Tomo aquí la categoría historiográfica de “nominalistas” en el sentido en que lo hace Oberman en su artículo: Oberman, H.A., “Some Notes on ...”. Esto es, lo tomo en tanto la nota principal que los une es, justamente, la distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata Dei*, concepción teológica que luego tendrá consecuencias directas sobre las concepciones gnoseológicas. Oberman distingue varias “escuelas” dentro de la corriente Nominalista: la Escuela inglesa, representada principalmente por Robert Holcot y Adam Woodham, definida como el “ala izquierda” del Nominalismo, también encuentra su eco en Nicolás de Autrecourt y Jean de Mirecourt; la Escuela parisina o la Escuela sincrética de París, representada por Juan de Ripa y Pedro de Candia; y finalmente una tercera escuela, llamada también el “ala derecha”, de corte agustiniano, representada por Gregorio da Rimini, Enrique Tooting de Oyta y Tomás Bradwardine.

⁵⁷ Cfr. Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi: La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'Aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990.

puede engañar a los sentidos. Hace falta, por tanto, prestar una atención vigilante al sensible, a aquello que forma parte del sensible. Este aspecto empirista es el que abre la puerta a una filosofía de la naturaleza como la de Buridan y Oresme.⁵⁸

Además, si el orden que Dios puso en el mundo no es necesario y puede siempre ser desmentido, también lo puede ser el mundo de las mediaciones entre Dios y el hombre. En la esfera de la *potentia ordinata* Dios obra a través de la jerarquía de la Iglesia, a través de sus sacramentos y el clero. Pero a la luz de la *potentia absoluta*, hay un camino directo, que traspasa el orden establecido, que no dispensa la gran distancia entre el hombre y Dios. Este camino no es en ningún sentido ontológicamente imperioso. Según Oberman, esto planteó una nueva “soledad” del hombre frente a Dios que va de la mano con la reafirmación de su centralidad y el énfasis colocado en la individualidad, aspectos que representan aspectos que serán heredados por el Renacimiento, así como el concepto de la libertad del hombre es un correlato de la epistemología del Nominalismo.⁵⁹

El concepto de *potentia absoluta*, por otra parte, contribuyó a definir una actitud de escepticismo que estaría destinada a inclinarse hacia la secularización, otro aspecto que Oberman considera que comparten la tradición renacentista y la universitaria, en particular, la nominalista.⁶⁰

Si el siglo XIII se caracterizó por ser el siglo de la especulación, el siglo XIV está signado como un siglo de actitud crítica que, según considera Oberman, trajo como consecuencia la secularización de las artes, fenómeno que puede ser reconducido a la omnipotencia absoluta de Dios, frente a la cual la única palabra verdadera pareciera ser el silencio, según los principios de la teología apofántica. Tal es el caso, por ejemplo, de Eckhart. Será justamente dentro de este rechazo a la especulación de tipo tomista que toma forma un nuevo concepto de hombre, según sostiene Bertolani,⁶¹ un nuevo concepto de pensamiento cristiano y un ideal distinto de vida; junto con el descubrimiento de nuevas dimensiones en la experiencia humana, en la intuición del existente y en los afectos.

⁵⁸ Hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, surge la corriente lógico-experimentalista, heredera de la lógica de Ockham y del experimentalismo de Bacon, que pone el acento en lo individual, lo empírico, y suplanta la consideración del universal inteligible por la del particular intuible. Se distinguen en esta línea las escuelas Mertonense (Bacon), la de París (Buridan) y la italiana de Padova y Boloña (Galileo).

⁵⁹ Cfr., Oberman, H.A., “Some Notes on ...”, p. 62.

⁶⁰ Cf. Oberman, H. A., “Some Notes...”.

⁶¹ Bertolani, M.C., *op. cit.*, p. 28.

A lo largo de toda la historia del pensamiento occidental antiguo y medieval, el problema del conocimiento ha estado íntimamente ligado al problema de la visión. El reingreso de textos aristotélicos hacia fines del siglo XII, junto con la corriente de interpretación y comentarios greco-árabes de dichos textos, dio lugar a que a mitades del siglo XIII se arraigaran firmemente, siendo el marco de referencia para todos los análisis de la percepción.⁶² En el siglo XIV, el progreso de las teorías del conocimiento, dieron lugar al progreso de las ciencias ópticas. Ciertamente el tema de la visión resulta clave en la cuestión de la *visio Dei*.⁶³

El siglo XIV se caracterizó, además, por cierta nota escéptica. Ahora bien, este escepticismo no debe entenderse en el sentido del escepticismo pirrónico antiguo que niega la posibilidad del conocimiento. Habría sido imposible la persistencia de una tradición escéptica en ese sentido, pues el anti-dogmatismo de las viejas escuelas hubiera sido incompatible con el supuesto dogmatismo de la tradición cristiana. Por otra parte, las fuentes escépticas antiguas más representativas como Sexto Empírico no estaban disponibles sino que hay que esperar hasta el Renacimiento.⁶⁴ Con todo, y a pesar de la ausencia de fuentes escépticas anti-dogmáticas, tiene sentido hablar de escepticismo al interior del universo medieval.⁶⁵ Algunos argumentos identificados con el escepticismo académico perduraron a lo largo de la Edad Media, especialmente en Cicerón y Agustín. La pregunta, entonces, no es tanto si el conocimiento es posible, cuanto cómo se produce el conocimiento. Es justamente la aparición de este tipo de problemática lo que constituye el escepticismo del XIV.

Desde la perspectiva filosófica, se intentaba establecer el valor de evidencia del conocimiento intuitivo y el grado de certeza que podía alcanzar, sea en el conocimiento

⁶² Smith, M. A., "Perception", en: *The Cambridge Companion to Middle Ages*, (Pasnau, R., van Dyke, C., eds.), Cambridge,...

⁶³ Sobre los desarrollos de la óptica véase: Lindberg, D., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1976; Hutchins Tachau, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, The University of Wisconsin-Madison, Ph.D., 1981.

⁶⁴ Cito a continuación algunos trabajos sobre el escepticismo medieval: Floridi, L., *Sextus Empiricus. The transmission and recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.; Grellard, Ch., *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, París, Les Belles Lettres, 2013; Grellard, Ch., "Comment peut-on se fier à l'expérience? Esquisse d'une typologie des réponses médiévales au problème sceptique", en: *Quaestio* 4 (2004), pp. 113-135; Porro, P., "Il Sextus latinus e l'immagine dello scetticismo antico nel Medioevo", *Elenchos* 2 (1994), pp. 229-253.

⁶⁵ Agradezco a Gustavo Fernandez Walker por haberme dado una copia de su tesis de doctorado. Cfr. Fernandez Walker, G., "Nicolás de Autrecourt ante la crisis del pensamiento medieval en el siglo XIV" (Tesis de doctorado no publicada), Buenos Aires, UBA, 2014.

simple, sea el conocimiento en cuanto tal, en todo orden y grado. La perspectiva teológica tenía sus raíces en la cuestión de la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata*: había que evaluar hasta qué punto era posible a Dios, desde el punto de vista de la *potentia absoluta* lo que había excluido en el ámbito de la *potentia ordinata*.

El problema del conocimiento, por otra parte, representa uno de los aspectos más interesantes de la filosofía del XIV. Este se coloca en un contexto intelectual fuertemente caracterizado por la atención al individual y a la investigación sobre el valor y la estructura del conocimiento simple. Después de la distinción escotista, se desarrolla una animada discusión sobre los fundamentos del saber y sobre las condiciones de validez de los enunciados, sea en el ámbito de los objetos de la experiencia o en aquel de las verdades universales. Lo que se pone en cuestión es no tanto el método del conocimiento sino su objeto y la posibilidad de fundar el entero saber sobre bases ciertas y seguras. El problema de la evidencia caracteriza el debate teológico, en el que se entrelaza constantemente el filosófico.

La complejidad del problema fue aumentada por el doble plano de la discusión: natural, o sea según lo que sucede en la experiencia tal como es dada, y sobrenatural, asumiendo como hipótesis una posibilidad que no se da en el orden natural de las cosas. Este segundo aspecto expresa la aplicación tanto en ámbito filosófico como teológico del principio de la *potentia Dei absoluta*, mediante el cual se introducía entre los autores del siglo XIV consideraciones respecto del a posibilidad lógica y no tanto de la efectiva realización.⁶⁶

En el siglo XIII, Duns Escoto establece una distinción que resultará clave en los debates gnoseológicos del XIV: entiende el conocimiento intuitivo por contraste con el abstractivo. Este último se relaciona con el universal y no dice nada sobre la existencia. El conocimiento intuitivo o *notitia intuitiva*, por su parte, contiene información acerca de cómo son las cosas ahora. El conocimiento sensible cuenta como conocimiento intuitivo en este sentido. El conocimiento intelectual intuitivo es aquel por medio del cual el intelecto conoce una cosa como existente en ese mismo momento. A diferencia del conocimiento sensible, el intuitivo intelectual no requiere de la mediación de fantasmas. El objeto

⁶⁶ Un evento de *potentia absoluta* no constituye una excepción real, sino el aspecto según el cual un determinado fenómeno puede ser considerado prescindiendo de su efectividad y en tanto y en cuanto no implique contradicción.

conocido causa el acto intelectual de alguna manera por medio del cual la existencia se hace presente al conocimiento.⁶⁷

Si el lugar donde comenzó y se desarrolló el debate gnoseológico fue en torno a la apenas mencionada distinción escotista, un elemento de capital importancia por las polémicas que suscitó fue la doctrina de Pedro Aureolo sobre el *esse apparens*. Pedro Aureolo considera la posición escotista sobre la intuición criticándola sobre la base de un análisis preciso de la *notitia intuitiva* y de su diferencia de la *abstractiva*. Para el *Doctor Facundus*, la presencia y existencia actual del objeto no son suficientes para calificar el conocimiento intuitivo y distinguirlo del abstractivo. El primero puede existir en ausencia del objeto y el segundo puede estar relacionado con su presencia y existencia. Por tanto, ninguna distinción puede ser válidamente puesta *ex parte obiecti*. Lo que distingue al conocimiento abstractivo del intuitivo es el modo en el que el objeto es conocido. En el intuitivo -sea éste intelectual o sensible-, el objeto es conocido como presente y actualmente existente; tal modo es un *apparire* del objeto como presente y actualmente existente. Es percibido como actualmente existente aunque no es necesario en absoluto que esté presente o existente. La *notitia intuitiva* y la *notitia abstractiva*, entonces, son dos modos en los que se presenta el objeto al sujeto cognoscente.⁶⁸ En la *notitia intuitiva* se presenta como actualmente existente y presente. En la *notitia abstractiva* aparece como ausente o como no presente y actualmente existente. En ambos casos, la existencia del objeto real no entra en la definición del conocimiento. El objeto conocido es de naturaleza intencional y tiene independencia del objeto real. La independencia del conocimiento intuitivo del objeto real es afirmada sobre la base de algunas *experientiae* y de la *potentia Dei absoluta*.

Ockham rechaza la postura de Aureolo pues en ella ve una concepción del conocimiento como acto mediado. Así, excluye la necesidad de ente mediadores entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido y acusa a Aureolo de ser el responsable de haber comprometido de manera radical la posibilidad del conocimiento de realidades externas en su existencia actual. La perspectiva de Ockham se confirma en la reflexión sobre el problema del conocimiento intuitivo de un objeto no existente. Desde el punto de vista

⁶⁷ Cfr. Pasnau R., *op. cit.*

⁶⁸ Cfr. Grassi, O., *op. cit.*, p. 528.

filosófico, la ausencia del objeto causa un juicio de no existencia; la solución propuesta es un modo de explicar los juicios negativos de modo tal de hacerlos entrar en la esfera de la intuición y, por lo tanto, del conocimiento evidente. Desde el punto de vista teológico, es decir, *de potentia absoluta*, el conocimiento intuitivo puede ser conservado también en ausencia del objeto, dando así lugar al conocimiento de la existencia de una cosa que, sin embargo, no existe. Tal posibilidad, sin embargo, no puede estar relacionada con el conocimiento evidente. Es similar, pero no puede ser identificada con la intuición que se tiene en presencia del objeto, puesto que no posee evidencia alguna, ni propia ni conferida. De hecho, Ockham sostiene que Dios no puede causar en nosotros un conocimiento por el cual nos parezca en un modo evidente que una cosa está presente cuando está ausente, porque ello incluye contradicción. En todo caso, el acto conservado por Dios es un acto no intuitivo sino *creditivus*, en cuanto que se cree que está presente una cosa que en realidad no lo está, por lo tanto, está más cerca del conocimiento abstractivo que del intuitivo. De tal modo, Ockham define con rigor los confines del conocimiento natural e intuitivo y relega la posibilidad del engaño y del error en la esfera teológica que es asumida como pura hipótesis y que connota en términos absolutamente diversos el acto cognoscitivo.⁶⁹

Gualterio de Chatton también critica a Aureolo y considera el *esse apparens* como una realidad intermedia, sustitutiva del objeto y peligrosa, pues podría ser utilizada para justificar la intuición de una cosa no existente. Chatton, al oponerse a la reducción del conocimiento a *apparentia*, defiende los límites de la evidencia y la naturaleza del objeto conocido, que no puede ser otro que la *res* en su existencia efectiva. Intuir significa ver y toda *visio* requiere al objeto en su presencia. De otro modo, podrían desprenderse serias consecuencias sobre el plano filosófico y sobre el plano teológico. La *visio beatifica*, por ejemplo, podría tener por objeto un ente creado (el *esse apparens* producido por el acto cognoscitivo) y no a Dios mismo. Si el término último no fuera la *res*, toda certeza terminaría y se anularía la única vía para conocer lo real; ni siquiera Dios podría conferir valor a un conocimiento tan irremediabilmente comprometido por un error que no puede ser corregido ni sobre el plano sensible ni sobre el intelectivo.

El escepticismo de Nicolás de Autrecourt, por su parte, consistió en cuestionar la primacía del concepto de no-contradicción, demostrando la debilidad del razonamiento

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*

demostrativo al requerir que toda demostración descansa sobre dicho principio, entendido como primer principio (en un sentido doble: porque no depende de ningún otro principio, y porque todo otro depende de él). En este sentido, el único razonamiento que puede considerarse verdaderamente demostrado es el tautológico. Nicolás introduce la noción de “probable” y propone dos meta-principios que operan como medida para toda justificación, impidiendo el regreso al infinito: el de la percepción inmediata (*omne illud quod apparet est*) y el de no-contradicción. El segundo proporciona un tipo de justificación que determina lo que se deriva de él como verdadero, mientras que el primero constituye una medida para lo probable. En Nicolás el esfuerzo intelectual está puesto no tanto en determinar los criterios para establecer lo verdadero, sino en los requerimientos para determinar lo evidente. La evidencia es para Nicolás un presentarse de la cosa a la consciencia, o sea, su *apparire*. En el *Exigit ordo* construye a partir de la noción de *apparentia* un modo de establecer grados de acceso a un conocimiento probable que constituye, sin embargo, conocimiento. Así, establece grados en el ámbito de la probabilidad, lo que implica la existencia de un principio normativo que permite establecer esos grados. Lo único que puede ser definido como evidente es aquello que se reduce al primer principio de no contradicción. No hay grados para la certeza de la evidencia. Sí hay, en cambio, grados en la fuerza de determinadas argumentaciones que son capaces de justificar nuestra creencia, en el caso de que dichas argumentaciones no puedan ser reconducidas al principio de no-contradicción.⁷⁰ En este sentido, critica a Bernardo de Arezzo el destinatario de una de sus epístolas por su postura escéptica, pues había hecho de la *apparentia* el objeto último de conocimiento, y por tanto, como refiere en la primera epístola y en el *Exigit ordo*, habría admitido la posibilidad de conocer intuitivamente también realidades no existentes, con la consiguiente destrucción de toda certeza cognoscitiva.

En este sentido, entonces, se ve que no hay en el Ultricuriano una respuesta negativa a la posibilidad del conocimiento a la manera del escepticismo clásico, sino un desplazamiento del interrogante hacia el modo de acceso a una verdad cuya existencia no es puesta en duda.

En la tercera década del siglo XIV tuvo lugar una nueva fase en la apropiación del pensamiento agustiniano -apropiación que ha sido, según Oberman, abusivamente llamada

⁷⁰ Fernandez Walker, G., *op. cit.* p. 205 y ss.

“Renacimiento agustiniano”.⁷¹ Agustín ya no era presentado como uno de los cuatro Padres de la Iglesia, sino más bien como el intérprete de uno de los evangelios presentes en las Escrituras. Se trata de un agustinismo académico. Sus dos mayores representantes fueron Tomás Bradwardine y Gregorio de Rimini. Entre este último y Petrarca es posible tender un lazo. En efecto, uno de los manuscritos que conserva parte de las obras de Gregorio proviene del fondo de Petrarca (el manuscrito München, Bayerische Staatsbibliothek, Lat. Clm. 28333),⁷² pero también por los estrechos vínculos que mantenía con los hermanos Bradoer, teólogos agustinianos con quienes Petrarca mantenía una relación por correspondencia.⁷³

Gregorio había calificado el conocimiento intuitivo no sobre la base de la existencia real del objeto conocido, sino de su estar “objetivamente presente a la mente” como término inmediato del acto cognoscitivo.⁷⁴ Para el Agustino, todo aquello que puede ser conocido inmediatamente –la *species*, por ejemplo – es objeto del conocimiento intuitivo. Refiriéndose a Aureolo, excluye que el estar presente de un objeto pueda ser entendido como tener presente su representación y rechaza la hipótesis de la creación y conservación de la intuición en ausencia del objeto. La hipótesis de una conservación *per potentiam Dei*, teológicamente posible, no puede contemplar el juicio de existencia sobre la *res*. Dios puede conservar la visión pero no puede hacer conocer como existente algo que no lo es; de otra manera, engañaría al hombre y, según Gregorio, eso es imposible.

En estas distintas posturas que hemos visto en torno a la diferencia entre el conocimiento intuitivo y el abstractivo, se plantea una distancia radical entre esa verdad y el ámbito específicamente humano.

Frente a la insatisfacción de una filosofía que se revelaba a sus ojos inadecuada para las exigencias de la vida práctica y de una sociedad que estaba cambiando, Petrarca se vuelca a la exploración del hombre interior, espiritual, y hacia el planteo de una nueva

⁷¹ Cfr., Oberman, H.A., “Fourteenth..”, p. 86.

⁷² Al respecto cfr., Billanovich, G., “Nuovi autografi (autentici) e vecchi autografi (falsi) del Petrarca”, en: *Italia medioevale e umanistica*, n° 22 (1979), p., 227-238.

⁷³ En la *Seniles*, XI, 14 Petrarca consuela a Buenaventura Bradoer para consolarlo de la muerte de su hermano, Bonsembiante.

⁷⁴ Grassi, O., *op. cit.*, p. 430 y ss.

visión de la historia. En un humanista autodidacta, con un acerbo cultural formado fuera de las instituciones universitarias se gesta una toma de conciencia y la formulación de una antropología que dista mucho de ser aquella del fisicismo y de los tecnicismos de la escolástica. Su concepción de la filosofía se opone, pues, a las disciplinas científicas -lógica y natural- que, de algún modo, descuidan los problemas humanos de la vida más concreta.

Si bien aún no podemos hablar de un discurso sobre la dignidad del hombre, como si sucederá en las generaciones subsiguientes, no es menos cierto que la reflexión sobre el individuo y sus circunstancias constituyen el tema central de toda su literatura. Las respuestas a estas inquietudes las encontrará en los autores clásicos romanos y en los Padres de la Iglesia, sobre todo en Agustín. En ellos halló una cultura más humana consistente en una vuelta hacia la interioridad, una meditación sobre el individuo real y su destino, sobre su historia terrena y sobre su acción. Por otra parte, la crisis de la institución eclesiástica, por un lado, y la cuestión de una relación más inmediata entre el hombre y Dios –o al menos no mediada por la institución- serán también aspectos claves de su pensamiento.

Y todo ello será expresado a través de un lenguaje que busca volver a la pureza del latín clásico, alejado de los arduos tecnicismos de la Universidad, lenguaje que resultaba oscuro y poco accesible para quien no formara parte de sus claustros. En este contexto, entonces, se plantea una valoración de la elocuencia como modo expresivo que conlleva a una especie de efectividad de la ética y una defensa de la poesía como vía de acceso a la sabiduría. La poesía tiene la capacidad de transmitir tanta verdad como otras disciplinas. Quizá convenga añadir que, “Además, de la nueva concepción de la poesía como vía de acceso a la verdad, también forma parte del fenómeno humanístico el papel protagónico que va adquiriendo el poeta en la nueva realidad civil. De esta manera, los poetas fueron cobrando paulatinamente la jerarquía de guías espirituales y morales, razón por la que suponen que la poesía es apreciada por Dios. Petrarca no fue ajeno a este fenómeno”.⁷⁵

En otros términos, podríamos sostener que se está frente a lo que Kuhn llama un cambio de paradigma.

⁷⁵ Cf. Ronconi, G., *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia*, Roma, Bulzoni, 1976.

2- La figura de Petrarca y las bases de la reforma humanística.

2.1- Itinerario biográfico – intelectual de Francesco Petrarca en su contexto histórico y cultural; ubicación del descubrimiento de *Confesiones*, X.

Hacer un breve recorrido de la biografía petrarquesca puede resultar una tarea ardua y ello por varias razones. Al contrario de lo que sucede muchas veces con otros autores, en el caso de Petrarca, encontramos una enorme cantidad de datos sobre su vida. Ello no sólo gracias a un gran número de obras autógrafas que han llegado hasta nuestros días, a las anotaciones marginales que posaba cuidadosamente sobre los márgenes y folios de los códices que formaban parte de su biblioteca, sino también al minucioso y casi obsesivo autorretrato de su vida que legó a la posteridad, permitiéndonos conocer datos sobre sus hábitos alimenticios,⁷⁶ sobre su formación intelectual, sobre su biblioteca ideal,⁷⁷ sobre su vida, etc. Esto puede parecer una gran ventaja a la hora de reconstruir su vida, pero también puede resultar engañoso porque muchas veces la autobiografía ideal que construyó descansa en una decisión consciente que tergiversa algunos hechos para dejar como legado una imagen de sí construida conscientemente. En consecuencia, a menudo las fechas “reales” de ciertos eventos o escritos no necesariamente se corresponden con las que el autor quiso darle y esto genera amplios debates y desacuerdos entre los filólogos.

En este capítulo, entonces, haré un muy breve repaso de los eventos de su vida que resultan más significativos, con el fin de reconstruir el itinerario intelectual del poeta. La

⁷⁶ *Sen.*, XII, 1.

⁷⁷ Esta lista de los *libri miei peculiari* se halla en un folio del manuscrito BNP *lat.* 2201, que contiene, entre otras obras, el *De vera religione* de San Agustín.

reconstrucción, que obviamente pone el foco de la atención en las instancias del encuentro con Agustín, sigue las huellas del itinerario presentado por Billanovich,⁷⁸ Fenzi⁷⁹ y Dotti.⁸⁰

Hacia 1304, nació Petrarca, en Arezzo, una localidad cercana a Florencia. Su familia pertenecía a una larga generación de notarios –su padre también lo fue– originarios de Incisa. Aunque la cultura necesaria para realizar trabajos notariales era modesta, muchos notarios tenían un buen acervo cultural y Ser Petracco era uno de ellos. Tenía una gran devoción por Cicerón que transmitió a Francesco, quien desde muy joven se dedicó a la búsqueda de sus obras. Durante algunos meses el padre de Petrarca trabajó en Florencia, hasta que tuvo que huir de ella asediado por las persecuciones llevadas a cabo contra los blancos y los guibelinos, las mismas que obligaran a Dante a exiliarse algún tiempo atrás. En 1312, la familia se mudó a Aviñón, y luego a una aldea cercana, Carpentras, donde Petrarca iniciará sus primeros estudios de retórica y gramática bajo la tutela de Convevole da Prato quien también había sido notario en su patria, pero que tras mudarse a Provenza se dedicó a la enseñanza. El retrato que Petrarca nos legó de él es el de un hombre que sabía enseñar a escribir pero que no tenía una gran técnica de escritura: “Fue un profesor y preceptor de teoría tal que no conocí a nadie como él, pero en lo que atañe a la práctica, horacianamente, fue como una piedra que sabe afilar el hierro pero no sabe cortar”.⁸¹

Su padre, ser Petracco, gran admirador de Cicerón y de Virgilio, fue uno de los primeros en familiarizar a Petrarca con los grandes autores clásicos de Roma y, desde su más tierna infancia, se afanó en la búsqueda de las obras de estos grandes autores. Es ya famoso el pasaje en el que Petrarca recuerda ya en su tierna edad se afanaba por la retórica humanística: “ya desde la misma infancia, cuando todo el resto quedaba boquiabierto ante Esopo o Próspero, yo me dedicaba por entero a los libros de Cicerón, sea por instinto natural o por exhortación paterna”.⁸²

⁷⁸ Billanovich, G., *Il Petrarca letterato*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1947.

⁷⁹ Fenzi, E., *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008.

⁸⁰ Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Roma, Laterza, 1987.

⁸¹ *Sen.*, XVI, 1, 24: “*Utriusque enim professor ac preceptor fuit, cui parem ego non novi, quoad theoreticam loquor; quod ad practicam attinet non ita, prorsus horatiane cotis in morem, que ferrum novit acuere, non secare*”. Respecto a la referencia Horaciana, es tomada de *Ars poetica*, 304-5: “*Ergo fungar vice cotis, acutum / reddere quae ferrum valet exors ipsa secandi*”.

⁸² *Sen.*, XVI, 1, 6: “*siquidem ab ipsa pueritia, quando ceteri omnes aut Prospero inhiant aut Esopo, ego libris Ciceronis incubui, seu nature instinctu seu parentis hortatu*”.

Algunos años más tarde, en 1316, comenzó sus estudios de jurisprudencia en Montpellier y luego los continúa en Bolonia, junto a su hermano menor, Gherardo. Interrumpe definitivamente sus estudios en 1326, tras la muerte de su padre que lo había impulsado a estudiar leyes. De aquellos estudios, Petrarca recuerda el interés que le suscitaba el derecho de la antigua Roma, pero era justamente la falta de rectitud de quienes ejercían la profesión de juristas lo que lo alejó definitivamente de la idea de terminar sus estudios.

Mientras aún era un estudiante de Derecho en Bolonia, cierto día su padre, preocupado por la distracción que eran para su hijo las letras que lo alejaban del estudio que significaría una fuente de dinero para su futuro, descubrió dónde tenía guardados sus libros y los arrojó a la hoguera. Al ver la desesperación de su hijo, retiró del fuego dos ejemplares: un código con obras retóricas de Cicerón, y otro de Virgilio.⁸³

Cuando en 1326 ambos hermanos abandonan los estudios definitivamente, vuelven a la Provenza. Por aquella época, un 16 de abril de 1327, tiene lugar el famoso encuentro con Laura en la Iglesia de Santa Chiara de Aviñón. Gherardo, su hermano, se enamoró también de una jovencita que murió joven, en torno a 1340. De esta época no quedan registros de ninguna recolección de sus poemas en lengua vulgar, que luego formarían parte de su *Canzoniere*, sino que la primera tiene lugar entre los años '30 y '40.

Gracias a su amigo Giacomo Colonna –a quien había conocido durante sus años en Bolonia– en 1330 comienza a trabajar para el cardenal Giovanni Colonna y lo sigue hacia su sede de Lombez. Allí conocerá a sus dos grandes amigos, Lelio y Sócrates.⁸⁴ En 1333, con la venia de su nuevo protector, emprende un viaje por el norte de Europa, pasando por París, Gand, Liegi, Colonia y Lion desde donde finalmente retorna a Aviñón.⁸⁵ Fue en Liegi donde dio con un manuscrito del *Pro Archia* de Cicerón, texto fundamental para su defensa de la poesía.

⁸³ Cfr. *Sen.*, XVI, 1. El código de Virgilio contenía, además de las *Bucólicas*, *Georgicas* y la *Eneida* con el comentario de Servio, la *Aquileida* de Estacio con comentario medieval, cuatro odas de Horacio con escolios y dos comentarios medievales al *Barbarismo* de Donato. Hoy está conservado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán bajo la denominación SP 10/27, y no es otro que el ya renombrado Virgilio Ambrosiano, que fue iluminado por Simone Martini luego de que volviera a sus manos en 1338, tras haberle sido robado en 1326.

⁸⁴ Ambos son los apodos con los que Petrarca se referirá a ellos en sus obras, sus verdaderos nombres eran Lello di Pietro Stefano dei Tosetti, un romano, y el flamenco Ludovico Santo di Beringen, cantante en la capilla del cardenal respectivamente. A Sócrates dedicará en 1350 el conjunto de sus *Epystole Familiare*s.

⁸⁵ Al respecto véase la *Fam.*, I, 4 y I, 5.

Una vez que vuelve a Aviñón, conoce y entabla una muy significativa amistad con Dionigo del Borgo San Sepolcro, quien le regalará un pequeño ejemplar de las *Confessiones* de San Agustín, al cual Petrarca atribuirá su conversión. Especial mención merece este episodio de su crisis espiritual y sobre él trataremos en el punto II.3. del presente capítulo.

En 1336 hace su primer viaje a Roma y allí contempla, en las ruinas de la antigua Roma, su antigua grandeza. Su lengua y su civilización se le revelan como el único horizonte posible de una renovación de la actividad intelectual. Allí conoce a Landolfo Colonna, un canónigo en Chartres y muy agudo anotador de Livio, de quien Petrarca tomó algunas características de su glosatura. En este mismo viaje, Petrarca compra el códice Par. Lat., 1994 que contiene las *Enarrationes in Psalmos*.

En el año 1338, comienza a componer el *Africa*, un poema dedicado a la segunda mitad de la guerra púnica hasta la victoria de Escipión el Africano, y el *De viris illustribus*, un catálogo de la vida de los antiguos conductores romanos. Ambas se plantean como monumentales obras destinadas a exaltar la Roma republicana y sus personalidades más notorias.⁸⁶

En 1340, a partir de lo compuesto hasta entonces de las dos obras, le llega tanto desde la Universidad de París cuanto desde Roma, la oferta de su coronación como poeta. Por motivos claramente políticos,⁸⁷ Petrarca elige ser coronado en Roma, pero antes de la ceremonia que se llevó a cabo en el Campidoglio, el 8 de Abril de 1341, fue a Nápoles, donde fue examinado y juzgado digno del honor de poeta por parte de Roberto d'Angiò.⁸⁸

El segundo período de su vida, caracterizado por los años “inquietos” (1342–1353),⁸⁹ comienza luego de su coronación. Las características principales sobre las cuales

⁸⁶ Sin embargo, en su madurez y con cierto tinte más realista, el poeta modificará esta posición y se inclinará por la exaltación de la figura de Julio César, alabando de algún modo la Roma monárquica o imperial.

⁸⁷ Una de las constantes de la política cultural que llevará a cabo Petrarca a lo largo de toda su vida será la polémica anti-francesa, en nombre de la superioridad de Roma. Esta se reflejará tanto en su insistencia en el retorno del papado a Roma, cuanto en su apoyo a la restauración de un gobierno republicano en Roma llevado a cabo por Cola di Rienzo que finalmente se verá frustrado. Por otra parte, también se verá reflejado en su constante polémica contra el supuesto primado intelectual y cultural parisino cuya mayor embestida tiene lugar en su *Invectiva contra eum qui maledixit Italie*, compuesta en 1373.

⁸⁸ Petrarca cuenta con detalles las vicisitudes de su coronación como poeta tanto en la epístola *Posteritati*, como en el cuarto libro de sus *Epystole Familiares*, el cual curiosamente está encabezado por la famosa carta en la que relata su ascensión al monte Ventoso donde se le revela el peligro de la ebriedad de la gloria mundana y el llamado divino, más lejano pero, aún así, más verdadero.

⁸⁹ Así por lo menos los denomina Fenzi. Cfr. Fenzi, E., *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008.

se desarrolla son dadas por su dependencia de la familia Colonna y, en general, de la curia papal. Durante estos años, se esforzará por encontrar un modo diverso de vida que garantice tanto el máximo de libertad personal cuanto de renombre y prestigio. Otra de las características propias de este período será la de sus continuos traslados entre Provenza, a la cual volverá sucesivamente en 1342, 1346 y por último durante los años 1351–1353, y el norte de Italia, sobre todo en Parma y Padua.

En 1343, su hermano Gherardo decide entrar a la vida religiosa y toma el hábito de monje cartujo en el monasterio de Montrieux. Ese mismo año nacerá la hija natural de Petrarca, Francesca, de madre desconocida. Para Petrarca, estos dos hechos representarán una contraposición entre dos modos diversos de vida, sobre los cuales meditará especialmente en su famosa epístola en la que relata su ascensión al monte Ventoso (*Epyst. Fam. IV, 1*), en el *De otio religioso*, en el *De vita solitaria* y en el *Secretum*, así como en muchos lugares paralelos de su producción. Petrarca recuerda este episodio de la conversión de su hermano en un tono agustiniano y cuenta cómo su hermano, convertido al monacato, se volvió de enemigo de Dios, en su amigo “*vir Deo ex hoste*”.⁹⁰ Al comienzo del libro II de *Confessiones*, Agustín sostiene “quiero recordar mis pasadas fealdades y las corrupciones carnales de mi alma, no porque las ame, sino para amarte, Dios mío”.⁹¹ Más adelante, Agustín sostiene que quiere contar el tiempo en su adolescencia en el que ardía en saciarse en lo más bajo y se internó en la selva de amores diversos, y se marchitó en el deseo de agradarse y de agradar al resto.⁹² Petrarca también quiere confesar sus pasadas corrupciones y concupiscencias, pero no ya ante Dios para arrepentirse de sus pecados, sino ante su hermano. La diferencia entre ambos es notoria, no es la confesión del pecado de quien está ya liberado y solo espera la misericordia divina, sino la conciencia del pecado y su justificación en la impotencia de la voluntad⁹³: “Mi hermano, entonces, cantó según el rito con el ánimo elevado al cielo, yo pensando en cosas terrenas y curvado hacia la tierra; y tal vez no reconocí la derecha liberadora, tal vez tuve esperanza en mis propias fuerzas; o esta u otra es la causa por la que, rotos los lazos, no soy libre. Ten misericordia de mí,

⁹⁰ *Sen.*, X, 3, 25.

⁹¹ Agustín, *Confessiones*, II, 1: “*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus*”.

⁹² *Ibid.*: “*Exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus, et contabuit species mea et computrui coram oculis tuis placens mihi et placere cupiens oculis hominum*”.

⁹³ Cfr. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari–Roma, Laterza, 2004, p., 25.

Señor, para que sea digno de una mayor misericordia; sin tu misericordia gratuita no puede la humana miseria merecer tu misericordia”.⁹⁴ Esta misma imagen aparecerá en la epístola en la que relata su ascensión al Mount Ventoux, la renombrada *Familiares*, IV, 1.

Hacia fines de ese año se establece en Parma y continúa trabajando sobre el *Africa* y el *Rerum memorandarum libri*.⁹⁵ En los años sucesivos, su producción literaria cambia de dirección: las obras que hasta entonces estaban caracterizadas por su erudición y por su impronta claramente romana (como las del *Africa* y el *De viris illustribus*) se vuelcan hacia un carácter moralizante y siempre caracterizado por la introspección y la propia experiencia de vida.

En 1346, durante su estadía en Valchiusa, tras la visita de su amigo Philippe de Cabassoles, comienza la composición del *De vita solitaria*, texto que continuará escribiendo hasta su redacción final en el año 1370. En 1347, comienza la composición del *Secretum*, cuya última redacción está datada en 1353.⁹⁶ Al inicio del mismo año, tras una visita breve a su hermano en el monasterio cartujo de Montrieux, comienza la composición del *De otio religioso*, que terminará alrededor de 1356.

Además de las obras en prosa y de las poesías en italiano, Petrarca compuso poesías en latín. Estas están reunidas en dos obras, una de ellas son las *Epystole metrice*, cuya reunión se remonta al 1350, compuestas por tres libros y sesenta composiciones. La otra, compuesta entre los años 1346 y 1348, está integrada por doce églogas que toman por modelo a las virgilianas, reunidas bajo el título *Bucolicum carmen*, en las que bajo la figura pastoral afronta una serie de temas que tienen que ver con su vida personal y con sus enfrentamientos con la curia de Aviñón.

Entre mayo y diciembre de 1347 tuvo lugar en Roma la primera revuelta de Cola di Rienzo que consistió en un intento de restablecer el sistema de gobierno inspirado en la antigua República romana. En un primer momento, Petrarca celebra este advenimiento como la manifestación de su deseo; sin embargo, finalmente le quitará su apoyo.

⁹⁴ *Fam.*, X, 3, 27: “*Frater ergo rite cecinit erecto ad celum animo, ego dexteram non agnovi, forte de propriis viribus speravi; aut hoc aut aliud cause est cur effracto laqueo non sim liber. Misereberis, Domine, ut dignus sim cui amplius miserearis; sine gratuita enim misericordia tua nullatenus potest humana miseria misericordiam promereri*”.

⁹⁵ Inspirado en el modelo de Valerio Máximo, recoge una serie de sucesos ejemplares sacados de fuentes literarias e históricas que llegan hasta personajes modernos, entre ellos el rey Roberto d’Angiò.

⁹⁶ Al menos esta es la hipótesis que Rico arroja sobre la datación del diálogo (Rico, F., *Vida u obra...*, p. 9 y ss.). Para un mayor detalle al respecto, véase el punto 5.1.1 de la presente tesis.

El año 1348 fue el fatídico año de la peste negra, en la que Petrarca perdió a una gran cantidad de sus amigos, incluso a su amada Laura y al cardenal Giovanni Colonna. Impulsado por la necesidad de cambiar de vida y de encontrar la definitiva independencia intelectual y económica, se aleja del círculo francés y se separa definitivamente de los Colonna. Ese año escribe los *Psalmi penitentiales*. Sus vínculos con Aviñón se hacen cada vez más leves, mientras que comenzará a estrechar los vínculos con los Visconti en Milano, enemigos acérrimos del papado y de Florencia.

En 1351, Petrarca se ve obligado a volver a Aviñón y rechaza el cargo de secretario papal que le había sido ofrecido. Tras un encendido intercambio epistolar con un médico de la corte del papa que duró hasta 1355, culmina la invectiva *Contra medicum quendam*.

La tercera etapa de la vida del poeta, la de sus últimos años, está caracterizada por su establecimiento definitivo en el norte de Italia. En 1353 se va a vivir a una casa cercana a la iglesia de Sant' Ambrogio de Milán bajo la protección de los Visconti. Esto generó una fuerte reacción contraria por parte de sus amigos florentinos, dada la rivalidad entre Milán y Florencia. En 1354 se dirige hacia Venecia, donde oficiará de embajador para solucionar el conflicto que la ciudad mantenía con Génova. Ese mismo año comenzará a componer el *De remediis utriusque fortuna*. Los años siguientes viajará entre las ciudades de Milán, Pavía, Venecia y Padua.

En 1366 escribió al papa Urbano V exhortándolo a devolver la sede papal a Roma. Al año siguiente, por pedido de un amigo suyo, compondrá el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. En 1368, se establecerá en Arquà donde transcurrirá los últimos años de su vida.

Durante sus últimos años trabajará en algunas obras. Retomará el *De viris illustribus* tras el pedido de Francisco de Carrara, pero no lo completará, pues el capítulo dedicado a César terminará conformando una obra aparte: el *De gestis Caesaris*. En 1373 compone la *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* en defensa de Italia como la heredera del modelo de civilización romana contra los franceses de Aviñón. En sus últimos días, Petrarca se dedicó a finalizar el *Canzoniere* y los *Trionfi*. En 1374, finalmente fallece.

2.2- Epístola a Dioniso del Borgo San Sepolcro: documento fundacional del Humanismo: su contenido y trascendencia.

Más allá de la relevancia que este texto tuvo en el contexto del pensamiento humanístico en general, en tanto gozne entre el pensamiento medieval y el Renacimiento, para el tema particular de la tesis, la *visio Dei*, esta epístola es fundamental. Y ello puesto que en la metáfora de la ascensión al monte, de algún modo se ven condensados todos los presupuestos filosóficos que después serán desarrollados en las obras que he elegido como hilo conductor de mi argumentación.

En la epístola, Petrarca narra su ascenso al monte Ventoux, expedición para la cual escogió como compañero a su hermano Gherardo. La intención inicial del poeta era la de ascender hasta la cima del monte con el fin de admirar desde las alturas la belleza del paisaje. Decidió llevar consigo, además, el ejemplar de las *Confessiones* que, en 1333, le había regalado su amigo, el monje agustino Dioniso dal Borgo San Sepolcro en Aviñón. De tan pequeño que era, lo había acompañado siempre en sus viajes por Italia, Francia y Alemania, y de tan inseparable que se había vuelto, sostiene el poeta, era ya casi una parte de su mano.⁹⁷

Como joven humanista que era, disfrutaba de los largos paseos a pie acompañado de la lectura de los autores antiguos. Impulsado por la curiosidad de admirar el paisaje en el que había vivido desde su niñez, y a la vez por los testimonios de los clásicos que narraban ascensos a los montes, Livio y Pomponio Mela, decide emprender el viaje. Este dato podría parecer accesorio, pero si uno se centra en el tono general de la epístola, se podrían identificar dos momentos: un primer momento típicamente humanístico, en el que el narrador está movido por la curiosidad y el gusto por la literatura antigua que dejará paso a

⁹⁷ Sen., XV, 7: “*sed ego eum et natura forsitan et etate tunc vagus, quod michi periucundus et materia et auctore et parvitate sua pugillaris esset atque ad ferendum habilis, sepe per omnem ferme Italiam ac Gallias Germaniamque circumtuli, ita ut iam prope manus mea et liber unum esse viderentur, sic inseparabiles usu perpetuo facti erant.*” (Tr.: “Pero a mí, amante como era de los viajes –tal vez por naturaleza, tal vez por la edad juvenil- este pequeño libro, que me es muy caro tanto por su contenido como por su autor, así como su tamaño pequeño y muy maleable, a menudo me acompañó por toda Italia, Francia y Alemania, al punto que me fue inseparable y hasta casi parte de mi mano”).

otro tipo de atmósfera, por así decirlo, teñida de un alto contenido moral, cristiano y autorreflexivo.

Ya cercanos a la cima del monte, su hermano Gherardo decidió tomar un atajo más empinado y directo, pero más arduo, e intentando convencer a Francesco de que lo siguiera, mas éste rechazó su ofrecimiento tal vez por su flaqueza.⁹⁸ Aquí resulta clara la alusión a dos modos de vida diversos: su hermano eligió la vida monástica, el camino más recto hacia la vida bienaventurada, que se realiza a través de una senda angosta,⁹⁹ mientras que Petrarca decidió tomar la vía más larga y llana, la vida mundana aumentando así inútilmente los esfuerzos para arribar a la meta.

Francesco se lamenta y reaparece la pregunta del *Secretum* “*Quid ergo te retinet?*”. Los placeres terrenos son a simple vista el camino más fácil, sin embargo, está difiriendo la cima de la vida bienaventurada y su pereza lo arrastrará a una noche eterna entre sufrimientos.

En este punto, la epístola sufre un quiebre. De la descripción de una ascensión física se pasa a un momento de ascensión espiritual y las *Confessiones* de Agustín se encargarán de este proceso. Se trata de un momento de conversión espiritual e intelectual que significarán un profundo cambio en el itinerario intelectual del humanista.

Ya en la cima, y tras admirar y describir el paisaje que observaba desde allí, Petrarca nuevamente reflexiona sobre el tiempo. Diez años han pasado desde que abandonó los estudios en Bolonia. La fecha de la subida, junto con la de la redacción de la epístola es, entonces, fijada en 1336. ¡Cuántos cambios desde entonces! Sin embargo, aún no ha llegado a puerto de modo tal de poder evocar con tranquilidad las tormentas pasadas. Aún no ha llegado a la vida bienaventurada, aún su conversión no tuvo lugar y tal vez, reflexiona, alguna vez pueda narrar sus experiencias comenzando tal como lo hace Agustín

⁹⁸ *Fam.*, IV, 1, 9: “*et presertim ego montanum iter gressu iam modestiore carpebam, et frater compendiarum quidem via per ipsius iuga montis ad altiora tendebat; ego mollior ad ima vergebam, revocantique et iter rectius designanti respondebam sperare me alterius lateris faciliorem aditum, nec horrere longiorem viam per quam planius incederem*”. (Tr.: “Especialmente yo acometía la senda mortaraz a un paso ya más tranquilo, mientras mi hermano, siguiendo algún atajo, se encaramaba por las crestas de la montaña; mi flaqueza me llevaba a descender, y, cuando él me llamaba para indicarme el camino más recto, le respondía que esperaba que la otra vertiente fuera más accesible, y que no me importaba recorrer un trecho más largo, si era más llano”). Se utiliza la traducción de Tatjer, J. M., en: Petrarca, *Obras I. Prosa*, Madrid, Alfaguara, 1978. En adelante, se cita “TJM”.

⁹⁹ *Fam.*, IV, 1, 13: “*Equidem vita, quam beatam dicimus, celso loco sita est; ‘arcta’, ut aiunt, ad illam ducit ‘via’*”. (Tr.: “La vida que llamamos bienaventurada está situada en un lugar elevado; la senda que a ella conduce es angosta, según dicen”). Trad. TJM.

“Quiero recordar mis pasadas fealdades y las corrupciones de mi alma, no para que las ame, sino para amarte a tí, Dios mío”.¹⁰⁰ Todavía ama lo que amaba antes, a Laura y su deseo de gloria, pero lo hace con más pudor y tristeza que antes. Ama, pero forzosamente y contra su voluntad, afirma. Todavía hay un combate entre los dos hombres que hay en él: el joven poeta vulgar enamorado de la amada y el humanista perdido en la *vana curiositas* y el saber erudito arrastrado por el deseo de atraer al vulgo.

Compadeciéndose de lo inestable de todas las cosas humanas, pensando en las cosas terrenas y en cosas más elevadas, decide tomar el ejemplar de *Confessiones* que llevaba consigo, y emulando el episodio del “*tolle, lege*”¹⁰¹ agustiniano, abre una página al azar para ver qué encontraba entre sus páginas. Entonces, da con el ya tan mentado pasaje agustiniano: “Y los hombres van a admirar la altura de las montañas, la enorme agitación del mar, la anchura de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de los astros y se olvidan de sí mismos”.¹⁰² Avergonzado y sumido *in silentio*, el poeta cierra el libro de Agustín y se lamenta de que debía haber aprendido ya hace tiempo, incluso de los filósofos paganos, que nada hay más admirable que el espíritu, a cuya grandeza nada es comparable.¹⁰³

En la cima del Ventoux, al que podría denominarse como momento de “conversión” petrarquesca, dos imperativos se imponen: el “conócete a tí mismo” de Sócrates, y el “*nolli foras ire*” agustiniano. Momento de conversión, sí, pero que sin embargo no termina de ser plena. Si bien podemos decir que hay un cambio en el aspecto general de sus obras, de una literatura humanística plagada de erudición y de versos amorosos, pasamos a un tipo de producción de alto contenido moral y autorreflexivo, no es menos cierto que Petrarca nunca deja de lado la composición de su obra vulgar, el *Canzoniere* y los *Trionfi*, ni de su obra latina histórica, el *De viris illustribus* y el *Africa*. Éstas, si bien no serán abandonadas, sí

¹⁰⁰ Agustín, *Confessiones*, II, I, 1. “*Recordari volo transactas foeditates meas et carnales corrupciones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, Deus meus*”.

¹⁰¹ *Ibid.*, VIII, XII, 28.

¹⁰² *Ibid.*, X, VIII, 15: “*Et eunt homines admirari alta montium et ingnetes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos*”.

¹⁰³ *Fam.*, IV, 1, 28: “*Obstupui, fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissim ‘nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum’*”. (Tr.: “Confieso que me quedé atónito. Mi hermano deseaba que yo siguiera leyendo, pero le pedí que no me importunase, y cerré el libro, irritado contra mí mismo, porque la belleza terrena todavía me admiraba, pese a que de los propios filósofos paganos debía haber aprendido tiempo atrás que nada hay digno de admiración, sino el espíritu, a cuya grandeza nada es comparable”). Trad. TJM.

pasarán a un segundo plano para dar lugar a una producción de índole filosófica y moral. En efecto, para la época en la que escribe esta epístola, Petrarca está redactando una de sus obras más significativas y filosóficamente relevantes: el *Secretum*. He mencionado su “conversión” entre comillas porque no es una plena conversión, pero sí un testimonio patético de la constante tensión de un hombre que se coloca en un momento bisagra en el que conviven dos períodos. Con todo, el punto tal vez neurálgico de la conversión es la vuelta hacia un tipo de reflexión en la que el primado es del hombre, del individuo y de la postulación de un nuevo tipo de relación del hombre con Dios, en la interioridad.

Según el texto, tras el descenso del monte, esa misma noche, en su habitación, el poeta redacta la epístola. Así la fecha de la carta queda fijada en 1336 por Petrarca. Sin embargo, dicha datación es ficticia para Billanovich.¹⁰⁴ Según la fecha que el mismo poeta fija para su conversión, contaría con la misma edad con la que Agustín contaba en el tiempo de su propia conversión, 32 años. Para mantener la coincidencia con la biografía de Agustín, fechó la subida al ventoso en el décimo aniversario del día en que abandonó los estudios en Bolonia, es decir, el viernes 26 de abril de 1336. Fecha, que por otra parte, es el día de penitencia cristiana. Varios son los argumentos que Billanovich da para sostener que la fecha no es precisa y que se trata de un ejercicio retórico tardío. En primer lugar, sostiene la poca probabilidad de que el poeta haya podido escribir la epístola la misma noche del día de la ascensión. En segundo lugar, la deuda notoria que tiene con los autores antiguos que inspiraron la idea de una ascensión, y finalmente, en tercer lugar, la cercanía con los motivos del *Secretum*. El crítico hipotetiza su fecha de composición alrededor de los cuarenta años de Petrarca.

Sea de ello lo que fuere, el motivo de la conversión abierta en esta epístola es retomado en una de las *Epystole Seniles*, XV, 6, dirigida a Luigi Marsili, un joven agustiniano. Junto con la epístola, Petrarca envía el ejemplar de las *Confessiones* que le había regalado Dionigio. Petrarca seguramente se veía reflejado en el joven de quien dice que poseía una *notitia rerum variarum pro etate mirifica y ad expressionem linguam suppetit*.¹⁰⁵ En ella, le aconseja adoptar como propio el examen diario de sí mismo. Y le advierte contra los teólogos que separan los estudios teológicos de las letras paganas. Sin

¹⁰⁴ Billanovich, G., “Petrarca e il Ventoso”, en: *Italia medioevale e umanistica*, IX, (1966), 389-401.

¹⁰⁵ *Sen.*, XV, 6, 1.

ellas, ni Agustín hubiera podido escribir *De civitate Dei*, ni Lactancio hubiera podido combatir las supersticiones de los paganos.¹⁰⁶ Para el conocimiento de Dios, al teólogo le son necesarias las otras doctrinas. Dios es uno y por tanto una sola ciencia le compete, pero todas las otras sirven como ayuda, afirma apoyándose en el segundo libro del *De doctrina Christiana*.¹⁰⁷ Y le pide que empeñe todas las fuerzas de su ingenio para combatir *contra canem illum rabidum Averroim*, pues no hace más que ladrar contra la fe católica.

Frente al derrumbe de un sistema como el escolástico en el siglo XIV, Petrarca encuentra respuestas en un autor como Agustín, quien no sólo es un autor cristiano, y más aún, una voz de autoridad en tanto que Padre de la Iglesia, sin que también es un gran conocedor del mundo antiguo. A través de éste recoge cuanto testimonio encuentra en las páginas de sus obras. Pero al mismo tiempo, una personalidad con quien se espeja en innumerables oportunidades en su obra, un hombre de mundo que da cuenta de sus tribulaciones en su edad temprana y su posterior conversión.

Tanto esta epístola como la de la ascensión al ventoso, inauguran un aspecto clave del Humanismo en general, y particularmente del pensamiento petrarquesco: una nueva relación del individuo con Dios, íntima y mediada por el estudio de las letras. Aspecto que veremos cobrar cuerpo a medida que la tesis avance.

2.3- Germen del humanismo petrarquesco.

Como he mencionado anteriormente, suele considerarse tradicionalmente a Petrarca como el “primer humanista”. Si bien esta afirmación es discutida, no es menos cierto que en la figura de Petrarca se concentran en gran parte todas las características que de algún modo marcarán las generaciones posteriores de intelectuales humanistas. Es innegable, por otra parte, que la amplitud de sus intereses y logros como poeta, su erudición, sus aspectos

¹⁰⁶ Ibid. 14.

¹⁰⁷ Agustín, *De doctrina christiana*, II, 39.

filosóficos, su entusiasmo por la cultura romanoana, y la influencia sobre las generaciones posteriores le dan de algún modo el “derecho” de ser considerado si no el primero, sí aquel que sienta las bases de la reforma humanística. Hay ya en Petrarca el “sueño” de una refundación de Italia y de Roma desde una óptica no estrecha, sino abierta y europea. Su cultura, su educación, su producción se entrecruzan en la grande tradición mediterranea en sus experiencias no sólo en Aviñón, sino también en la relación epistolar constante con amigos de toda Europa.

Las respuestas a estas inquietudes las encontró en los autores clásicos romanos y en los Padres de la Iglesia, y en especial, en Agustín. En ellos halló una cultura más humana, los *studia humanitatis* –gramática, retórica, poesía, moral, historia–, distinta de la escolástica. Encontró, también, una vuelta hacia la interioridad, una meditación sobre el individuo real y su destino, sobre su historia terrena y sobre su actuar en ella.

Sin embargo, la suerte de Petrarca en las generaciones italianas inmediatamente posteriores de algún modo descuidaron estos aspectos, celebrándolo sobre todo como un poeta. Fue el escritor en vulgar de los versos de Laura el que más resonancia tuvo en el *Quattrocento*, y su producción latina quedó de algún modo relegada a un segundo plano. Pero más allá de este rol preeminente de lo que después se llamó el “petrarquismo”, en tanto fenómeno estético – poético, la obra latina aún circulaba y devino un elemento fundamental en toda biblioteca de quien se preciara un intelectual.

Esta nueva reapropiación de ciertos aspectos del pensamiento tan polifacético de Agustín -que de algún modo habían quedado en un lugar secundario en la Edad Media- se sentirá a lo largo del Renacimiento.

En primer lugar, los humanistas volverán a los Padres de la Iglesia y los leerán junto con los clásicos. A menudo utilizándolos como caballitos de batalla para las polémicas en torno al gusto por los escritores paganos, pero también como modelos de elocuencia cristiana.

Además, el énfasis en la vuelta hacia la interioridad humana, en el diálogo y meditación interior como espacio de contacto del individuo con Dios en lugar de una teología altamente especulativa y objetiva. Es esta dimensión interior del hombre la que después desembocará en la *devotio moderna* de las generaciones posteriores.

3- Transmisión de los textos agustinianos en el Medioevo hasta el siglo XIV.

Así como el pensamiento de Agustín en su vasta obra es polifacético y puede ser abordado desde los más distintos aspectos, la transmisión de sus obras y su recepción también tuvieron a lo largo de la Edad Media muy variadas direcciones y aristas.

Cabe realizar algunas aclaraciones antes de comenzar con esta sección de la tesis, en la que doy panorama muy general de cómo fue la transmisión de las obras del Hiponense desde su muerte hasta el siglo de Petrarca. En primer lugar, cuando me refiero a la Edad Media, lo hago a sabiendas de la problemática que surge de la utilización de una categoría historiográfica que pretende aunar bajo una característica común un período que abarca casi diez siglos. Si bien es verdad que más que hablar de una Edad Media, debería hablarse de muchos “universos de sentido” o “mundos medievales”, pues es imposible abarcar bajo una característica unificadora a la heterogeneidad que abarcan mil años de la historia del pensamiento filosófico. Con todo, cuando me refiero a la Edad Media es teniendo en cuenta las limitaciones de dicha categoría historiográfica para referirme a la transmisión de las obras desde el siglo V hasta el XIV.

En segundo lugar, la influencia del pensamiento agustiniano, lo mismo que la recepción de su obra durante la Edad Media, tuvo muchas aristas y muchas direcciones. Y es justamente esta misma razón por la que es difícil introducir etiquetas tan generales como las de “aristotelismo”, “platonismo”, incluso la de “agustinismo”, a riesgo de perder bajo una categoría tan amplia una gran cantidad de matices. La complejidad y riqueza del pensamiento agustiniano, junto con las tan diversas *formae mentis* que recibieron su pensamiento dan lugar a esta variedad de modos de recepción del pensamiento del Hiponense. Y es que, en efecto, su vasta obra ofrece distintos aspectos desde los cuales acercarse. El aspecto religioso y teológico constituyó la mayor parte de su pensamiento y de ello da cuenta la definitiva influencia que ejerció en este campo en los tiempos posteriores. Sin embargo, fuera del campo propio de la teología también puede hablarse de

una influencia del agustinismo, en especial en la historia de la filosofía, en la filosofía política, la literatura y la educación. Estos últimos aspectos asumirán una particular importancia durante el período del Renacimiento.¹⁰⁸

En tercer lugar, cabría reflexionar sobre qué consideramos por “agustinismo”, por un lado, y a qué nos referimos con la transmisión de las obras agustinianas, por el otro.¹⁰⁹ Si bien es cierto que la influencia de Agustín es indiscutible a lo largo de toda la Edad Media, y ello se confirma además por el hecho de que era una autoridad en el campo de la teología cristiana latina, no es menos cierto que la idea de la existencia de un agustinismo homogéneo o una tradición clara de agustinismo es cuestionable. La mayoría de los pensadores medievales difícilmente puedan llamarse agustinianos en un sentido fuerte, sino que la influencia del pensamiento del Hiponense se deja entrever en ciertos aspectos tanto del pensamiento del Padre como de los diversos autores medievales. El hecho de que la totalidad de las obras de Agustín no estuvieron a disposición a lo largo de la Edad Media, junto con la gran bastedad de aristas de su producción, dan cuenta también de una gran variedad de lecturas de su pensamiento. Nuestra intención, por lo tanto, en el presente capítulo es la de ofrecer un panorama del tipo de lecturas de la obra de Agustín que se realizó a lo largo de la Edad Media hasta el siglo de Petrarca.

3.1- Transmisión de la obra agustiniana: canales principales.

Antes de la gran época de traducciones en Occidente, mayormente entre los siglos XII y XIII, Agustín constituía el cuerpo más sustancial de ideas filosóficas disponibles en latín, no sólo en relación con teorías como la de la iluminación, o las ideas divinas, sino que

¹⁰⁸ Cfr. Kristeller, P. O., “Augustine and the early Renaissance”, en: (Reprinted from) *The Review of Religion*, Mayo 1944, Columbia University Press, pp. 339-358.

¹⁰⁹ No es mi propósito extenderme ampliamente sobre el asunto, hecho que ciertamente dista de poder ser resuelto o despejado en unas pocas líneas. Simplemente quiero dar cuenta de la complejidad de dicho tema y la conciencia de que a riesgo de ser breve, habrán muchos aspectos que serán inevitablemente soslayados.

también constituía una síntesis entre pensamiento teológico y metafísica neoplatónica que había gozado de gran aceptación.

En la antigüedad, las obras de Agustín tuvieron gran difusión sobre todo a través de *excerpta*. Poco después de su muerte, se hicieron *florilegia* de los escritos agustinianos. Esta tradición de *sentenciaros* fue iniciada por Próspero de Aquitania en el segundo veintenio del siglo V, con dos composiciones: el *Liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum* (PL 51, 497-532), y los *Epigrammata ex sententiis S. Augustini* (PL 51, 498-532). Ambas obras, si bien diversas en cuanto género literario, tenían por fin indicar en la figura de Agustín un punto de referencia espiritual y doctrinal seguro para la cristiandad occidental. Esta tradición se continuó en la forma de *epigrammata* por parte de Prospero y de Vincenzo de Lerino.¹¹⁰

Eugippio es el primer agustiniano importante en Italia de quien se tenga noticia. Entre los años 492 y 496 compiló los *Excerpta ex operibus sancti Augustini*, el único documento de difusión de las doctrinas de Agustín en el siglo que sigue a la muerte del Hiponense.¹¹¹ Este tipo de transmisión se dio sea por comodidad de transmisión, sea por una mayor facilidad de aprendizaje y memoria.¹¹² Sus *Sententiae* tuvieron una enorme fortuna a lo largo de la Edad Media, dando lugar a sucesivas copias y reproducciones. Tal vez testimonio de la suerte de estos *excerpta* sea el hecho de que Cassidoro los recomendará con énfasis.¹¹³ Éstos a su vez, por su uso frecuente, abrieron camino al género de los *Testimonia divinae scripturae et Patrum* (PL 88, 597-718) de Isidoro de Sevilla y a compendios de frases de varios autores que confluyeron en el *Libellus Scintillarum* (PLS IV, 2119-2124). Tales sentencias, cargadas de un gran carisma autoritativo, fueron compiladas primero como comentarios a la Escritura, y luego como colecciones un poco

¹¹⁰ Cfr. Grossi, V. OSA, “La ricezione ‘sentenziale’ di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle ‘fras’ sentenziali attribuite ad Agostino”, en: Zumkeller, A. OSA, Krümmel, A., (cur.) *Traditio Agustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus – Verlag, 1994, pp. 130.

¹¹¹ Cfr. Gorman, M. M., *The Manuscript Traditions of the Works of St. Augustine*, Firenze, Sismel Edizione del Galluzzo, 2001, pp. 19 y ss.

¹¹² Eugippio también creó una recensión de los comentarios de Agustín al Génesis, dividiéndolo en capítulos y componiendo los encabezados de cada capítulo, texto que, sin embargo, hoy está perdido. Gorman sostiene que las obras de Agustín en su forma original carecían de división en capítulos y debe tenerse en cuenta que fueron concebidas por él mismo como un todo sin divisiones. Cfr. Gorman, M. M., *The Manuscript...*, p. 20.

¹¹³ Cassiodorus, *Institutiones*, I, 23, 1: “*Convenit etiam ut presbyteri Eugippii opera necessaria legere debeatis (...) ex operibus sancti Augustini valde altissimas quaestiones ac sententias diversas que res deflorans, in uno corpore necessaria nimis dispensatione collegit et in trecentis triginta octo capitulis collocavit*”.

más sistemáticas, una especie de preludio de las posteriores *Summae Theologicae*, cuya expresión más madura está representada por los cuatro *Libri Sententiarum* de Pedro Lombardo. Ello sin contar los libros espúreos atribuidos al obispo de Hipona.

Mucho del conocimiento de Agustín en la Edad Media se basó en fuentes intermediarias, como el *Decretum* de Graciano, una compilación legislativa en la que se introducen textos patrísticos, la *Glossa ordinaria*, es decir, el texto de la Biblia comentado con glosas interlineares atribuidas a Estrabón y que en el Medioevo sirvió como manual (PL 113-114), y también en las *Sententiae*.¹¹⁴

Ahora bien, si bien es cierto que este tipo de obras facilitaba la transmisión y lectura de las obras de Agustín, y colaboraron para el éxito de la obra agustiniana como *auctoritas* de reconocida garantía en las varias colecciones que tuvieron carácter normativo, no es menos cierto que, a su vez, puesto que a menudo constituían la única lectura generalizada de Agustín, tendían a deformar su pensamiento y a transmitir una imagen ya filtrada.¹¹⁵

Un siglo después de la muerte del Hiponense, Boecio asimiló algunas tesis agustinianas a las tesis neoplatónicas de Proclo y Amonio. A diferencia de otros autores patrísticos –como Ambrosio e Hilario de Poitiers–, Agustín argumentó recurriendo a la sola razón y no meramente a las *auctoritates*, lo cual permitió a Boecio desarrollar esto más ampliamente, guiado a su vez por el entusiasmo por la lógica aristotélica. De este modo, desarrolló argumentos puramente filosóficos que ya estaban latentes en la obra agustiniana.¹¹⁶

Beda y otros intelectuales anglosajones conocían y utilizaban sin duda las obras de Agustín. En 731, Beda redactó el *Collectaneum*, una colección de exposiciones sobre el San Pablo que compuso exclusivamente a partir de extractos de Agustín. En éste hay nueve pasajes de las *Confessiones* y unos treinta y dos del *De civitate Dei*.¹¹⁷

En la zona anglosajona, no sobreviven manuscritos de los siglos IX o X de las obras más importantes, salvo por un palimpsesto del siglo VIII con fragmentos del *De trinitate*

¹¹⁴ Cfr. Grossi, V. OSA, “La recezione ‘sentenziale’ di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle ‘fras’ sentenziali attribuite ad Agostino”, en: Zumkeller, A. OSA, Krümmel, A., (cur.) *Traditio Agustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus – Verlag, 1994, p. 140.

¹¹⁵ Giannarelli, E., “Quale e quanto Agostino ai tempi del Petrarca”, en: *Petrarca e Agostino*, (a cura di Cardini, R., y Coppini, D.) Firenze, Bulzoni Editore, 2004, p. 1.

¹¹⁶ Cfr. Stump, E., and Kretzmann, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 253.

¹¹⁷ Wilmart, A., “La tradition...”, p. 293.

(Advocates Library in Edimburgh), copiado en Norteumbria. La ausencia de manuscritos de origen anglosajón, probablemente sea un efecto de la depredación de los Vikingos, pero el mismo nombre de Beda nos coloca dentro de una tradición de manuscritos agustinianos en esa zona. Sólo puede reconstruirse la transmisión de las obras del Hiponense de manera indirecta a través de las notas marginales y comentarios, es decir, a través de la *traditio indirecta*.¹¹⁸ En España, Isidoro de Sevilla es otro de los nombres que nos ponen ante la presencia de copias de manuscritos agustinianos en la zona, en los siglos inmediatamente posteriores a Agustín. Con todo, tampoco sobreviven manuscritos tempranos que se ubiquen en Roma. Las copias pre carolinas italianas que quedan de algunas de las obras mayores de Agustín fueron presumiblemente copiadas en Nápoles, Ravenna, Verona, Toscana – Umbria e Italia del norte.

En el período del Renacimiento Carolingio y el surgimiento de la escuela palatina, los principales centros de difusión de las obras de Agustín estaban localizados mayormente en la zona de Francia y Alemania. Estos centros carolingios, (Rheims, Chartres, Aix la Chapelle, Paris) dominaron la escena de transmisión de sus obras. Fue el período de producción y florecimiento de la actividad intelectual más importante después de la Patrística. Y una cierta conciencia de ello hace que se sientan de algún modo herederos de la tradición patrística, mayormente de la latina, pero también de la de la filosofía y las artes.¹¹⁹ La repetida articulación de continuidad reforzó la identidad carolingia distinguiendo y gradualmente distanciando occidente del oriente griego. Los *Libri Carolini* acusan al occidente de distorsionar la herencia patrística, índice esto un cambio de perspectiva por medio de la cual el occidente emerge como el portavoz de la tradición. El tema de la *traditio* es uno de los fundamentos de la doctrina cristiana, en nombre del cual se cumplirán operaciones culturales. Aunque Carlo Magno, que tenía como uno de sus libros favoritos el *De civitate Dei*, y aunque alabe a Agustín como *optimes*¹²⁰ en una de sus anotaciones a los *Libri carolini*, no mostraba sin embargo una especial adherencia a Agustín.

¹¹⁸Cfr. Gorman, M., *The Manuscript...*, p. 322.

¹¹⁹ Cfr. Otten, W., “The Texture of Tradition: The Role of Church Fathers in the Carolingian Theology”, en: Backus, I. (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. 2 vols. With continuous pagination, Leiden, Brill, 1997. 4 y ss.

¹²⁰ *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)*, I, XI, 12, 9. Ed: *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)*, (Monumenta Germaniae Historica: Leges: 4, Concilia; T. 2, Suppl.1), Freeman, A., Meyvaert, P. (ed.), Hannover: Hahn, Hahnsche Buchhandlung, 1998, p. 160.

Nombres como Alcuino de York y Eriúgena sobresalen en este período. Alcuino toma ciertas tesis de Agustín, tales como la composición trinitaria del alma (inteligencia, voluntad y memoria) en tanto imagen de la trinidad divina. Escoto, por su parte, toma la teoría de la predestinación agustiniana no tanto para proveer una interpretación genuina, sino para defenderla en contra de Gottschalk von Orbais. Agustín es la *auctoritas* de la cual aprende a partir de sus *sententiae* que la creencia está a la base de todo entender. Pero, así como toma ciertas tesis del Hiponense, en otros aspectos también se aleja, como en el caso de la concepción en torno a la naturaleza del mal y la libertad. Si bien su pensamiento se formó bajo Agustín y Gregorio Magno, Eriúgena descubre a autores griegos como Gregorio de Niza y Máximo el Confesor, ambos autores neoplatónicos, que le permiten, de algún modo, introducir tesis neoplatónicas no mediadas por el pensamiento agustiniano.

El siglo XII vivió una especie de “Renacimiento agustiniano”. Hacia fines del XI, emerge necesariamente la figura de Anselmo de Canterbury, quien a pesar de no haber citado abiertamente a Agustín ni en el *Monologion* ni en el *Proslogion*, sí estaba, claramente, dialogando o pensando junto con él.¹²¹ En el prólogo al *Monologion* sostiene que nada puede sostener que sea inconsistente con los escritos de los Padres, en especial con aquel de Agustín: “*Quam ego saepe retractans nihil potui invenire me in ea dixisse, quod non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat*”.¹²² El mismo hecho de pensar y especular junto con Agustín constituye un nuevo punto de partida en la recepción e influencia del Hiponense. Con todo, estamos todavía en una utilización de un Agustín de manual, de párrafos estudiados en las *lectiones*, memorizados y asimilados hace mucho tiempo.¹²³

No podemos dejar de mencionar a Abelardo, en quien el aspecto de la interioridad agustiniana vuelve con mayor fuerza. En efecto, toda la filosofía abelardiana está signada por el pasaje de la interioridad. Esto se evidencia principalmente en *Lógica*, según la cual la significación de los términos universales se instituye en el interior de la *mens* humana, y en

¹²¹ Cabe aclarar que si bien no hay citas directas, sí hay un número importante de referencias al *De trinitate* de Agustín. Sin embargo, esas referencias han sido relevadas a partir de una lectura moderna de los textos de Anselmo, necesidad que evidentemente no se ve reflejada en la propia obra de Anselmo. Cfr. Pranger B., “*Sic et non: Patristic Authority*”, en: *The Reception of the Church Fathers...*, p., 175.

¹²² Anselmus Cantuariensis, *Monologion: Prologus*, I, 8. En: *Opera Omnia*, ed. F.S. Schmitt, Vol. I, 1946, p. 5-122.

¹²³ Giannarelli, E., “*Quale e quanto Agostino ...*”, p. 5.

la Ética, en tanto que el pecado es el consentimiento de la voluntad en lo ilícito, independientemente de las obras.

Otro aspecto de la importancia de Agustín durante la Edad Media está dado por las denominadas *Regula tertia vel Praeceptum* (PL, XXXII, 1377) de San Agustín, un compilado de reglas monásticas realizado alrededor de los siglos VIII y IX a partir de su obra. Los primeros en aceptar oficialmente la Regla fueron los Canónigos regulares de San Agustín o Canónigos agustinianos en el siglo XI (1059) y luego, en el siglo XIII, fue adoptada por el *Ordo heremitarum sancti Augustini* (OESA), fundada en 1246 a través de la bula papal de Alejandro IV *Licet ecclesiae*. Obviamente, sería un error identificar a esta orden con el agustinismo del medioevo, pues es sabido que los teólogos y filósofos de esta orden no estaban únicamente influenciados por Agustín con exclusión de otras corrientes, como el aristotelismo, o por teólogos de otras órdenes.

Egidio Romano, por citar un ejemplo, se formó bajo el magisterio de Tomás de Aquino. Fue el primer maestro de Artes de París y posteriormente prior de la orden y, por lo tanto, es previsible que su filosofía fuera una gran deudora del tomismo.¹²⁴ Para los Heremitas Agustinianos, ser un agustiniano no se identificaba con la adherencia a ciertas tesis teológicas o filosóficas del Hiponense, sino más bien con vivir la vida religiosa siguiendo las reglas y en imitación de San Agustín, siguiendo lo que se llamó la *Religio Augustini*.¹²⁵ No obstante ello, también es cierto que los Agustinos sí curaban con cierto recelo las obras de quien era su santo patrono.¹²⁶

Si bien es importante en este siglo el nombre de Anselmo, éste está lejos de agotar todas las facetas del legado filosófico y teológico del agustinismo. Hugo de San Victor (1141), un canónigo Agustino, es fiel a Agustín, pero su interés por el mundo natural lo llevó a abrazar el cristianismo neoplatónico de Eriúgena. Fue llamado un “segundo Agustín” en virtud de su *De sacramentis* y de su muy difundida *Didascalion*. Pero no es menos cierto que su “agustinismo” consiste en una especie de tejido y de espiritualidad agustiniana “risciacquati in molte acque”.¹²⁷ Los mismos monjes agustinianos de la escuela de San Victor terminan por hacer una síntesis entre misticismo y razón. Tanto la vía mística

¹²⁴ Cfr. Stone, M.W.F., “Augustine and Medieval Philosophy”, en: Stump, E. and Kretzmann, N. (ed), *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 259.

¹²⁵ Cfr. Saak, E. L. “Augustine in the Later Middle Ages”, en: *The Reception...*, p. 378.

¹²⁶ Cfr. Kristeller, P. O., “Augustine and the ...”, p. 358.

¹²⁷ Giannarelli, E., “Quale e quanto Agostino...”, p. 6.

como la racional, para Hugo, son vías que conducen a Dios a través de la acción de la Gracia divina.¹²⁸

Pedro Lombardo, discípulo de Hugo, compuso las *Sententiae*, en las que Agustín goza de la presencia más numerosa. En efecto, el Hiponense es el más importante con 680 citas, más unas 34 citas del Pseudo-Agustín *De fide ad Petrum* y otras 5 el *Liber sive diffinitio ecclesiasticorum dogmatum*, lo que elevaría el número de citas a 719; le sigue Ambrosio con 66, Hilario de Poitiers, con 63, y luego Gerónimo, Juan Damasceno, Beda, Crisóstomo, Orígenes, Isidoro, etc. En este compendio de doctrina cristiana, los temas más ligados a Agustín, entre otros, son la creación, la gracia y los sacramentos. No obstante, Pedro Lombardo no tenía sino un conocimiento limitado de las obras de Agustín. Cuatro para ser precisos: *De doctrina christiana*, *Enchiridion*, *De diversis quaestionibus* 83, *Retractationes*. No tenía un conocimiento directo de las otras obras de Agustín sino a través de la *Glossa ordinaria* o a través de la *Expositio in epistolas beati Pauli ex operibus sancti Augustinis* de Floro de Lyon.¹²⁹

Las *Sententiae* dominarán el curriculum teológico por los próximos siglos. A partir de la mitad del siglo XIII, todo teólogo escribía comentarios sobre ellas.¹³⁰ El vocabulario de Agustín devino una propiedad común de los teólogos. Esto, por un lado, aseguró la presencia de teorías y preceptos agustinianos en diversos aspectos de la filosofía medieval. Pero, por otro lado, como consecuencia directa, se terminará por leer y estudiar más las sentencias de Pedro Lombardo que directamente la propia obra del Hiponense. La otra gran contribución fue la colección de leyes del *Decretum* de Graciano. Toda biblioteca poseía al menos una copia de la obra de Agustín, pero ciertamente siempre era más fuerte la *vulgata* agustiniana.

Las escuelas catedralicias, los monasterios y las escuelas palatinas, junto con la universidad temprana de fines del siglo XII y principios del XIII toman la inspiración del

¹²⁸ Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiana Fidei*, I, III, 3: “*Modi sunt duo et viae duae, et manifestationes duae quibus a principio cordi humano latens proditus est et iudicatus occultus Deus; partim scilicet ratione humana, partim revelatione divina*”. (PL 176, 0217C)

¹²⁹ Cfr., Bourgerol, J., “The Church Fathers and the Sentences of Peter Lombard” en: *The Reception...*, p. 115.

¹³⁰ . Saak, E. L., “Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation”, en: *A companion to Augustine, A Companion to Augustine*, Edited by Mark Vessey with the assistance of Shelley Reid, Chichester, West Sussex ; Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2012, p. 468. En adelante citado como: “*Augustine in the Western...*”.

modelo de estudio de Agustín, en particular del segundo libro del *De doctrina christiana*,¹³¹ en el que los estudios paganos, tomados con prudencia,¹³² pueden consituir un arma poderosa. El estudio de las artes liberales, junto con la geografía, botánica, geología y las artes mecánicas, pueden asistir a los que leen las Escrituras como etapa preparatoria que proporciona la posibilidad de tener un mejor acceso a ellas.¹³³ Las escuelas de artes liberales del siglo XII devinieron, en las Universidades del siglo siguiente la facultad de artes, una escuela preparatoria para el estudio de la medicina, la ley y la teología. Posteriormente, este método evolucionará hasta desarrollarse en en una *scientia*, una ciencia real y organizada de acuerdo con los principios de la filosofía Aristotélica. Idealmente, esto no implicó un decrecimiento en la autoridad de la Biblia y de los Padres.¹³⁴ Más bien los grandes escolásticos teólogos como Tomás de Aquino y Buenaventura tuvieron éxito en el fusionar con lo moderno, la sabiduría de los Padres con la nueva ciencia de la escolástica.

Ya en el siglo XIV, asistimos a un cambio en el modo de citar y estudiar las obras de los Padres. Hay una mayor presencia de obras diversas de Agustín, por un lado, y se cita con mayor precisión, por el otro. El llamado *ad fontes* caracterizó en menor medida el siglo XIII, pero en este siglo se hace más fuerte, sobre todo en el Humanismo. Se evidencia un intento por citar con mayor precisión las obras del Hiponense. Hay también un incremento en la extensión de obras de Agustín que son citadas.

En este siglo hay una especie de “renacimiento” agustiniano en el ámbito escolástico. Gregorio da Rimini, miembro de los Agustinos y elegido prior general de la orden en 1357, tenía un amplio conocimiento de las obras de Agustín, y ello se desprende de las lecciones que impartía sobre las *Sententiae* de Pedro Lombardo. Por otra parte, es conocida la disputa que Gregorio sostuvo con los pelagianos contemporáneos a él, de la que queda testimonio en su *Contra pelagianos modernos*. Otra de las obras deudoras de

¹³¹ Cfr. Brown, S. F., “The Intellectual Context of Later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology”, en: *Medieval Philosophy*, Marenbon, J., (comp.), London – New York, Routledge, 1998, p. 189.

¹³² Agustín, *De doctrina christiana*, II, 39, 58.

¹³³ Agustín, *De doctrina christiana*, II, 29, 45 y ss.

¹³⁴ Cfr. Brown, S. F., *op. cit.*, 168.

Agustín es el *De libero arbitrio*, en el que sostiene que el conocimiento depende de ideas innatas que dirigen el alma a fines racionales y morales.¹³⁵

También sosteniendo un debate contra los pelagianos, surge el nombre de Thomas Bradwardine, un miembro de los *calculatori* de Oxford, el grupo de Maestros de Artes con base en Merton. Bradwardine compuso la *Summa de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum* inspirado en los escritos anti-pelagianos de Agustín. En el ámbito universitario podemos nombrar también a Alfonsus Vargas, quien leyó las *Sententiae* de Lombardo en París durante el año 1344/45. Según Saak, Alfonsus fue el que más amplio conocimiento y más citas realiza de las obras de Agustín en sus comentarios.¹³⁶ Finalmente, Juan de Basilea fue otro de los representantes de este renacimiento escolástico agustiniano. Escribió un comentario a las *Sententiae* que fue llamado una especie de “pequeño diccionario de la teología del siglo XIV”.¹³⁷

Sin embargo, también fuera del ámbito universitario encontramos intelectuales pertenecientes a la Orden Heremítica de San Agustín que componen obras tales que demuestran no sólo un amplio conocimiento de la obra del Hiponenese, sino también un interés por dirigirse a la fuente original.

La introducción de Aristóteles en el siglo XIII viene a mutar profundamente la estructura de pensamiento. Si hasta entonces la fuente de inspiración de la cultura era eminentemente platonizante, que reflexionaba y utilizaba habitualmente la alegoría y la imagen, ahora es aristotélica y se torna hegemónica la lógica y la dialéctica como herramientas del pensamiento y del discurso.

Si en el siglo XII tuvo lugar una especie de “renacimiento” agustiniano, ya en el siglo XIII, se pueden observar nuevos desarrollos. Los teólogos y los filósofos estaban familiarizados con una serie de tratados estándar de Agustín que circulaban en la época: *Confessiones*, *De genesi ad litteram libri duodecim*, *De civitate Dei*, *De libero arbitrio*, *De doctrina christiana* y una serie de *sententiae* que circulaban bajo su nombre. En líneas generales, las citas de Agustín eran hechas con cierta vaguedad. Ciertamente que hubo

¹³⁵ Cfr. Stone, M. W. F., “Augustine and the Medieval Philosophy”, en: Stump, E., and Kretzmann, N, *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2001, p. 260.

¹³⁶ Las distintas obras agustinianas que cita Alfonsus en su comentario son: *Retractiones*, *De genesi ad litteram*, *Tractatus in evangelium Iohannis*, *Epistolae*, *Sermones*, *De doctrina christiana*, *De diversis quaestionibus*, *De libero arbitrio* y los *Contra academicos*. Cfr. Saak, E.L., “Augustine in the Middle...”, pp., 384 y ss.

¹³⁷ Cfr. Saak, E.L., “Augustine in the Western...”, p. 470.

excepciones tales como Tomás de Aquino, Buenaventura, Grosseteste y Alberto Magno quienes citaban con mayor precisión las obras del Hiponense.

Así, para Buenaventura, Agustín constituía la autoridad patristica más importante, a tal punto que lo llama “*Augustinus praecipuus doctor Latinus*”¹³⁸ y en otra parte “*Praecipuo expositori totius Scripturae*”.¹³⁹ Retoma la idea del *fidens quaerens intellectum* y el *credo ut intelligam* agustinianos y la hace propia: comprender para creer y creer para comprender: “*Verbum divinum, postquam perfecta fide creditur, ita miro modo delectat, cum intelligitur, ut fiat in gaudium et laetitiam cordis intelligentis.*”¹⁴⁰ Buenaventura se apropió de varias tesis de Agustín, e incluso demuestra un profundo conocimiento de sus obras. La teoría de la iluminación divina, por ejemplo, es retomada no sin modificaciones y reelaboraciones. Sin embargo, en aquello que hace a la teoría de la Trinidad, se aleja de Agustín. Allí la influencia de la patristica griega se hace sentir con mucha más fuerza que la del Hiponense. El agustinismo que recibió, según Bougerol,¹⁴¹ no es el más puro agustinismo: Alejandro de Hales, John la Rochelle, Eudes Rigaud. San Anselmo, Hugo y Ricardo de San Victor, Gilberto de Porrée construyeron un platonismo más abstracto y técnico, pero aún así permeable a los que el siglo XIII iba a ofrecerle.¹⁴²

En la totalidad de la obra de Buenaventura, podemos encontrar a Agustín citado 3050 veces de las cuales: el *De Trinitate*, 559 veces; el *Tractatum in Iohannis evangelium*, 318; el *De civitate Dei*, 299; el *De Genesi ad litteram*, 231; los *Sermones*, 182; las *Enarrationes in Psalmos*, 179; las *Epistolae*, 156; el *Enchiridion*, 126; el *De libero arbitrio*, 107; el *De diversis quaestionibus* 83, 99; las *Confessiones*, 98; el *De doctrina christiana*, 84; y, finalmente, las *Retractationes*, 48 veces.¹⁴³

Grosseteste, por su parte, muestra un deseo creciente de volver a los textos completos de los padres, los *originalia patrum* y de confiar menos en los extractos de éstas que se hallaban en las glosas bíblicas o colecciones de *excerpta, florilegia* o *sententiae*.

¹³⁸ Buenaventura, *In III Sent.*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1.

¹³⁹ Buenaventura, *Sermo unus est magister*, 19, V, 572.

¹⁴⁰ *Sermo dominicae in octava Paschae*, 11:

¹⁴¹ Bougerol, J.-G., “*Auctoritates in Scholastic Theology to Bonaventure*”, en *The Reception of the Church Fathers...*, p. 306.

¹⁴² Bougerol, J.-G., “*Auctoritates in Scholastic ...*”, p. 309.

¹⁴³ Estos datos fueron sacados de Bougerol, J.-G., “*Auctoritates in Scholastic...*”, p. 309.

Grosseteste desea revisar los libros originales de los Padres.¹⁴⁴ La utilización de los textos completos permitió obtener un amás amplia comprensión de los textos patrísticos de la que los *compendia* podían permitir. Pero en esa época no era fácil poder leer los originales “*The manuscripts containing them had no modern indexes; the handwriting was often abbreviated and hard to decipher; and they could be cluttered with marginal and interlinear comments*”.¹⁴⁵ Grosseteste atribuyó erróneamente 17 obras a Agustín.¹⁴⁶

El pensamiento de Tomás de Aquino es mayormente aristotélico, pero ello no quita que en sus textos haya una importante presencia de autores patrísticos, sobre todo de Anselmo y Agustín. Hay, además, procesos demostrativos que los suponen, en particular, la cuarta vía de demostración de la existencia de Dios en tanto bien absoluto.¹⁴⁷ Es tal vez en los aspectos antropológico y político en el que Tomás se distancia más de Agustín.

En Tomás de Aquino asistimos a un intento de salvar el espacio que había entre las enseñanzas de los Padres y la rigurosidad científica de la escolástica.¹⁴⁸ El Aquinate asume una posición crítica moderada respecto de los Padres: para beneficiarse de el significado completo de la Escrituras, las autoridades patrísticas constituyen un elemento necesario. Sin embargo, ello no implica que todos sus comentarios deban tenerse en cuenta, sino que hay algunos que carecen de valor, y otros que directamente están errados.¹⁴⁹ Agustín es, por lejos, el autor más citado, en toda su obra: lo cita 8731 veces, lo sigue Gregorio Magno con 1937 menciones, Jerónimo con 1918, Dionisio con 1639 y Ambrosio con 922, entre

¹⁴⁴ Cfr. Lewis, N. “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, en *The Reception of the Church Fathers...*, p. 201.

¹⁴⁵ Cfr. Lewis, N. “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, en *The Reception of the Church Fathers...*, p. 208.

¹⁴⁶ Las obras falsamente atribuidas a Agustín por parte de Grosseteste son las siguientes: *De conflictu virtutum et viciarum* de Ambrose Autpert (PL 40 1091-1106); el *De definitionibus rectae fidei* de Gennadius de Marseilles (PL 42, 1215-1222); *De differentia animae et spiritus* de Alcher de Clairvaux (PL 40, 779-832); el *De fide ad Petrum* de Fulgentius de Ruse (PL 40 753-780); El *De igne purgatorio* de Caesarius de Arles (PL 39, 1946); el anónimo *De mirabilibus divinae scripturae* (PL 35, 2149-2200); el *Hipomnesticon* atribuido con dudas a Próspero de Aquitania; el *Liber contra quinque haereses* de Quodvultdeus (PL 42, 1101-1116); los *Principia dialecticae* de autor anónimo (PL 32, 1409-1420); las *Quaestiones ex veteri testamento* de Ambrosiaster (PL 35, 2207-2386); y una lista de tratados que aparecen en las *Tabulae* bajo el nombre de Agustín, pero que aún hoy no se han logrado identificar. Todos estos datos fueron tomados de Lewis, N., “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, en: Backus, I., (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2v., Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1997, p., 222-223.

¹⁴⁷ Giannarelli, E., “Quale e quanto ...”, p. 9.

¹⁴⁸ Thomas de Aquino, *Summae Theologiae* I, q. 1.a 8.

¹⁴⁹ Thomas de Aquino, *Quaestiones quodlibetales*, XII, q. 17, pr.: “*Quia in suis dictis sunt aliqua falsa, nam in suis expositionibus quandoque dissonant. Non potest autem esse verum quod dissimile vel dissonum est: quia utraque pars contradictionis non potest esse vera*”.

otros.¹⁵⁰ Agustín es el padre más citado en la *Summa Theologica*, cuatro veces más que Gregorio y cinco veces más que Dioniso. Tomás leyó, meditó y memorizó las obras del Hiponense. Cita no sólo las obras más conocidas de Agustín, sino también sus sermones, sus epístolas, y algunos tratados que habían quedado prácticamente olvidados. Y lo hace con gran precisión. En alguna ocasión, puede confundir el título de una obra, pero ello porque está citando de memoria. Dentro de la obra del Aquinate, Agustín goza de una especial autoridad en ciertas cuestiones junto con Jerónimo, Crisóstomo y Orígenes: es el maestro indiscutible en lo que riguarda a la interpretación del Nuevo Testamento; es el guía en las cuestiones éticas más complejas; y, finalmente, es una fuente importante de información sobre la antigüedad y los filósofos no cristianos.

La orden de los Heremitas de San Agustín jugó un rol importante no sólo en el aspecto intelectual del poeta, sino también a nivel personal. Esta orden se conformó como una rama tardía en el siglo XIV de la *Ordo sancti Augustini*. Sus orígenes se remontan a 1256, a partir de la unión de un cierto número de pequeñas comunidades locales hecha por el papa Alejandro IV. Los *studia* italianos se encontraban en las ciudades de Roma, Bolonia, Nápoles y Padova. El *studium* parisino era aquel donde se formaban los *magistri theologiae*. Estos doctores de París constituían de algún modo la élite intelectual de la Orden. Pocos de aquellos que pertenecían a la Orden de los Agustinos llegaba a la cima de los estudios del sistema educativo de los Agustinos.¹⁵¹ Tres eran las universidades a las que podían asistir: París, Oxford y Cambridge. Tal vez el nombre que resuena más fuerte entre los Heremitas es el de Egidio Romano, que llegó a ser arzobispo de Bourges. Egidio fue el “doctor” por excelencia.

La Orden de los Agustinos es de gran importancia a la hora de reconstruir la cultura del agustinismo en Petrarca, pues en efecto, el poeta mantenía una relación personal y epistolar con miembros de esta. Los nombres más notables dentro de la Orden con los que se relacionaba epistolariamente Petrarca son : Dioniso del Borgo San Sepolcro, Luigi Marsili, Bartolomeo d’Urbino y Buenaventura di Padova.

¹⁵⁰ Estos datos son tomados teniendo presente el cuadro de menciones de autores patristicos en la obra de Santo Tomás de Aquino en: Elders, L. J., “Thomas Aquinas and the Fathers of the Church”, en: *The Reception of the Church...*, p. 347.

¹⁵¹ Sobre los *studia* de la Orden Agustiniana véase: Mariani, U., *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma, Storia e Letteratura, 1959.

Tanto Dioniso del Borgo San Sepolcro como Luigi Marsili mostraron ser personajes no sólo interesados por cuestiones teológicas, sino que en consonancia con Petrarca, también mostraban un gran interés por autores clásicos y por el cultivo de las letras.¹⁵² Y ambos agustinos se relacionan con el ejemplar de *Confessiones* que perteneció a Petrarca, el primero porque se lo regaló; y el segundo, porque siendo un joven en quien el poeta vio un gran potencial, fue destinatario en la vejez de Petrarca del mismo ejemplar. Y ello tal vez porque el poeta ya anciano se veía reflejado en el joven Luigi Marsili y quería repetir el mismo gesto que tuvo para sí en el pasado Dioniso.

Bartolomeo d'Urbino, otro doctor de Paris, pero que nunca llegó a trabajar en el ámbito universitario ni al grado de *magistri*, era un gran conocedor de las obras del Hiponense. A él se le atribuye el haber descubierto el tratado de *De Musica*. Sin embargo, tal vez su obra más importante fue la composición del *Milleloquium Sancti Augustini*,¹⁵³ una obra cuya finalidad era la de hacer que la producción de Agustín resultara fácilmente accesible. Para ello ordenó, bajo la forma de un repertorio alfabético, las partes más importantes y esenciales de su obra con el fin de hacerlo atractivo y accesible para las nuevas generaciones de lectores.¹⁵⁴ El *Milleloquium* es uno de los puntos más altos de la escolástica agustiniana. Urbino lo finaliza hacia 1345, y consistía en aproximadamente 15.000 pasajes de los trabajos de Agustín organizados en 1081 entradas. Bartolomeo buscó la precisión en su obra, buscando citar sólo pasajes que hubiera leído por sí mismo, y a la vez intentando citar lo más precisamente posible. En efecto, las *Retractationes* de Agustín le permitían verificar la veracidad de los pasajes. Cuando no podía dar una fuente certera, lo declaraba en la misma obra, daba variantes o incluso expresaba sus dudas respecto de la autenticidad de ciertos pasajes.¹⁵⁵ El *Milleloquium* de Bartolomeo de Urbino da cuenta del interés por restaurar las fuentes y una actitud teórico crítica hacia las mismas.

¹⁵² Para más detalles al respecto, Cfr. Van Moé, E.A., “Les Ermites de Saint-Augustin, amis de Pétrarque”, in: *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 45, (1928), pp. 258-280.

¹⁵³ El mismo Bartolomeo Carusi da Urbino pidió a Petrarca que compusiera algunos versos latinos para su obra. Van Moé cita los dísticos en su artículo a partir de la descripción del ms. 647 del catálogo de mss. De la Bibliothèque Mazarine, un ejemplar del *Milleloquium*. Estos son los versos que el poeta compuso para él:

Jam bibe: jam sancti Augustini fonte beato

Presulis Aurelii saliente e gurgite sacro.

Sic Augustinum lector cognosce vocatum

Hunc dum sacra fides suscepit fonte renatum.

Cfr. Van Moé, E. A., “Les Ermites...”, p. 270, n.1.

¹⁵⁴ Cfr. Van Moé, E. A., “Les Ermites...”, p. 269.

¹⁵⁵ Saak, E. L., “Augustine in the Later Middle Ages”, en: *The Reception...*, p. 382.

A estas órdenes que vivían bajo la *Regula* de agustiniana, también se les debe el fenómeno de la *Religio Augustini*, la imitación de la vida de de San Agustín. En 1343, Jordan de Quedlinburg compuso el *Collectanea Sancti Augustini*, una obra que contenía una serie de sermones y un tratado sobre la vida del Hiponense y de su madre Mónica.¹⁵⁶ El Renacimiento del siglo XIV, entonces, no sólo fue en cuestiones teológicas, sino que asistimos a un interés de tipo histórico- existencial con un especial énfasis en la vida de Agustín.

Por su parte, Ockham no puede llamarse estrictamente un agustiniano porque sus innovaciones más significativas fueron en el campo de la lógica y de la epistemología, en los que sería más lícito llamarlo aristotélico. Pero, si en algún aspecto de su pensamiento se lo puede llamar agustiniano, es en el de la ética y especialmente en su doctrina de la *fruitio*.¹⁵⁷

Hasta aquí me he referido al siglo XIV en el ámbito de la universidad, pero, pasando al Humanismo, podemos mencionar a un autor, que si bien es anterior, no por ello deja de tener relevancia en el período humanístico. Me refiero, por supuesto, a Dante quien en el *Convivio* reconoce como fundamento de su propia producción a dos obras de autores antiguos, las *Consolatione Philosophiae* de Boecio y las *Confessiones* de San Agustín. Estos lo cautivaron por la sinceridad de su testimonio humano. Su valor es justamente el de funcionar como enseñanza ejemplar para quien los lee, tanto en la vida y como en la doctrina.¹⁵⁸

Aun si Petrarca –y con él los humanistas- en general exageraron en cuanto al descuido del Medioevo de los autores clásicos, no es menos cierto que se encargaron de buscar, recuperar y transmitir las obras de los autores clásicos y patrísticos que gozaron de menor fortuna o atención en los siglos medievales. Baste recordar la enorme contribución de Petrarca a la restauración de los textos de Tito Livio. El propio Petrarca cuenta cómo

¹⁵⁶ Cfr. Saak, E.L., “Augustine in the...”, p. 375.

¹⁵⁷ Cfr. Stone, M.W.F., “Augustine and the Medieval Philosophy”, p. 260.

¹⁵⁸ Dante, *Convivio*, I, II, 13, ed. Inglese, G., Milano, Bur, 2004, p. 48: “L’una è quando sanza ragionare di sé grande infamia o pericolo no si può cessare; e allora si concede, per la ragione che de li due sentieri predere no men reo è quasi prendere un buono. E questa necessitate mosse Boezio di se medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto, poi che altro escusatore non si levava. L’altra è quando, per ragionare di sé, grandissima utilidade ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agustino ne le sue Confessioni a parlare di sé, ché per lo processo de la sua vita, lo quale fu di [non] buono in buono, e di buono in migliore, e di migliore in ottimo, ne diede essempla e dottrina, la quale per sì vero testimonio ricevere non si potea”.

buscaba en las antiguas bibliotecas de los monasterios, casi abandonadas en su gran mayoría, obras de autores de la antigüedad latina y de los Padres. Ahora bien, ¿qué Agustín leyó Petrarca? Afortunadamente, aún hoy sobrevive en las bibliotecas modernas buena parte de la colección de volúmenes que llenaban su biblioteca. Sin embargo, aquel que resultó tal vez más significativo o que causó mayor impresión en el poeta fue sin dudas las *Confessiones*, y es justamente ese códice de pequeño tamaño el que hoy está perdido. Tal como mencionamos con anterioridad, fue un regalo que le hizo en 1333 su amigo de la Orden de los Heremitas de San Agustín, Dioniso dal Borgo San Sepolcro. El contenido del texto le pareció tan precioso, que lo llevaba consigo a todas partes. Fue, justamente, el famoso ejemplar que llevó consigo en la ascensión al monte Ventoux relatada en la *Epystole Familiare*, IV, 1. En el catálogo conocido como *Libri miei peculiari*, dentro de la tercera serie, también figura el ejemplar de las *Confessiones*.¹⁵⁹ El poeta quedó tan impresionado por la obra de Agustín, que ordenó una copia para su hermano Gherardo y otra para Donato degli Albanzani. Hacia el final de su vida, tal vez porque la letra del volumen era demasiado diminuta para sus ojos ancianos o porque la tinta se había desvanecido demasiado, Petrarca regala el ejemplar a otro monje agustiniano, para devolver el libro al lugar de donde había venido, a la biblioteca de los Agustinos.

Petrarca, como ya he mencionado, era heredero de una tradición de literatos que se habían dedicado también al ejercicio del derecho. Petrarca rompe esta tradición cuando abandona los estudios en Bolonia y se aboca de lleno a la carrera literaria. Con esta renuncia, de algún modo también renuncia a la cultura de la erudición enciclopédica que nace de los *florilegia*, compendios y léxicos que eran habituales en el ámbito universitario.¹⁶⁰ Baste recordar la obra del heremita Bartolomeo Carusi da Urbino, su *Milleloquium Sancti Augustini*, del cual dice en la *Familiare* VIII, 6 que es “*rem maioris opere quam glorie*”.¹⁶¹ En la *Seniles*, V, 2, dirigida a Boccaccio en 1364, Petrarca arremete contra los teólogos que dicen de Ambrosio, Agustín y Jerónimo que *multiloquos magis*

¹⁵⁹ Véase apéndice *Libri miei peculiari*.

¹⁶⁰ *Fam*, VIII, 6, 2: “*talium compendiorum avidissimo*”.

¹⁶¹ Sobre la polémica de Petrarca contra los *florilegia*, véase: Fubini, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Firenze, Bulzoni Editore, 1990, pp. 148, n. 14.

quam multiscios.¹⁶² De algún modo, ese *multiloquos* hace eco de los compendios de *sententiae* y *florilegia* que circulaban en el ámbito académico.

Ahora, si bien Petrarca condena la lectura de los *florilegia*, si intenta desparramar una imagen de sí mismo como un intelectual que no se contenta jamás con los *floluscula*, y brega por un retorno *ad fontes*, es decir, a la lectura de la totalidad de la obra de un autor, no es menos cierto que consultaba estas obras, y las consideraba instrumentos de trabajo que, por otra parte, no podían sustituir los *originalia*. Petrarca se coloca contra el doctrinarismo de la patología escolástica, reclamando una lectura propia y personal de las obras de los Padres.

En la época de Petrarca circulaba también una gran cantidad de obras espúreas falsamente atribuidas a Agustín: el *Tractatus adversus quinque haereses* de Quodvultdeus, *De spiritu et anima*, *De cognitione verae vitae* de Onorio de Autun, *De incarnatione Verbi Dei*, el *De essentia divinitatis*, el *De ecclesiasticis dogmatibus* del ps. Gennadio di Marsiglia, etc. Y una serie de *Sermones* atribuidos también a Agustín.¹⁶³

Nace en la época de Petrarca una serie de mitos en torno a la figura de los Padres,¹⁶⁴ construida a partir de la *Legenda aurea* de Iacopo da Varagine, que reescribe en forma ficticia y en clave agiográfica la biografía agustiniana y da una interpretación de algún modo fantástica del nombre de Agustín “*sicut mensis augustus valde feruet aestu caloris, sic et ipse ualde incaluit igne diuini amoris. Vunde ipse in libro Confessionum de se dicit: ‘Sagittaueras tu cor meum caritate tua’*”.¹⁶⁵

¹⁶² Sen., V, 2, 32: “*Quid de alio nunc hominum monstro loquar, qui religiosi habitu, moribus atque animo profani, Ambrosium, Augustinum, Ieronimum multiloquos magis quam multiscios appellant?*”. Trad: “Y qué decir de esta raza monstruosa de hombres que visten el hábito religioso, pero de modos y espíritu profanos, que dicen que Ambrosio, Agustín y Jerónimo dijeron muchas cosas, más sin saber mucho”.

¹⁶³ Buena parte de estas obras forman parte del ms. Vat. Lat., 458.

¹⁶⁴ Cfr. Giannarella, E., “Quale e quanto...”, p. 16.

¹⁶⁵ Jacobo de Varagine, *Legenda aurea*, CXXIV, 119, ed. Th. Graesse, Vratislaviae, 1890, p. 549. Citado por Courcelle, P., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition Littéraire*, Paris, Études Augustiniennes, 1963, p. 322, n. 5.

4- menciones textuales de Agustín en las obras de Petrarca

4.1- Testimonios petrarquescos de las primeras lecturas agustinianas.

Problemáticas entre datos históricos testimonios autobiográficos.

Ya Francisco Rico en su comentario al *Secretum*,¹⁶⁶ hizo notar la diferencia que hay que establecer entre vida y obra de Petrarca y cuán entrelazadas y a menudo confundidas se encuentran en su obra. La fuente primaria para escribir su biografía ha sido siempre su obra. Sobre todo la producción posterior a su “giro intelectual” toma un carácter fuertemente autobiográfico y auto referencial. Pero Rico nos coloca frente a una pregunta clave: si la fuente primaria para su biografía es su propia obra, “¿qué llegaremos a conocer con una discreta firmeza? ¿La vida o bien la obra de Petrarca?”.¹⁶⁷ El retrato que creó de sí mismo no necesariamente reproduce los hechos históricos, sino más bien crea una verdad, un sentido.

Es tal vez mayor el silencio que rodea la historia de vida de Petrarca que todo aquello que dijo. Propóngase como ejemplo sus primeros años de vida, sobre los que poca noticia nos ofrece la obra petrarquesca, sus conflictos con los Colonna y los pocos datos que nos brinda sobre sus viajes al norte mientras prestaba servicios al Cardenal Giacomo Colonna. No es este el lugar para hacer una exhaustiva lista de todos aquellos episodios sobre los que recaen velos de silencio, sino que me interesa mayormente poder reconstruir las primeras lecturas de Petrarca de las obras agustinianas. Tal narrarse, en palabras de Rico “es también construirse (...), desarrollar en el lenguaje posibilidades no cristalizadas de

¹⁶⁶ Rico, F., *Vida u obra de Petrarca I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974. En adelante citado como: “*Vida u obra...*”.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. XIII.

otra manera, vivir en la literatura las «*experiences*» de una peculiar realidad. Como me atrae la dialéctica de memoria, consciencia e imaginación al hablar de sí, en el impulso no de mirarse al espejo, sino de azogar el espejo para mirarse”.¹⁶⁸

El plan de construir una autobiografía lo llevó a repetir en diversas ocasiones cómo el encuentro con los textos cristianos, sobre todo con los patrísticos -y con especial énfasis los de Agustín- produjo en su vida y en su obra una profunda mutación. Afortunadamente, esta misma “obsesión” de Petrarca de construir una autobiografía, una imagen de sí para legarla a la posteridad, también se refleja en su intimidad con los libros, en los que anotó cuidadosamente y dejó testimonio en un gran número de los códices perteneciente a su biblioteca la fecha, el lugar, y a veces el monto de la compra en sus folios.¹⁶⁹

En este sentido, entonces, haré dos distinciones: en primer lugar, aquello que Petrarca narra de su propio encuentro con Agustín y, en segundo lugar, reconstruiré con los datos materiales que ofrecen los manuscritos, aquello que se podría denominar “el encuentro histórico” entre ambos autores.

El encuentro con las *Confessiones* de Agustín parece haber sido el momento clave en su vida en el que abandonó el amor exclusivo que tempranamente le causara la literatura de los autores clásicos. El cambio que producen en su vida es un *topos* que puede encontrarse en varios pasajes de su obra. Cito, por ejemplo, la *Epystole Familiares*, II, 9 y XXII, 10; *Epystole seniles*, I, 5 y XVI, I; *De vita solitaria*, II, 12; *De sui ipsius et multorum ignorantia*, 4; *Epystola Posteritate*, etc. En estos pasajes, el poeta hace clara referencia a la tópica de la impresión que causó en Agustín el encuentro con el *Hortensius* Ciceroniano, encuentro que finalmente lo llevó a su plena conversión cuando rondaba la edad de treinta años.¹⁷⁰ Al tratar sobre el encuentro de Petrarca con las obras Agustinianas, resulta inevitable comenzar por el texto que es considerado uno de los documentos fundacionales del Humanismo. Se trata sin más de la *Epystole Familiares*, IV, 1, en la que el poeta narra su ascensión al monte Ventoso. En ella, relata cómo, en el año 1336, llevado por el deseo de contemplar las alturas desde la cima del monte Ventoso, emprendió el ascenso

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. XVI.

¹⁶⁹ Un testimonio ilustrativo es la larga lista de fechas que anotó en uno de los folios de guardia del manuscrito Par. Lat. 2923, cuyo significado aún hoy resulta enigmático en el Par. Lat. 2923 ff. 178v y 179r.

¹⁷⁰ *Confess.*, III, 4, 5-6.

acompañado por su hermano Gherardo, llevando consigo el pequeño ejemplar de las *Confessiones* de Agustín.

Tal como expuse anteriormente, el gusto por la ascensión, desconocido a sus contemporáneos, lo obtuvo, antes que caminando, de la lectura de los autores clásicos, sobre todo de los textos históricos y de geografía que leía ya desde temprana edad.¹⁷¹ Autores como Pomponio Mela y Tito Livio¹⁷² persuadieron a Petrarca para imaginarse la ascensión al monte. Ahora bien, si estos autores lo persuadieron de la ascensión, fue de Agustín de quien tomó la idea de transformarla en una conversión. *Confessiones* fue siempre el modelo sobre el cual construir su propia autobiografía ideal.¹⁷³ Se verá luego, cómo esta misma epístola se construye sobre ciertos paralelismos con episodios del propio texto agustiniano.

Sobre la fecha de composición de esta epístola, tenemos un indicio que surge del propio texto: “*Dicebam enim ad me ipsum: ‘Hodie decimus annus completar, ex quo, puerilibus studiis dimissis, Bononia excessisti’*”.¹⁷⁴ Petrarca abandonó Bolonia a los 22 años de edad, es decir, en 1326.¹⁷⁵ Por lo tanto, el poeta fecha su epístola en 1336. La dramática reacción que produjo el encuentro del poeta con el pasaje de las *Confessiones* hizo que, de acuerdo al testimonio de la misma epístola, al llegar a su habitación luego del ascenso, se avocara a su redacción ese mismo día a la noche, en un esfuerzo creativo que da como fruto la composición de la epístola en tan solo algunas horas.

Sin embargo, aún concediendo que las citas y las alusiones fueran insertadas con posterioridad a la redacción de la epístola, es difícil aceptar para el lector que el texto haya sido el fruto de la experiencia de un único día. En efecto, la epístola es un documento psicológico que tiene una gran afinidad con el *Secretum* tanto en el tiempo de su

¹⁷¹ Cf. Billanovich, G. “X. Petrarca e il Ventoso”, en: *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padova, Antenore, 1946, p. 169. En adelante citado como “X. Petrarca...”.

¹⁷² Petrarca poseía un códice que era copia directa del Vat. Lat., 4929, conteniente un grupo de geógrafos latinos entre los cuales estaba Pomponio Mela. Billanovich argumenta que muy probablemente Petrarca haya considerado el Ventoux como “su” monte, pues seguramente haya querido emular al rey Felipe V de Macedonia, cuyo monte era el Emo. Testimonios sobre este monte también los pudo encontrar en otros autores como Tito Livio, y geógrafos como Plinio, Solino, Marziano Capella, Virgilio y Horacio. Cf. Billanovich, G., “X. Petrarca...”, p. 170 y ss.

¹⁷³ Cf. Billanovich, G., “X. Petrarca...”, p. 173.

¹⁷⁴ *Fam.*, IV, 1, 19: “Me decía entonces a mí mismo: Hoy se cumple el décimo año, desde que, tras abandonar los estudios juveniles, abandoné Bolonia”.

¹⁷⁵ Según el testimonio de la epístola *Posteritate* (*Sen.*, XVIII, 1, 18): “*Itaque, secundum et vigesimum annum agens domum redii*”.

composición como en su temática. Es por ello que Billanovich duda de esa fecha de composición, y considera que fue escrita alrededor de los cincuenta años del poeta, basándose en las fuentes que cita el poeta y en la fecha en que tuvo acceso a dichas fuentes.¹⁷⁶ Con todo, considero que el juicio de Luciani debe también tomarse en consideración, pues que si bien la argumentación que ofrece Billanovich resulta factible, no es menos cierto que Petrarca tenía la costumbre de volver sobre sus escritos una y otra vez para retocarlos, reescribirlos, etc. Por lo tanto, bien pudo haber escrito la epístola en 1336 y posteriormente haberla retocado con las nuevas fuentes que tenía a su disposición.¹⁷⁷

Sea de ello lo que fuere, no es nuestro propósito discutir ampliamente sobre la fecha de composición de la epístola, sino más bien, analizar su significado dentro de la construcción del poeta de su autobiografía y el significado que tuvo para él el encuentro con el texto agustiniano.

Si en los primeros once párrafos de la carta, Petrarca narra los detalles de su expedición y ascenso, a partir del párrafo 12 se establece una especie de cambio tonal: de las cosas corporales se pasa a las incorpóreas, siguiendo, de algún modo, los momentos de la *distentio* e *intentio* agustinianas. El protagonista se detiene y comienza una etapa de contemplación en la que se establece una comparación constante entre las dificultades de la ascensión al monte y las dificultades de la ascensión moral en el camino hacia la felicidad que se ponen en relieve.

En los primeros párrafos de esta segunda parte, es indiscutible la influencia agustiniana. Así, en los párrafos 12 y 13 trata sobre la ascensión a la beatitud, a la que se accede por un camino estrecho y alto por medio de grados, procediendo de virtud en virtud como por escalones. En el vértice, describe Petrarca, está el fin de todo peregrinaje. Todos quieren llegar, pero querer es poco, hace falta querer con ardor.¹⁷⁸ Luciani¹⁷⁹ encuentra un

¹⁷⁶ Cfr. Billanovich, "X. Petrarca...", p. 182 y ss.

¹⁷⁷ Cfr. Luciani, E., *Les Confessions de Saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris, Études Agustinienes, 1982, p. 66, n. 5.

¹⁷⁸ *Fam.*, IV, 1, 12-13: "*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 interminent et de virtute in virtute 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'.*" ("Tras varios desengaños como éste me detuve en un valle. Allí, volando en el pensamiento de lo corporal a lo incorpóreo, me apostrofaba a mí mismo en estos términos u otros

paralelismo entre este pasaje y el *De vita beata*, I, 3, en el que muchos montes se interponen en el ascenso y dificultan el ingreso a la vida beata a los hombres.¹⁸⁰

Los siguientes párrafos son deudores, sin duda, de Agustín. El poeta, no sólo quiere la vida beata, sino que la desea vehementemente. Pero se pregunta “*quid ergo te reitnet?*”.¹⁸¹ Estas mismas palabras aparecen literalmente en el *Secretum* en más de una oportunidad, lo cual apoyaría la tesis de que su composición seguramente estaba terminando al mismo tiempo en que escribía esta epístola. Los placeres mundanos han allanado el camino haciéndolo parecer, a simple, vista más sencillo. Sin embargo, no es más que un engaño pues no ha hecho más que diferir los esfuerzos necesarios “*sub pondere mali*” para alcanzar la cima. Este peso de los males es tomado en el sentido del *pondus* agustiniano de *Confesiones*, VII, 17, 23.¹⁸²

Nuevamente, el ascenso cobra sentido moral, pues el poeta desea que su espíritu pueda finalizar el camino con las mismas fuerzas que sus piernas acometieron el ascenso llegando a la meta final. Por aferrarse a los placeres mundanos, no se encaminó definitivamente por el camino que conduce a la *beata vita*.¹⁸³ El movimiento del espíritu,

semejantes: ‘Debes saber que lo que hoy te ha sucedido tantas veces en la ascensión de este monte os ocurre a ti y a otros muchos en el camino a la vida bienaventurada’. Pero con razón los hombres no lo advierten tan fácilmente, porque los movimientos del cuerpo son manifiestos y los del espíritu, en cambio, invisibles y ocultos. La vida que llamamos bienaventurada está situada en un lugar elevado; la senda que a ella conduce es angosta, según dicen. En el camino se alzan también muchos altozanos y se precisa una excelente marcha para escalar de virtud a virtud; en la cima está el último fin y el término de la vida, que constituye la meta de nuestro viaje terreno. Todos quieren llegar allí, pero, como dice Ovidio: ‘querer es suficiente; para alcanzar algo, es menester desearlo apasionadamente’.”) Trad.: JMT.

¹⁷⁹ Luciani, E., op. cit., p. 67, n. 9.

¹⁸⁰ Agustín, *De beata vita*, I, 3; “*His autem omnibus, qui quocumque modo ad beatae vitae regionem feruntur, unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, quo etiam magnas ingredientibus gignit angustias, vehementissime formidandus, cautissimeque vitandus est.*” (“Todos aquellos que de algún modo son conducidos a la región de la felicidad deben evitar con extremo cuidado un altísimo monte que se yergue ante el puerto, que produce un muy angosto espacio a los que ingresan”.)

¹⁸¹ *Fam.*, I, IV, 14: “*Tu certe – nisi, ut in multis, in hoc quoque te fallis – non solum ser etiam cupis. Quid ergo te reitnet? 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 peccatorem tuorum segnem procumbere; et si – quod ominari horreo – ibi te tenebre et umbra mortis invenerint, eternam noctem in perpetuis cruciatibus agere*” (Trad.: “Tú, en realidad, además de quererlo, lo deseas con vehemencia –si no estás equivocado también en esto-. Pero, entonces, ¿qué te retrasa? Los bajos placeres terrenos, indudablemente, ya que con ellos el camino es más llano y parece, a primera vista, más fácil. Sin embargo, después de tus muchos extravíos, o bien tendrás que ascender a la cima de la vida bienaventurada, sometido al mismo esfuerzo que tú, sin razón, has diferido, o bien la pereza te obligará a recostarte en el valle de tus pecados; y si allí te hallan –terrible es el augurio- ‘las tinieblas y las sombras de la muerte’”) Trad. JMT, p., 261.

¹⁸² Cf. Luciani, E., op. cit., p. 70.

¹⁸³ El paralelo con *Confesiones* VI, XI, 19 es desarrollado por Luciani. “*Quid cunctamur igitur relicta spe saeculi conferre nos totos ad quaerendum deum et vitam beatam? Sed expecta: iucunda sunt etiam ista,*

ágil e inmortal, reflexiona el poeta, seguramente sea más fácil de realizar que aquello que necesita del tiempo y debe llevarse a cabo con el auxilio del cuerpo. En el diálogo que establece con el hombre interior, hay un desdoblamiento entre el hombre que ama la vida bienaventurada con la otra parte de éste mismo hombre, que se complace con los placeres terrenos y las dulzuras de este mundo.

Tras meditar estas cosas, el poeta reflexiona sobre el paso del tiempo: diez años han transcurrido desde que abandonó los estudios en Bolonia. Tal vez, dice, narre alguna vez los cambios que ha sufrido en ese lapso de tiempo al modo que Agustín lo hizo en *Confesiones*. Sin embargo, aún no ha tenido una completa conversión, aún siente amor por Laura y por lo terrenal, pero con un amor más leve. A pesar de los cambios que ha introducido en su vida, aún no ha arribado a puerto.

Absorto en estas meditaciones, el día está llegando a su fin y debe emprender el regreso. Sin embargo, puesto que su espíritu estaba absorto en contemplaciones espirituales, decide tomar el pequeño ejemplar de *Confesiones* que había llevado consigo, y en una evocación del episodio del “*tolle lege*”¹⁸⁴ en el jardín de Milán de Agustín, decide tomar el libro y abrirlo al azar, tal como el Hiponense lo hizo con las cartas de Pablo. El poeta abre el libro en el décimo capítulo y lee:

“Abro, al azar, dispuesto a leer lo primero que encontrara, porque ¿qué podía encontrar que no fuera pío y devoto? Por casualidad apreció el décimo libro de dicha obra. A Dios pongo por testigo, y también a mi hermano –que se hallaba presente, porque esperaba con interés oír a Agustín hablar por mi boca-, de que las primeras líneas que vi decían: ‘Y los hombres van a admirar la altura de las montañas, la enorme agitación del mar, la anchura de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de los astros y se olvidan de sí mismos’. Confieso que me quedé atónito. Mi hermano deseaba que yo siguiera leyendo, pero le pedí que no me importunase, y cerré el

habent non parvam dulcedinem suam..” (“¿Por qué, entonces, titubeamos en abandonar la esperanza del mundo y en consagrarnos por entero a buscar a Dios y a la vida feliz? Pero espera: también las cosas de este mundo son agradables, tienen su encanto que no es poco...” (Trad. Magnavacca, S., en: Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 167))

¹⁸⁴ Agustín, *Confesiones*, VIII, XII, 29.

libro, irritado contra mí mismo, porque la belleza terrena todavía me admiraba, pese a que de los propios filósofos paganos debía haber aprendido tiempo atrás que nada hay digno de admiración, sino el espíritu, a cuya grandeza nada es comparable.”¹⁸⁵

La atmósfera construida en este pasaje de la carta está repleta de similitudes con el episodio del Jardín de Milán, pues junto al narrador hay un segundo personaje, su hermano Gherardo, así como Alipio está presente en la escena del jardín de Milán . Tras leer el pasaje de *Confesiones*, Francisco reentra en sí mismo, del mismo modo en que lo hace Agustín en el libro VIII. Pero la gran diferencia entre Agustín y Petrarca, es que si el primero sale convertido de ese episodio, el segundo no tendrá una conversión completa y cabal.

Este documento, tal vez el más citado sobre el encuentro de Petrarca con la literatura agustiniana, revela el esfuerzo del poeta por construir una biografía ideal, cargada de numerosas referencias directas e indirectas y de paralelismos con Agustín, y por construir un relato en el que el máximo *exemplum* o guía es la propia biografía de Agustín. Así, el poeta sitúa en su biografía el encuentro con el pasaje en torno a los 33 años, es decir, en una fecha que rondaría el año 1337.

En la *Epystole Seniles*, XVIII, 1, texto tradicionalmente conocido como la epístola *Posteritati* y que cierra la colección de las *Seniles*, el poeta describe su itinerario intelectual en estos términos:

“Fui de inteligencia más bien equilibrada que aguda, apta para toda disciplina buena y saludable, pero inclinada particularmente hacia la filosofía moral y a la poesía. A esta la abandoné con el paso del tiempo, prefiriendo la literatura sacra, en la cual finalmente advertí su

¹⁸⁵ *Fam.*, IV, 1: “*Aperio, lecturus quicquid occurreret; quid enim nisi pium et devotum posset occurrere? Forte autem decimus illius operis liber oblatu est. Frater expectans per quod ubi primum defixi oculos, scriptum erat: «Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos». Obstupui, fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuisssem «nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum»*” Trad. JMT, P. 266.

oculta dulzura, y que por un largo tiempo desprecié, pues reservaba el precio de la poesía sólo en su ornamento“.¹⁸⁶

Según sus propias palabras, el poeta abandonó el estudio de la poesía con el paso del tiempo, prefiriendo a ella el estudio de las letras sagradas. Es sabido que no sólo no abandonó la composición de poesía vulgar, sino que incluso hasta el final de su vida siguió reordenando el *Canzoniere* y componiendo los *Trionfi*.¹⁸⁷ Pero no son tanto los sucesos materiales, sino el sentido que con ellos quiere construir el poeta lo que aquí me interesa. Y es su intención no es tanto reconstruir lo que verdaderamente fue, sino cómo hubiera sido su biografía ideal, la imagen de sí y de su *itinerarium studiorum* que quiso legar a la posteridad.¹⁸⁸ Es por ello, tal vez, que deja plasmada esta idea de que no fue sino hasta una edad avanzada que comenzó su interés por las letras sagradas.

En el *Contra Medicum quendam*, Petrarca dice haber amado a los poetas y a los escritores que son aptos para una edad juvenil. Pero, a pesar de haber dejado de leerlos desde hace ya siete años, éstos han quedado tan impresos en su memoria que sería imposible borrarlos, aun queriéndolo.¹⁸⁹ Petrarca se muestra siempre atento al principio medieval según el cual a cada edad le corresponde una actividad literaria específica, aun si continuó ocupándose de su actividad poética hasta la muerte. En la edad madura, (Petrarca escribe el tratado en el año 1351) ya no se dedica más a los poetas, sino a estudios más

¹⁸⁶ *Sen.*, XVIII, 1: “*Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam pronò; quam ipsam processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis non nisi ad ornatum reservatis*”

¹⁸⁷ Sobre las fechas de composición de las obras en vulgar Cfr. Fenzi, E., *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 67 y ss.; Wilkins, E. H., *The making of the Canzoniere and Other Petrarcan Studies*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.; Santagata, M., *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1993.

¹⁸⁸ Cfr. Rico, F., “Petrarca y las letras cristianas”, en: *Silva: Estudios de Humanismo y tradición clásica*, n. 1 (2002), pp. 157-182.

¹⁸⁹ *CM.*, III: “*Poteram, ut aiunt, de calumnia iurare me poetarum libros ante hoc septennium cluisse, ita ut eos inde non legerim, non quod legisse peniteat, sed quia legere iam quasi supervacuum videtur. Legi eos dum tulit etas; et ita michi medullitus sunt infixi, ut ne divelli quidem possint, et si vellim*”. Trad: “*Habría podido jurar, sin cometer una calumnia, que abandoné los libros de poetas ya hace siete años, de tal modo que no los leí mas, no porque no me gustaran, sino porque me parece que ya su lectura es casi superflua. Los leí hasta que tuve la edad pertinente; y de tal modo se fijaron en la profundidad de mi mente que no se podrían separar, aun si lo quisiese*”.

saludables que lo ayudan a “volverse una mejor persona” y, puesto que es consciente de su propia impotencia para poder realizarlo, se apoya en las Escrituras Sacras.¹⁹⁰

En la *Familiares*, II, 9, Petrarca responde a las acusaciones que recibió de parte de Giacomo Colonna, entre las cuales está la de haber quedado profundamente ligado a los autores clásicos y, por lo tanto, su proclamado amor por Agustín y por los autores cristianos eran sólo una ficción: “Me dices que con mis ficciones no desafío sólo el vulgo insulso, sino también al cielo mismo; y por tanto, la buena predisposición que mostré hacia Agustín y a sus libros sería falso y que en realidad no me separé jamás de los poetas y de los filósofos”.¹⁹¹ En su respuesta, Petrarca se separa de estas acusaciones, pues no comprende por qué deba separarse de los filósofos paganos si incluso el mismo Agustín se acercó a ellos. Es más, sin ellos no habría podido, incluso, haber redactado el *De civitate Dei*. El Hiponense no sufrió el reto de haber sido ciceroniano –como, por otra parte, le sucedió a Jerónimo-,¹⁹² en la lectura de los textos platónicos encontró gran parte de la fe y fue empujado al estudio de la sola verdad con la lectura del *Hortensio* ciceroniano.¹⁹³ La defensa de Petrarca consiste en un despliegue de alusiones y préstamos a las obras del Obispo para justificar la licitud de frecuentar autores antiguos y para dar pruebas, a su vez, de su familiaridad con los escritos del Padre.¹⁹⁴ Esta epístola fue compuesta en 1336, lo cual nos colocaría frente a un joven Petrarca, de unos 32 años, que ya es plenamente consciente de la relación problemática entre literatura pagana y la cristiana. Tal como se deja ver aquí, Agustín funciona como una voz de autoridad que justifica su gusto por los antiguos. Sin embargo, como se verá más adelante, este es sólo un aspecto de la presencia del Hiponense en su obra.

En la *Seniles*, XVI, 1, Petrarca cuenta sus peripecias en la búsqueda de obras ciceronianas a su amigo Luca Della Penna. Estando al servicio de los Colonna, en 1333 y

¹⁹⁰ *CM.*, III: “*Respondeo tibi (...): ‘melior fieri studeo, si possim’. Et quia impotentiam meam novi, posco auxilium de celo et in Sacris Literis delector*”. (Trad: “Te respondo: ‘intento devenir mejor, si puedo’. Y puesto que soy consciente de mi impotencia, busco el auxilio del cielo y me deleito en las Sagradas Escrituras”).

¹⁹¹ *Fam.*, II, 9, 8: “*Dicis me, non modo vulgus insulsum, sed celum ipsum fictionibus tentare; itaque Augustinum et eius libros simulata quadam benivolentia complexum, re autem vera a poetis et philosophis non avelli*”.

¹⁹² Hieronimus, *Lettere*, 22. Alude al famoso sueño de Jerónimo en el que se presenta ante Jesucristo para ser juzgado y éste le recrimina sus lecturas de Cicerón, Virgilio y Homero que los distraen de sus lecturas de las Sagradas Escrituras.

¹⁹³ Agustín, *Confessiones*, III, 4, 7; VIII, 7, 17; IX, 11, 28.

¹⁹⁴ Cf., Rico, F., “Petrarca y el *De vera...*”, op. cit., p. 351.

bajo el permiso de su señor, se embarca en un viaje por el norte de Europa, impulsado por “*multa vivendi ardor ac studium*”. El poeta tenía, según la epístola, 25 años. Entre otras obras de autores clásicos, buscaba con ardor por los antiguos monasterios el *De laude philosophiae* de Cicerón, es decir, el *Hortensius* del cual ya había tenido noticias de los libros de Agustín que ya había comenzado a leer:

“Tenía más o menos veinticinco años cuando, viajando entre los helvecios y los belgas, llegué a Liège. Había sido informado de que allí había una abundante cantidad de libros, ahí me quedé con mis amigos (...) Busqué también el libro [de Cicerón] *De laude philosophiae*, porque el mismo título del libro me entusiasmaba, y porque aparecía en los libros de Agustín que entonces había comenzado a leer...”.¹⁹⁵

De acuerdo con lo que narra Petrarca en esta epístola, fue sólo cuando se unió a los Colonna en 1330 que comenzó su interés por la literatura de las Sagradas Escrituras y de los autores cristianos, alrededor de los 25-26 años de edad. Petrarca dice haber tenido cerca de 25 años en ese tiempo. Sin embargo, en 1333, fecha de su viaje, el poeta tenía 29 años. Alrededor de los 25-26 años el poeta estaba en Lombez, con Giacomo Colonna, como recuerda un poco antes en la epístola. Esto bien puede deberse a una omisión consciente del poeta o a un error de cálculo, pues la composición de la epístola tuvo lugar en 1374, el mismo año en que muere.

En la *Epystole Seniles*, VIII, 6, dirigida en 1367 a su amigo agustino Donato Albanzani, escribe al gramático sobre la penitencia y sobre cuánto lo estimulan los libros de los santos. El poeta menciona dos tratados que hablan sobre la penitencia: uno de Ambrosio, el *De poenitentia*, y un texto del siglo XI o XII que tradicionalmente se atribuyó a Agustín y tuvo una vasta circulación en la época, el *De vera et falsa poenitentia*.¹⁹⁶ Y luego trae a colación *Confessiones* de Agustín, libro que, según él, fue el que le abrió las

¹⁹⁵ *Sen.*, XVI, I: “*Circa quintum et vigesimum vite annum, inter Belgas Hevetiosque festinans, cum Leodium pervenissem, audito quod esset ibi bona copia librorum, substiti comitesque detinui (...) Quesivi et librum de Laude philosophie, quod et ipse libri titulus excitabat, et in libris Augustini, quos iam legere ceperam...*”.

¹⁹⁶ PL, 40, coll. 1113-11130.

puertas a la literatura sacra, a la que en su juventud había despreciado pues la consideraba inculta y sin comparación con la literatura secular de la que en sus tiernos años ya se había enamorado. Fruto tal vez, este desprecio, de la arrogancia de la adolescencia y de una especie de sugestión demoníaca:

“...sabe que fue este libro el que me abrió el camino a la literatura sagrada. Cuando era adolescente lo desprecié orgullosamente como si fuera una literatura rústica, inculta e incomparable con la literatura secular, y todo ello por excesivo amor de una y por desprecio de la otra y por un concepto erróneo de mí mismo; en resumen – para decirlo brevemente y confesar también yo mi pecado- por arrogancia juvenil y, como puedo ver ahora con claridad, por una suerte de sugestión demoníaca”.¹⁹⁷

Sin embargo, fue justamente ésta obra de Agustín la que produjo en el poeta una mutación tal que lo indujo a amar la literatura sacra. Poco a poco, las páginas de la literatura sagrada comenzaron a sonar más dulces a sus oídos y si bien era menos florida que la literatura antigua que en su juventud amaba, de ella pudo tomar más frutos.¹⁹⁸ Y es que no podría ser de otro modo que la palabra de Agustín supiera transformar un cristiano, sostiene, si el mismo Agustín fue transformado por el *Hortensio* de Cicerón.

El *De otio religioso* es un tratado sobre la contemplación monástica que Petrarca escribió inspirado por la conversación que mantuvo con los monjes cartujos de la orden de Montrieux, lugar al que fue alternativamente en 1347, para visitar a su hermano Gherardo. Ese mismo año –uno después de la redacción del *De vita solitaria*- lo escribe. En sus últimas páginas, el poeta habla de su encuentro con la literatura cristiana:

¹⁹⁷ Sen., VIII, 6, 6-7: “... scito illum librum michi aditum fuisse ad omnes sacras literas. Quas ut humiles et incomptas ac secularibus impares et nimio illarum amore et contemtu harum et opinione de me falsa atque, ut breviter et hoc ipse peccatum clareque video nunc, suggestu diu tumidus adolescens fugi”.

¹⁹⁸ Ibid.: “imo vero me paulatim horror ille mulceret et invitas aures recusantesque ad se oculos traheret, denique ut amare literas illas inciperem et mirari et querere atque ex eis, licet minus florum, forsitan at profecto plus fructuum quam ex illis alii santea tam dilectis, elicere”. Trad: Pero poco a poco el horror por estas comenzó a endulzarse y a atraer hacia sí los ojos y los oídos que primero las rechazaban. Luego comencé a amar aquellas letras, a admirarlas y a buscar en ellas, y a encontrar en ellas tal vez menos flores, pero seguramente respecto de los libros que antes me deleitaban, muchos más frutos”.

“Tarde, ya anciano, sin guía, había comenzado a dudar primero, luego a retroceder poco a poco, y por disposición de Aquel, que sabe servirse de nuestros males siempre para su gloria, y a menudo también para nuestra salud, entre mis fluctuaciones -las que, si comenzara a recorrerlas, debería embarcarme en un libro de confesiones inconmensurable-, me vino al encuentro el libro de Agustín *Confesiones*”¹⁹⁹

Los textos de Agustín le vinieron al encuentro “*Sero, iam senior*”. Lo que sigue a esta declaración es lo que conforma el *topos* que se repite en varias oportunidades sobre el efecto que produjo el encuentro con las obras del Hiponense: su ingenio y su elocuencia sobria e intensa fueron los que abrieron las puertas a la literatura sacra a Petrarca, así como Cicerón fue el que impulsó al santo al amor por la verdad. En un principio lo siguió lentamente, destinando al tiempo venidero los avances, luego un poco más apresuradamente y, por fin, velozmente, para recuperar, con la velocidad, el tiempo perdido. Lentamente se fueron sumando Ambrosio, Jerónimo, Gregorio, Juan y Lactancio.²⁰⁰ Así, en compañía de estos autores, entró en el territorio antes por él despreciado: el de las Escrituras, que se le revelaron completamente distintas a lo que él había creído hasta entonces. Se enamoró de ellas tarde “*sero licet*”,²⁰¹ como atraído por un aroma, sin conocerlas aún.

Nuevamente reaparece el tópico del tardío acercamiento a las letras sagradas. Ahora bien, ¿cómo debe entenderse este “*iam senior*”? El mismo Petrarca nos da un indicio en la carta que abre la colección de las *Epystole Familiares* dirigida a su amigo Sócrates.²⁰² La primera preocupación que un escritor debe nutrir, sostiene, es la de tener en

¹⁹⁹ OT., II, 8, 34: “*Sero, iam senior, nullo duce, primo quidem hesitare, deinde vero pedetentim retrocedere ceperam, ac disponente Illo, qui malis nostris ad gloriam suam semper, sepe etiam ad salutem nostram uti novit, inter fluctuationes meas, quas si percurrere cepero et michi confessionum liber ingens ordiendus erit, Augustini Confessionum liber obvius fuit.*”. Texto latino citado de: Petrarca, *De otio religioso*, (a cura di Giulio Coletti), Firenze, Le Lettere, 2003.

²⁰⁰ Cfr. OT., II, 8, 43-44.

²⁰¹ Ibid., II, 8, 46.

²⁰² Se trata de Ludovico Santo di Beringen (Ludwig van Kempen) a quien Petrarca apoda cariñosamente “Sócrates” por la gravedad de sus costumbres y la cortesía de sus maneras. Cf. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari, Laterza, 2004, p. 28-29.

cuenta quién es el destinatario de sus epístolas. Y es tanta la diversidad de los hombres y de ingenios, que ello lo ha llevado en más de una oportunidad a contradecirse:

“El primer cuidado que el escritor debe poseer es el tener en cuenta a quién escribe, sólo así puede comprender las otras circunstancias de la escritura. (...) Infinitas son las variedades de los hombres, hay tanta diversidad de mentes como de rostros; y como el mismo alimento no deleita en todo momento no digo ya a muchos sino a un mismo estómago, del mismo modo, un mismo espíritu no se nutre siempre de un mismo estilo; hay, por tanto, una doble fatiga: pensar quién es a quien se propone uno escribir, cómo es su estado de ánimo entonces, en el momento en que lea aquello que se ha escrito. Por tales dificultades, muchas veces me he visto obligado a contradecirme a mí mismo”.²⁰³

Según el contexto de enunciación y el destinatario de sus epístolas –y sus tratados–, el tono cambia, y cambia aquello que se dice, llevando así al autor a afirmaciones que no siempre concuerdan en el interior de su obra. En el caso que nos ocupa, el “*iam senior*” hace referencia al momento del encuentro del poeta con los textos agustinianos.

No se trata tanto de una contradicción con los otros testimonios, sino que, tal como hace notar Dotti,²⁰⁴ debemos establecer el contexto en el cual es mencionada una vivencia cultural o espiritual que se pone en relieve. El largo pasaje que enmarca el citado anteriormente²⁰⁵ es el que cierra el tratado *De otio religioso*. Es el escritor el que se separa de las páginas anteriores en las que dialoga con su hermano Gherardo y con los monjes de Montrieux, cargadas de gran fervor religioso y en las que sostiene que es oportuno, necesario y útil el estudio de la literatura sagrada, incluso más importante que el de la

²⁰³ *Fam.*, I, I, 29 – 30: “*prima quidem scribentis cura est, cui scribat attendere, una enim et quid et qualiter ceterasque circumstantias intelliget. (...) Infinite sunt varietates hominum, nec maior mentium similitudo quam frontium; et sicut non diversorum modo, sed unius stomachum non idem cibus omni tempore delectat, sic idem animus non uno semper nutriendus stilo est; ut geminus sit labor: cogitare quisnam ille sit cui scribere propositum est, qualiter ve tunc affectus, cum ea que scribere instituis lecturus est. Quibus ergo difficultatibus multum a me ipso differe compulsus sum*”.

²⁰⁴ Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari, Laterza, 2003, p. 36.

²⁰⁵ Cfr. nota 199.

literatura pagana. Demasiado tiempo el poeta perdió en el estudio y halagos de las letras meramente humanas. El “*iam senior*”, entonces, se carga no de un sentido temporal, sino de un sentido netamente moral.

Otra epístola, dirigida a su amigo Francesco Nelli, nos coloca frente a una fecha mucho más tardía. La datación de su composición es discutida, pero con seguridad podría colocarse entre el bienio de 1358-1360. En ella confiesa a su amigo:

“He amado a Cicerón, lo confieso, y he amado a Virgilio, hasta tal punto de creer, deleitado por su ingenio y estilo, que nada podría estar sobre ellos; y he amado a muchos otros de la multitud de ilustres escritores, pero a estos de tal modo que casi me parecía que aquel era mi padre y este mi hermano. Y en el amor por estos, me condujo a tal admiración y familiaridad con sus ingenios contraídas tras un largo estudio, cuanta puedes comparar con dificultad con la que he estrechado con los hombres vivos. He amado de modo semejante de entre los griegos a Platón y a Homero, de cuyos ingenios a menudo me hicieron dudar al juzgar su valor al colocarlos junto a los nuestros. Pero ahora está en juego para mí una ocupación mucho mayor, y me preocupa más la salud que la elocuencia; antes leía aquellas cosas que me deleitaban, y ahora leo aquellas que me resultan útiles; esta es ahora mi disposición de ánimo, más bien lo fue desde hace tiempo, y no es ahora que comienzo, y no será mi cabellera blanquecina que pruebe que comencé tarde. Ahora mis oradores son Ambrosio, Agustín, Gerónimo y Gregorio; mi filósofo Pablo, mi poeta David...”²⁰⁶

²⁰⁶ *Fam.*, XXII, 10, 5-7: “*Amavi ego Ciceronem, fateor, et Virgilium amavi, usqueadeo quidem stilo delectatus et ingenio ut nichil supra; alios quoque quam plurimos ex illustrium catherva, sed hos ita quasi ille michi parens fuerit, iste germanus. In hunc amorem me amorum duxit admiratio et familiaritas cum illorum ingeniis longo studio contracta, quantam visis cum hominibus vix contrahi posse putes. Amavi similiter Platonem ex Grecis atque Homerum, quorum ingenia nostris admota sepe iudicii dubium me fecere. Sed iam michi maius agitur negotium, maiorque salutis quam eloquentie cura est; legi que delectabant, lego que prosint; is michi nunc animus est, imo vero iam pridem fuit, neque enim nunc incipio, neque vero me id ante tempus agere coma probat albescens. Iamque oratores mei fuerint Ambrosius Augustinus Ieronimus Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David...*”

En esta epístola, el autor nos coloca frente a un Francesco Petrarca con el cabello canoso, un hombre maduro, que según la fecha estimada de su composición, ronda los 55 años de edad.

Se ha visto hasta este punto cómo el relato autobiográfico del encuentro con los textos agustinianos en la obra de Petrarca contiene contradicciones internas. Es difícil, por tanto, poder establecer a partir de ellos una fecha precisa en la que dicho encuentro tuvo lugar.

He analizado ya los testimonios de la obra de Petrarca. Sin embargo, haré a continuación un repaso por la biblioteca agustiniana del poeta de acuerdo a los datos, por así decirlo “materiales” de los códices que pertenecieron a su biblioteca, para poder arrojar luz sobre la cuestión de la fecha efectiva o probable en las que el poeta adquirió y apostilló los textos del Hiponense.

Hasta el año 1994, las glosas presentes en los márgenes del manuscrito Padovano 1490 que contenía el *De civitate Dei* fueron atribuidas sin sombra de dudas a Petrarca. La fecha de adquisición que figuraba en uno de los folios de guardia rezaba “febrero de 1325”.²⁰⁷ Esto llevaba a una numerosa serie de implicaciones tales que colocaban el efectivo encuentro del poeta con los textos agustinianos a sus veintiún años de edad en Aviñón, justo antes de partir a Bolonia. Sin embargo, pese a este supuesto temprano encuentro, los críticos no podían encontrar una clara influencia sobre los gustos literarios o sus costumbres.²⁰⁸ Por su parte, Billanovich fue quien develó el misterio corrigiendo la pertenencia del códice y sus glosas a Ildebrandino Conti. La única glosa que efectivamente pertenecía a Petrarca en el folio 1v, dos versos,²⁰⁹ pudo datarse en los alrededores de 1349.²¹⁰ Develado este misterio, es necesario buscar el primer encuentro de Petrarca con Agustín en otro códice.

²⁰⁷ Cfr. , por ejemplo, Gerosa, P. P., *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d’Erasmus, 1966, p. 38; Nolhac, P. de, *De Patrum et Medii Aevi scriptorum codicibus in biblioteca Petrarcae olim collectis*, Thesim Facultati Literarum Parisiensi, Parisiis, Aemilivm Bovillon, 1892, p. 7.

²⁰⁸ Cfr. Murphy, F. X., C. SS. R., “Petrarch and the Christian Philosophy”, en: Bernardo, A. S., (ed.), *Francesco Petrarca Citizen of the World*. Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D.C., April 6-13, 1974, pp. 223-247.

²⁰⁹ “*Urbs eterna Dei, solidis subnixta columpnis, / Hunc fore signiferum de tot sibi cernit alumpnis*”.

²¹⁰ Billanovich, M.C., “Il vescovo Ildebrandino Conti el il De civitate Dei della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova Attribuzinoe (tav. I- VIII)”, en: *Studi Petrarqueschi XI* (1994), Padova, Antenore, 1994, pp. 99-127.

Dos códices que contienen glosas autógrafas de Petrarca, nos dan la pista de que su interés por los autores patristicos empezó a temprana edad. Uno de ellos es un ejemplar de las *Ethymologiae* de Isidoro, el códice de la Bibliothèque Nationale de Paris, Latin 7595, el otro es un códice de San Pablo, hoy conservado en Nápoles, en la Biblioteca del Collegio S. Luigi dei gesuiti a Posillipo, (sin asignatura). Ambos textos se remontan a 1325, fecha que figura en la nota de adquisición de éste último: “*Rome emptus 1325*”.²¹¹ Frente a estos testimonios, es posible afirmar que ya a los 21 años de edad, un joven Petrarca leía y anotaba códices de autores cristianos.

El cardenal Giovanni Colonna, un letrado historiador dominico, fue uno de los personajes claves en lo que respecta a su formación como moralista y a su interés por las letras cristianas. En 1333, con la venia del Cardenal, Petrarca se embarcó en un viaje por el norte de Europa, Paris, Flandes y Alemania empujado no sólo por la curiosidad, sino también por el interés de encontrar obras de autores clásicos. Durante estos viajes, disfrutó de la hospitalidad de los Heremitas de San Agustín, entre mucho de los cuales estaban Dioniso dal Borgo San Sepolcro, Bartolomeo da Urbino, Jean Coci y Bonaventura da Perargo.²¹² El encuentro entre Petrarca y sus primeros intereses por la filosofía cristiana se remonta a este período. Muy probablemente fue en ese período que recibió de mano del agustino Dionigio dal Borgo San Sepolcro un pequeño ejemplar de las *Confessiones* de Agustín, hoy lamentablemente perdido.²¹³ A esta misma fecha se especula que se remonta el manuscrito Par. Lat. 2103 -una especie de compendio de obras de Agustín sobre el tema de la gracia y el libre albedrío-²¹⁴ respecto del cual Péllegrin especula que fue comprado en

²¹¹ Cfr. Billanovich, G., “Dalle prime alle ultime letture del Petrarca”, en: *Il Petrarca ad Arquá*. Atti del convegno di Studi nel VI Centenario (1370-1374), (Arquá-Petrarca, 6-8 Nov. 1970), pp. 13-50.

²¹² Sobre estos agustinos amigos de Petrarca véase: Mariani, U., *Il Petrarca e gli agostiniani*, Roma, Edizioni di “Storia e Letteratura”, 1946; Van Moé, E., “Les Ermites de Saint-Augustin: Amis de Pétrarque”, en: *Mélanges d’Archeologie et d’Histoire*, XLVI^e année (1929), Fasc. I-V, Paris, pp. 258 – 280.

²¹³ Cfr. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Roma - Bari, Laterza, 2004, p. 37.

²¹⁴ Augustinus, *De gratia et libero arbitrio cum prolegomena et retractationes* (ff. 1v – 15v); Augustinus, *De correptione et gratia cum prolegomena et retractationes* (ff. 15v – 28v); Augustinus, *Epistolae ad Valentinum* (ff. 28v – 31v); Ps. Augustinus, *De praedestinatione et gratia* (ff. 31v – 38r); *Epistolae Prosperi Aquitani et s. Hilarii Arelatensis ad Augustinum* (ff. 38r – 43v); Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* (ff. 43v – 58v); Augustinus, *De dono perseverantiae* (ff. 58v – 87v); Ps. Augustinus, *De praedestinatione Dei* (ff. 87v – 88v); Augustinus, *Soliloquia cum retractationes* (ff. 89r – 108v); Augustinus, *De sancta virginitate* (ff. 108v – 124r); Augustinus, *De bono viduitatis* (ff. 124r – 132v); Augustinus, *Epistola ad inquisitiones Ianuarii* (ff. 133r – 142r).

Bélgica, aunque apostillado tardíamente, en 1350-1353.²¹⁵ ¿Se remontará, tal vez, a este mismo período el Par. Lat. 1655?²¹⁶ No hay certeza alguna sobre la fecha en la cual obtuvo este códice. Lo único de lo que quedó testimonio certero es que fue un regalo de un monje agustino.²¹⁷

Por otra parte, en 1335 (y no en 1343 como construye el relato Petrarca en el *Secretum*) tuvo la posibilidad de leer y anotar el *De vera religione* del códice Par. Lat., 2201.²¹⁸ Dos años después, en 1337, luego de su viaje a Roma, compró otros dos códices que contenían textos patrísticos y eclesiásticos al viejo Landolfo Colonna: son los manuscritos Par. Lat. 1617 y el Par. Lat. 2540.²¹⁹ Ese mismo año, también se hizo con el ejemplar de las *Enarrationes in Psalmos* del ms. Par. Lat. 1994.

Entre los códices agustinianos más tardíos tenemos el Par. Lat. 1989¹ y ²,²²⁰ los que recibió de Boccaccio como regalo en 1355. Finalmente, de los Par. Lat. 8500 y Par. Lat. 2151 no hay datos que permitan estipular una fecha de adquisición.²²¹

Aun si la figura que Petrarca quiso legar de sí a la posteridad, nos ofrece un retrato distinto, en el que oculta su temprano acercamiento a los textos cristianos y a las Escrituras, el estudio de las glosas nos permite descubrir una dimensión íntima diversa de la formación

²¹⁵ Pellegrin, É., “Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque á la Bibliothèque National de Paris”, en *Scriptorium*, VII, (1951), pp. 265-278.

²¹⁶ El ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 1655 contiene las siguientes obras de Agustín – además de otras de diversos autores–: Augustinus, *Sermo* (P. L., XXXIX, n° CCCLXVI) (ff. 56r – 58r); Augustinus, *Retractationes, cum prol.* (C. V., XXXVI, 7-201). (ff. 70r – 93r).

²¹⁷ Cf. Van Moé, E., “Les Ermites de S. Augustin amis de Pétrarque” en *Mélanges d’Archéologie et d’histoire de l’École française de Rome*, 46, 1929, p. 258-280; Mariani, U., *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1959; Courcelle, P., “Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIVe siècle”, en: *Studi petrarcheschi* 7 (1961), pp. 51-71.

²¹⁸ Sobre este códice, cfr. Rico, F., “Petrarca y el *De vera...*”.

²¹⁹ El Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2540 contiene obras de Hugo de San Victor, Johannes de Belleth y Gregorio; el Par. Lat. 1617 contiene obras de Gregorio, Clemente I y Fulberto Carnotensis.

²²⁰ Ambos códices circulaban en la época de Petrarca como un único volumen de grandes dimensiones, ejemplar excepcional pues las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín –obra que contienen ambos volúmenes– circulaban divididas en varios tomos.

²²¹ El ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2151 contiene las siguientes obras de Agustín: Fragmentos de Agustín sobre las virtudes: “*Quattuor animi virtutes...*”; *Epistola ad inquisitiones Januarii*, fragm. (C. V., XXXIV, n° LIV, 161-163); fragm. de otra epístola: “*Quod enim neque contra fidem...*”. (ff. 84r – 84v); Augustinus, *Dialogus quaestionum LXV cum Orosio*, apocr., con prólogo (ibid., 733-752). (ff. 123v – 142r; *Sermo de decem chordis*, c. I-X, § 1-16 (P. L., XXXVIII, n° IX), precedido de versos sobre Agustín: “*Iste liber modico tenuis sit corpore...*”. (ff. 142r -151r); Fragmentos sobre los psalmos, extraídos de: S. Damasio, Epístola a S. Jerónimo con respuesta (P. L., XXX, nos XLVI et XLVII) (f. 151r); Beda, *In psalmor. lib. exegesis*, apocr. (P. L., XCIII, 477 et Arch. glott. ital., V, 4) (ff. 151r et 151v); Gregorio de Tours (M. G., SS. rer. mer., I, 874) (151v); Agustín (P. L., CXXXI, 142) (f. 152r); Jerónimo (C. V., LV, n° CVI) (ff. 152r -155r). — XIIIe s., 2 col. El ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 8500, por su parte, contiene las siguientes obras de Agustín: Augustinus, *De civitate Dei* (XVIII, 23) (ff. 50v – 51r).

del poeta. Las anotaciones en los márgenes de los códices no estaban destinadas a ser leídas por un público, sino que constituyen el testimonio más puro de la lectura y diálogo con el propio Agustín. Éstas nos permiten ver que el interés por la literatura patristica y los esfuerzos por intentar conjugar los clásicos con los autores cristianos datan de una edad temprana, de cuando poseía una veintena de años.

4.2- Apariciones textuales y menciones de San Agustín: *De secretum conflictu mearum; Epystole Familiares; Epystole seniles; De sui ipsius et multorum ignorantia; De otio religioso; De remediis utriusque fortune; De vita solitaria; Contra medicum quendam.*

Dada la vastedad de la obra petrarquesca, a los fines del presente capítulo he seleccionado los textos que –según mi criterio- son filosóficamente más relevantes, sin por ello querer significar que los restantes textos en prosa latina no lo fueran: *Secretum mearum curarum; Epystole Familiares; Epystole Seniles; Epystole variae; De otio religioso; De vita solitaria; Contra medicum quendam; De sui ipsius et multorum ignorantia; De remediis utriusque fortune.*

Menciones de Agustín

A continuación, se presenta una lista de las menciones textuales de Agustín en la obra de Petrarca. Dicha lista está organizada en cuadros discriminados por obras. En los cuadros se especifica la obra, el libro o epístola en que se halla la mención, la cantidad de apariciones y los párrafos. En aquellos casos en los que se cuente con una edición del texto latino con capítulos y párrafos numerados, se consignará detalladamente el lugar donde aparecen las menciones textuales. Ante la falta de una edición crítica del texto latino en otras obras y la vaga numeración que pueda darse de las menciones de Agustín, se consigna entre paréntesis el número de página de la edición utilizada.

Cabe mencionar que en el caso específico del *Secretum*, escrito como diálogo entre Agustín y Francisco, realizar un cuadro de menciones textuales de Agustín resultaría infructuoso. Por lo tanto, he omitido esta obra en esta sección, no así en la subsiguiente en la que realizo un índice de las citas textuales y alusiones indirectas.

- *Epystole Familiars*²²²

| <i>Epystole Familiars</i> | | | |
|---------------------------|-----------------|------------------------------|--------------------|
| Libro | Epístola | Cantidad de menciones | Parágrafos |
| I | 2 | 1 | 13 |
| | 3 | 1 | 2 |
| II | 9 | 8 | 8, 13, 14, 16, 19 |
| III | 8 | 2 | 8 |
| | 15 | 1 | 1 |
| | 18 | 1 | 5 |
| IV | 1 | 5 | 20, 26, 27, 30, 32 |
| | 15 | 3 | 3, 4, 8 |
| | 16 | 5 | 3, 4, 5 |
| V | 16 | 1 | 4 |
| | 18 | 1 | 2 |
| VI | 3 | 1 | 23 |
| | 4 | 2 | 13 |
| VII | 2 | 2 | 19, 20 |
| VIII | 6 | 3 | 1, 2, 4 |
| IX | - | - | - |
| X | 3 | 3 | 7, 55, 56 |
| | 4 | 1 | 8 |
| | 5 | 4 | 4, 14, 17 |
| XI | - | - | - |
| XII | - | - | - |
| XIII | 1 | 1 | 14 |
| XIV | - | - | - |
| XV | 9 | 5 | 5, 8, 9, 10, 13 |

²²² Según la numeración de la edición: Francesco Petrarca, *Le familiari*, Torino, Nino Aragno Editore, 2010, 3 v.

| | | | |
|-------|----|----|--|
| | 14 | 1 | 32 |
| XVI | 4 | 4 | 6, 7, 8, 13 |
| | 14 | 1 | 8 |
| XVII | 1 | 12 | 11, 15, 16, 18, 20, 21, 26, 27, 28, 42, 43 |
| | 4 | 2 | 10, 13 |
| | 10 | 8 | 11, 12, 13, 14, 16, 18, 22 |
| XVIII | 2 | 1 | 10 |
| | 3 | 1 | 3 |
| | 5 | 2 | 1, 8 |
| XIX | 3 | 2 | 8, 28 |
| | 15 | 1 | 3 |
| | 18 | 5 | 2, 4, 7, 43 |
| XX | - | - | - |
| XXI | 8 | 1 | 4 |
| | 10 | 2 | 11, 22 |
| | 14 | 5 | 5, 6, 11, 12 |
| XXII | 10 | 1 | 7 |
| XXIII | 5 | 1 | 6 |
| XXIV | 1 | 1 | 24 |
| | 6 | 1 | 7 |

- *Epystole Seniles*²²³

| <i>Epystole Seniles</i> | | | |
|-------------------------|-----------------|------------------------------|-------------------|
| Libro | Epístola | Cantidad de menciones | Parágrafos |
| I | 5 | 1 | 44 |
| | 7 | 1 | 8 |

²²³ Según la numeración de la edición: Francesco Petrarca, *Le senili*, Torino, Nino Aragno Editore, 2009, 5 v.

| | | | |
|------|----|---|--------------------|
| II | 1 | 3 | 51, 54, 77 |
| | 3 | 1 | 24 |
| | 4 | 1 | 10 |
| III | 1 | 3 | 48, 51, 65 |
| IV | 5 | 3 | 5, 39, 54 |
| V | 1 | 3 | 4 |
| | 2 | 3 | 32, 33,35 |
| VI | 3 | 1 | 3 |
| | 7 | 1 | 11 |
| | 9 | 1 | 4 |
| VII | 1 | 2 | 8, 39 |
| VIII | 1 | 1 | 11 |
| | 3 | 4 | 17, 25, 32- 33, 35 |
| | 6 | 5 | 4, 5,7, 8, 11 |
| IX | 1 | 3 | 20, 57, 92 |
| X | 1 | 2 | 2, 49 |
| XI | 12 | 1 | 5 |
| XII | 1 | 2 | 46, 69 |
| | 2 | 1 | 5 |
| XIII | 3 | 1 | 5 |
| | 5 | 1 | |
| XIV | - | - | - |
| XV | 6 | 4 | 2, 14, 15 |
| | 7 | 1 | 1-2 |
| XVI | 1 | 3 | 18, 19, 19 |
| | 8 | 1 | 6 |
| | 9 | 8 | 4, 5, 6, 7 |
| XVII | 2 | 2 | 16 |

| | | | |
|----------------------|---|---|----|
| XVIII ²²⁴ | 1 | 1 | 24 |
|----------------------|---|---|----|

- *Epystole variae*²²⁵

| <i>Epystole Variae</i> | | | |
|------------------------|----------|-----------------------|------------|
| Libro | Epístola | Cantidad de menciones | Parágrafos |
| VARIAE 33 | 16 | 3 | 25, 27,33 |
| VARIAE 64 | 26 | 1 | 122 |

- *De otio religioso*²²⁶

| <i>De otio religioso</i> | | |
|--------------------------|----------|------------|
| Libro | Capítulo | Parágrafos |
| I | 2 | 51 |
| | 2 | 61 |
| | 2 | 78 |
| | 2 | 83 |
| | 3 | 10 |
| | 3 | 17 |
| | 4 | 42 |

²²⁴ La presente edición de las *Epystole Seniles* cuenta la *Posteritate* como el libro XVIII. Esa epístola fue recortada del compendio por sus discípulos padovanos. Cfr. Petrarca, *Le Senili. Libri XII – XVIII e indici*, Torino, Nino Aragno Editore, 2010, p. 2267 y ss.

²²⁵ Se sigue la edición de Pancheri, A., en: Francesco Petrarca, *Lettere disperse*, (a cura di Pancheri, A.), Omega, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, 1994.

²²⁶ La siguiente numeración se corresponde con la edición del texto latino de Giulio Goletti en: Francesco Petrarca, *De otio religioso*, (a cura di Goletti, G.), Firenze, Le Lettere, 2003.

| | | |
|----|---|-----|
| | 4 | 102 |
| | 4 | 176 |
| | 4 | 178 |
| | 4 | 212 |
| | 4 | 220 |
| | 4 | 248 |
| | 4 | 251 |
| | 4 | 306 |
| | 4 | 329 |
| | 4 | 372 |
| | 4 | 396 |
| | 4 | 459 |
| | 4 | 471 |
| | 4 | 479 |
| | 4 | 522 |
| | 4 | 525 |
| | 4 | 533 |
| II | 6 | 20 |
| | 6 | 73 |
| | 6 | 87 |
| | 6 | 102 |
| | 6 | 188 |
| | 7 | 27 |
| | 7 | 33 |
| | 7 | 61 |
| | 7 | 143 |
| | 7 | 154 |
| | 7 | 155 |
| | 7 | 169 |
| | 7 | 185 |

| | | |
|--|---|-----|
| | 7 | 242 |
| | 7 | 266 |
| | 7 | 267 |
| | 7 | 269 |
| | 8 | 34 |

- *De vita solitaria*²²⁷

| <i>De vita solitaria</i> | | |
|--------------------------|----------|--------|
| Libro | Capítulo | Página |
| I | 5 | 352 |
| | 7 | 368 |
| | 8 | 384 |
| II | 3 | 428 |
| | 4 | 438 |
| | 9 | 488 |
| | 9 | 490 |
| | 9 | 490 |
| | 9 | 492 |
| | 9 | 502 |
| | 12 | 536 |
| | 14 | 578 |

- *De remediis utriusque fortune*²²⁸

²²⁷ Dado que la edición con que cuento del *De vita solitaria* no cuenta con una numeración más precisa, se citará en cifras romanas el número de libro y en cifras arábigas el número de capítulo. En la tercera columna se consigna el número de página de la edición de la edición al cuidado de G. Martellotti, en: Petrarca, *Prose*, (a cura di Martellotti, G., Ricci, P. G., Carrara, E., Bianchi, E.), Milán- Nápoles: R. Ricciardi, 1955, pp. 286-603.

²²⁸ Se sigue la numeración de la edición: Pétrarque, *Les remèdes aux deux fortunes*, (texte établi et traduit par Carraud, C.), Grenoble, 2002, 2v.

| <i>De remediis utriusque fortune</i> | | |
|--------------------------------------|------------------|------------------|
| Libro | Capítulo | Parágrafo |
| I | 22 | 14 |
| | 23 | 14 |
| | 62 | 4 |
| | 86 | 14 |
| | 112 | 20 |
| II | <i>Praefatio</i> | 35 |
| | 28 | 2 |
| | 40 | 6 |
| | 68 | 6 |
| | 90 | 14 |
| | 93 | 8 |
| | 114 | 44 |
| | 118 | 20 |
| | 120 | 30 |
| | 125 | 12 |

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*²²⁹

| <i>De sui ipsius et multorum ignorantia</i> | |
|---|---------------|
| Libro | Página |
| II | 1034 |
| IV | 1064 |
| | 1100 |
| | 1100 |
| | 1102 |

²²⁹ Se sigue la paginación de la edición de A. Buffano en: Francesco Petrarca, *Opere latine*, (a cura di Buffano, A.), Torino, UTET, 1975, v. 2, pp. 1026-1151.

| | |
|--|------|
| | 1108 |
| | 1114 |
| | 1118 |
| | 1118 |
| | 1122 |
| | 1122 |
| | 1124 |
| | 1124 |
| | 1124 |
| | 1124 |
| | 1126 |

- *Contra medicum quendam*²³⁰

| <i>Contra medicum quendam</i> | |
|-------------------------------|---------------|
| Libro | Página |
| II | 854 |
| | 860 |
| | 884 |
| | 886 |
| III | 892 |
| | 906 |
| | 906 |
| | 906 |
| | 908 |
| | 910 |
| | 914 |
| | 916 |

²³⁰ Se sigue la numeración de páginas de la edición de A. Buffano en: Francesco Petrarca, *Opere latine*, (a cura di Buffano, A.), Torino, UTET, 1975, v. 2, pp. 1026-1151. 818-981.

| | |
|----|-----|
| | 920 |
| | 922 |
| | 926 |
| IV | 952 |
| | 962 |
| | 964 |
| | 964 |
| | 964 |
| | 964 |
| | 974 |

Citas y mayores alusiones de las distintas obras agustinianas en la obra Petrarquesca.

A continuación se confeccionará un índice donde constan las mayores alusiones, citas referencias a las obras de Agustín. Dicho índice está discriminado por las distintas obras del Hiponense. Los números de la columna de la izquierda indican la colocación de los pasajes en la obra de Agustín. Los números que están después de los dos puntos, en la columna de la derecha, reenvían a los pasajes de la obra de Petrarca donde se hallan esas alusiones o referencias. Dado que no cuento con una edición crítica de conjunto de la obra petrarquesca y no hay una numeración específica que pueda reenviar a un párrafo específico, la cita exacta resulta vaga. Por este motivo, he decidido citar la edición latina, citar el número de capítulo o libro de la obra y entre paréntesis consignar el número de página de la edición.

Confessiones

- *Epystole Seniles:*

- I, XIII, 22: IV, 5, 39.
III, IV, 7: VIII, 6, 7; XVI, 1, 18.
IV, III, 4: III, 1, 65.
IV, III, 4: III, 1, 48.
IV, XIV, 21: VI, 9, 4; XVI, 3, 5.
IV, XIV, 23: VI, 9, 4; XVI, 3, 5.
V, XIII, 23: XVII, 1, 25.
VIII, VI, 14-15: VIII, 6, 11.
VIII, VI, 15: X, 1, 49.
X, VIII, 14: II, 3, 24.
X, XXXI, 44: XII, 2, 46.
X, XXXVII, 61 – 62: VI, 3, 3.
XI, 3, 5: IV, 5, 5.
XII, XVII, 24: IV, 5, 5.
XII, XX, 29: IV, 5, 5.
XII, XXIV, 22: IV, 5, 5.
XII, XXX, 41: IV, 5, 5.
- ### - *Epystole Familiares*
- I, XIV, 23: XVIII, 3, 6.
I, XVIII, 29: XVI, 14, 8.
II, I, 1: IV, 1, 20.
III, IV, 7: II, 9, 10.
III, IV, 7-8: IV, 16, 5.
III, XI, 19: XIII, 1, 14.
III, XII, 21: XIII, 1, 14.
V, V, 8: X, 5, 8.
V, XIII, 23: XV, 14, 32.
VII, IX, 13-15: II, 9, 10.
VII, X, 16: X, 5, 30.

VII, XVII, 23: V, 16, 4.
VIII, I, 1: XXI, 14, 5, 11-12.
VIII, II, 3: VI, 4, 13; XXI, 14, 5, 9.
VIII, V, 10: VI, 4, 13.
VIII, VI, 14-15: VI, 4, 13.
VIII, VIII, 19: XVII, 10, 23.
VIII, VIII–IX: XVII, 10, 15-17.
VIII, IX, 21: XVII, 10, 20.
VIII, XII, 28: XVIII, 5, 8.
VIII, XII, 29: IV, 1, 30; VI, 4, 13.
VIII, VIII, 20 y ss.: X, 5, 4.
IX, VI, 14: XIX, 3, 8.
IX, VII, 1: XIX, 15, 3.
IX, XI, 27-28: II, 1, 19.
IX, XII, 29 y ss.: XIII, 1, 14.
IX, XII, 32: XIII, 1, 14.
X, VIII, 15: IV, 1, 27.
X, XXXII, 48: V, 18, 2.

- *De otio religioso:*

IX, IV, 11: I, 1, 10.
X, XXIII, 33: I, 2, 45
VIII, 11, 26: I, 3, 10.
VIII, VI, 15: I, 3, 7-8 (?)
VIII, II, 3: I, 4, 329.
VIII, I – VI: I, 4, 396.
VIII, XI, 27: I, 4, 465.
VIII, II, 3-5: I, 4, 467.
IX, II: I, 4, 479.
VIII, XI, 26: II, 6, 20.
VIII, XII, 29: II, 6, 73-74.

X, XXX, 41-42: II, 6, 188.

I, I, 1: II, 7, 168.

VII, XXI, 27: II, 7, 238.

III, V, IX: II, 8, 15.

X, XXVII, 28: II, 8, 34.

III, IV, 7-5, 9: II, 8, 35.

- *De vita solitaria*²³¹

I, I: I, VI (354)

IX, III, 5: II, IV (438)

VIII, VIII, 20: II, IV (440)

I, XIV, 23: II, IX (488)

III, IV, 7: II, XII (536)

- *De remediis utriusque fortune*

IV, 16, 28: II, 40, 6.

X, 32, 48: I, 22, 14.

- *Contra medicum quendam*²³²

VIII, II, 3: III (906)

IX, V, 13: III (914)

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*²³³

V, XIII, 23: II (1034)

III, IV, 7; VIII, VII, 17: IV (1108)

VIII, II-V: IV (1124)

- *Contra eum qui maledixit Italiae*²³⁴

²³¹ Véase nota 227.

²³² Al igual que con el texto anterior, no contamos con una edición numerada que nos permita citar con precisión el parágrafo de la cita. Por tanto, citamos entre paréntesis la página de la edición de A. Buffano del texto latino con el que nos manejamos: Francesco Petrarca, *Opere latine*, UTET, Torino, 1975, pp. 817-981.

²³³ Se sigue la numeración de página del texto la tino de la edición de A. Buffano en: Francesco Petrarca, *Opere latine*, UTET, Torino, 1975, pp 1026- 1151.

²³⁴ Paginación del texto latino según la edición de G. Martellotti en: Petrarca, *Opere*, (a cura di Martellotti, G., Ricci, P. G., Carrara, E., Bianchi, E.), Milano, Riccardo Ricciardi, 1955, pp.768 – 807.

III, 4, 7: (800)²³⁵
- *Secretum*²³⁶
VIII, XII, 28: I (40)
VIII, VIII, 20: I (40)
X, VIII, 15: II (72)
VI, II, 20 / XI, 20: II (100)
VI, II, 19: II (102)

De civitate Dei

- *Epystole Seniles*:
II, 14: XV, 11, 4
II, 23: IV, 1, 54
IV, 18: VIII, 3, 17
IV, 21: VI, 7, 11
V, 1: VII, 3, 26
V, 9: I, 7, 8; VIII, 3, 25 y 32
VI, 10: II, 4, 9
IX, 10: I, 7, 2.
XII, 24: I, 7, 19
- *Epystole Familiares*
II, 15: XVIII, 2, 11.
II, 18: XI, 16, 23; 26 y ss.
II, 21: III, 7, 1; XVII, 4, 11
II, 23: VI, 5, 6
IV, 6: XVII, 3, 44.
IV, 21: XI, 3, 10
V, 9: XXI, 10, 23

²³⁵ Siendo que es una invectiva breve sin divisiones internas, y que, por otra parte, el texto latino no tiene numeración por párrafo, consignamos entre paréntesis la página de la edición de: Petrarca, *Prose*, (a cura di Martellotti, G., Ricci, P. G., Carrara, E., Bianchi, E.), Milán- Nápoles: R. Ricciardi, 1955, pp.768-807.

²³⁶ Se cita entre paréntesis la página de la edición del texto latino. Petrarca, *Opere*, (a cura di Martellotti, G., Ricci, P. G., Carrara, E., Bianchi, E.), Milano, Riccardo Ricciardi, 1955, pp. 21-211.

VI, 2: XVIII, 3, 6; XXIV, 6, 5-8
VI, 10: III, 18, 5
VIII, 1: XVII, 1, 12- 14
VIII, 12: IV, 15, 8
IX, 4: XI, 3, 10
IX, 5: XII, 2, 28.
IX, 10: XXIII, 5, 6
X, 30: X, 3, 8
XI, 23-24: XVII, 1, 19
XIII, 10: I, 3, 2; XXI, 12, 3
XV, 22: XI, 3, 10
XVI, 4: XV, 9, 16
XVI, 17: VI, 3, 12; XV, 9, 15
XVIII, 2: XV, 9, 15; XXI, 8, 11
XVIII, 10: X, 5, 14
XVIII, 21: XV, 9, 6
XVIII, 22: XV, 9, 6-9, 15
XVIII, 23: XXI, 8, 7
XIX, 1: X, 5, 14; XVII, 1, 22
XIX, 11: XIX, 8, 6
XX, 4: XVII, 1, 28
XXI, 13: VII, 10, 27
XXII, 6: VII, 2, 20 y 23

- *De otio religioso:*

XVIII, 35, 3: I, 4, 102
XVIII, 23: I, 4, 163-185
XVIII, 23, 2: I, 4, 176
XVIII, 23, 1-2: I, 4, 177
VI, II: I, 4, 177
XVIII, 23, 2: I, 4, 178-184

X, 29, 2 Y XIX, 23, 1-4: I, 4, 212
XVIII, 53, 2: I, 4, 214-215; I, 4, 220-222
XVIII, 54,1: I, 4, 214-215; I, 4, 226-230
VIII, 23, 1; VIII, 26, 1: I, 4, 247-248
VIII, 23-27; XVIII, 53-54: I, 4, 249-252
XXII, 22: I, 4, 306-307.
VIII, 18, 20; IX, 16: I, 4, 330
XXII, 8, 1: I, 4, 526-539
VIII, 4: II, 6, 102
XXII, 6, 1: II, 7, 28-30
VIII, 23, 1: II, 7, 121
VII, 26, 1: II, 7, 122
XXII, 30, 5: II, 7, 143
XXII, 6, 1: II, 7, 154
XIX, 1, 1-2: II, 7, 155
XIX, 4, 1: II, 7, 169
XXII, 22, 1: II, 7, 185
IX, 8: II, 7, 187

- *De vita solitaria*²³⁷

XIX, 21: II, 9 (500; 502)

- *De remediis utriusque fortune*

I, 23: II, 118, 20

IX, 10: II, 119, 18

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*²³⁸

XIV, 28: II (1048)

XII, 12: III (1100)

XII, 16: III (1102)

²³⁷ Véase nota 227.

²³⁸ Véase nota 233.

VIII, 4-9: III (1114)
VIII, 5 y 11: III (1118)
VIII, 5 y 11; X, 2; XI, 4-6: III (1124)
- *Contra eum qui maledixit Italiae*
VI, 2: (802)
- *Contra medicum quendam*²³⁹
XVIII, 18: II (884)
VIII, 1: II (886)
VIII, 10: III (906)
II, 14: III (908)
VIII, 13: III (908)
XI, 19: III (916)
XVIII, 14: III (920)
XVIII, 24: III (920)
I, 3: III (926)
II, 14: IV (964)
IX, 16: IV (964)
- *Secretum*²⁴⁰
XIV, 3: I (64)
XIV, 19: II (122)
XVI, 9: III (200)

De vera religione

- *Epystole Seniles*:
III, 3: IV, 5, 54
XVI, 32: II, 1, 77
XLVI, 88: IX, 1, 20

²³⁹ Véase nota 232.

²⁴⁰ Véase nota 236.

XLVIII, 93: IX, 1, 20

LV, 111: IX, 1, 92

- *Epystole Familiares*

III, 5: XVII, 1, 21

V, 9: XVII, 1, 28

VII, 13: XVII, 1, 18

VIII, 14: XVI, 4, 14

XVI, 30: XVI, 4, 7-8

XLVIII, 93: XXIV, 1, 25

LV, 112: II, 9, 15

LV, 113: XVII, 1, 18

- *De otio religioso:*

XXXV, 65: I, 2, 51

LIII, 103: I, 2, 69

LIV, 104: I, 2, 71-72

LIV, 105: I, 2, 73-77

III, 4: I, 3, 11-16

LV, 111: I, 4, 42-44

XXV, 47: I, 4, 523

III, 3: II, 6, 86-87

VII, 12: II, 7, 242-243

- *De vita solitaria*²⁴¹

LIII, 102: I, 8 (384)

III, 5: II, 9 (492)

- *De remediis utriusque fortune*

XVI, 30: II, 93, 8

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*

²⁴¹ Véase nota 227.

III, 3: IV (1124)

IV, 7: IV (1124)

- *Contra medicum quendam*²⁴²

I, 1: III (920)

I, 2: III (922)

XXIX, 72, 202: IV (952)

III, 3, 8: IV (952)

- **Secretum**²⁴³

I, 3: I (66)

XXXV, 65: I (66)

III, 3: II (98)

XXXIX, 72: III (214)

De doctrina christiana:

- *Epystole Seniles:*

II, 9: XV, 6, 14

- *De vita solitaria*²⁴⁴

IV, 14, 30: I, 7 (368)

Enarrationes in Psalmos

- *Epystole Seniles*

XCV, 2: VII, 1, 39

CVI, 6: XVI, 8, 6

CXXXVIII, 28: IX, 1, 57

²⁴² Véase nota 232.

²⁴³ Véase nota 232.

²⁴⁴ Véase nota 227.

CXL, 6: XIII, 6, 6

- *Epystole Familiares*

XXXVI, 2, 14: VII, 2, 19

CXVIII, 2, 1-3: XVII, 10, 11

CXL, 19: XVII, 1, 42-43

CXLIII, 2: XVII, 1, 26

CXLVII, 17: XVI, 4, 6

- *De vita solitaria*²⁴⁵

CXVIII, 1: II (428)

XCV, 2: II (490)

LIV: II (510)

- *Contra medicum quendam*²⁴⁶

CXLIV, 7: II (860)

CXXVI: III (916)

CXVIII, 16, 1: IV (964)

De gratia Christi

- *Epystole Familiares*

XLIII, 47: I, 2, 14

Soliloquia

- *Epystole Seniles*

I, 15, 27: VII, 1, 8

- *Epystole Familiares*

²⁴⁵ Véase nota 227.

²⁴⁶ Véase nota 232.

- I, 15, 27: III, 15, 1; XXI, 10, 12
- *Contra medicum quendam*²⁴⁷
I, 15, 27: III (910)
- *Secretum*²⁴⁸
II, 1: II (68)

Epistulae

- *Epystole Familiares*
LXXIII, 2, 5: IV, 16, 4
LXXXII, 4, 33: IV, 16, 4
- *De sui ipsius et multorum ignorantia*
CXVIII, 1, 21: IV (1118)
- *Contra medicum quendam*²⁴⁹
CCXXIV, 2: III (928)

De diversis quaestionibus

- *Epystole Seniles*:
LVIII, 2: II, 1, 54; VIII, 1, 11; XII, 1, 5
- *Epystole Familiares*
XLV, 2: III, 8, 8

De symbolo

- *Epystole Familiares*
IV, 4: XXIV, 3, 3

Sermones

- *Epystole Familiares*
CV, 7, 9: XVII, 4, 11-12
CXC, 2, 2: XXI, 8, 4

De trinitate

- *Epystole Seniles*:

²⁴⁷ Véase nota 227.

²⁴⁸ Véase nota 232.

²⁴⁹ Véase nota 232.

XIV, 9, 12: XVI, 1, 19

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*

XII, 4, 7: IV, (1064)

- *De otio religioso:*

X, 9, 12: II, 8, 5

Retractationes

- *Epystole Seniles:*

I, 2: VIII, 3, 22

- *De otio religioso:*

II, 27, 3: II, 7, 238

In Iohannis evangelium

- *De vita solitaria*²⁵⁰

XIII, 11: II (440)

- *De remediis utriusque fortune*

I, 13-14: II, 90, 14

Contra Faustum

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*

XX, 14: IV (1100)

De consensu evangelistorum

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*

I, 7, 12: IV (1090)

Dialogus contra pelagianum

- *De sui ipsius et multorum ignorantia*

I, 14: IV (1122)

²⁵⁰ Véase nota 227.

5. 1. La vida del alma: El *Secretum*

Plantear la cuestión de la *visio Dei* implica hablar de los alcances y límites del conocimiento humano, como instancia previa al planteo del modo de arribar a la visión. Pero antes de extenderme sobre dicha cuestión y los problemas que plantea, es menester dar cuenta de la concepción de la vida del alma en Petrarca. A tal fin, me concentraré en la obra que consideramos central sobre esta cuestión, el diálogo *De secreto conflictu curarum mearum*, en particular, sobre las primeras dos jornadas.

El *Secretum* es tal vez el texto más complejo y rico de la obra petrarquesca, y ciertamente es el texto central de su pensamiento. Escrito a la manera de un diálogo, consiste en una íntima meditación sobre su propia condición y sus errores. Se podría decir que, de alguna manera, constituye las “*Confessiones*” de Petrarca en el sentido de la *confessio* agustiniana, esto es, la *confessio peccati*, *confessio scientiae et imperitiae*, *confessio laudis*, *confessio fidei*, pero sólo retomando principalmente el primer sentido.²⁵¹ El plano de la discusión tiene un valor doble: el análisis de las vicisitudes particulares del personaje asume, a su vez, un valor ejemplar, en el que cualquier individuo puede ver reflejada su propia situación. Así, aunque las consideraciones que allí tienen lugar sean de carácter mayormente auto-referencial, no por ello dejan de tener una cierta validez normativa para los hombres, pues se configura en una especie de juego de deslices que van desde la consideración personal hacia un aspecto general. Esta ambivalencia de la esfera íntima y personal del poeta y la del hombre nos permite tender un puente hacia una concepción más general de la visión de Dios y las ambigüedades de una cultura que se está auto-regenerando y repreguntando, que no busca certezas, sino que en su mismo ir y venir encuentra su máxima riqueza.

A la hora de juzgar el significado del contenido del diálogo y de la coherencia con el resto de las obras, se debe tener en cuenta que, tal como el mismo título reza, se trata de una meditación “secreta” escrita por el poeta para sí mismo. Síntoma de ello es el hecho de

²⁵¹ Al respecto, cfr. el texto de Di Giovanni, A., *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle 'Confessioni' di Sant'Agostino*, Roma, Edizione Abete, 1964, p. 29 y ss.

que la obra no será dada a conocer al público en la vida del poeta, sino que sólo será conocida *post mortem* cuando el monje florentino Tedaldo della Casa entre 1378 y 1379 consigue el permiso de entrar en el “escritorio” del poeta y proceder a copiar el diálogo.²⁵² No se sabe, al menos hasta ahora, de la existencia de ningún manuscrito o redacción anterior a la fecha. Aunque algunos de sus contemporáneos tenían una cierta noticia de la existencia de dicho texto, ninguno de sus testimonios permite concluir que hayan tenido acceso a él.²⁵³

Tal vez convenga detenerme brevemente sobre el aspecto “secreto” del diálogo. El término “*secretum*” indica algo apartado, y por ende, no accesible a simple vista y que por lo tanto necesita ser buscado. Tal como en *Confessiones* VI, 5, 8, la lectura de la biblia es accesible a todos, pero al mismo tiempo requiere una lectura alegórica, pues la Escritura reserva su secreto para una penetración más profunda. En este mismo sentido, para Petrarca la poesía también posee un sentido alegórico y su “obscuridad” implica un esfuerzo del alma para acceder a su sabiduría. Este término resulta fundamental en un pensador de la interioridad como Petrarca (del mismo modo que Agustín lo es). En el ms. Laurenziano di Santa Croce 26 sin. 9 aparecen dos títulos para esta obra, uno en el *incipit* en el que se lee *De secreto conflictu curarum mearum*, donde se puede leer el término “*secretum*” utilizado en su valor adjetivo modificando a *conflictu* o “diálogo” o “confrontación de pensamientos”. El segundo título *Secretum meum*, el término está utilizado en su valor sustantivo, en este sentido, el libro es un secreto, una cosa celosamente guardada y, a la

²⁵² El texto copiado por Tedaldo della Casa puede encontrarse en el ms. Laurenziano Santa Croce 26 sin. 9. Cfr. Billanovich, G., “Introduzione”, en: Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, (ed. crit. por Billanovich, G.), Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1943, p. XVII.

²⁵³ Se cree que Boccaccio ya sabía de la existencia de un *dialogus* en 1347 (con lo cual, no se puede establecer con certeza que se trate justamente del *Secretum*): “*Insuper edidit dialogum quendam prosaice tam mira ac artificiosa sermonum pulcritudine decoratum, ut appareat liquido nil eum quod Tullius Arpinas noverit latuisse*”. (en el *De vita et moribus Francisci Petracchi*). Fenzi arriesga que muy probablemente haya tenido noticias de dicho diálogo a través del amigo de Petrarca, Lello di Pietro Stefano dei Tosetti (amorosamente llamado Lelio por Petrarca) Cfr. Fenzi, E., “Introduzione”, en: Petrarca, *Secretum.. Il mio segreto*, (al cuidado de Fenzi, E.) Milano, Ugo Mursia Editore, 1992, p. 6 y ss. También Francesco Nelli parece tener conocimiento de la existencia del diálogo en 1354, pero al parecer sin saber de qué se trataba (“*Dic michi quando te in Affrica tua legam? Quando in buccolicis omnibus? Quando in comediis? et dialogo?*”). Véase Cochín, H., *Un ami de Pétrarque*, Paris, Champion, 1892, p. 217). Finalmente, Barbato da Sulmona pide a Petrarca, en una epístola dirigida a él en 1361 un “*libellum illum trialogum de conflictu curarum, semper mihi gratissimum, sed nunc senescenti perutilem*” (Cfr. Vattasso M., *Del Petrarca e di alcuni suoi amici*, Roma, Tipografia Vaticana, 1904, pp. 12-15). Fenzi sostiene que estas líneas de Barbato no permiten deducir que halla tenido necesariamente acceso al diálogo de carácter confesional y autobiográfico, pues pareciera más bien que está hablando de un pequeño tratado a la manera de Cicerón o de Séneca, útil para quien está envejeciendo.

vez, un lugar apartado de los hombres. Ambos sentidos otorgan cuerpo a la idea misma del diálogo, que es una exploración de la interioridad y un diálogo o *conflictus* interno entre un yo “desdoblado” en dos personajes: *Augustinus* y *Franciscus*. Por otra parte, este diálogo tiene lugar en un lugar apartado (un lugar *solitarius*), que no es otro que la interioridad de la consciencia humana. Finalmente, en el sentido más material, el texto también permaneció secreto hasta el final de su vida.

En líneas muy generales, puede resumirse la acción superficial en estos términos: una mujer, inmediatamente identificada con la Verdad, se aparece al joven *Franciscus*, quien está sumido en una meditación sobre su situación en el mundo. Un anciano es convocado por ella puesto que la verdad es mejor escuchada por una voz humano: *Augustinus*. El anciano y el joven poeta entablan un diálogo que se prolongará por tres jornadas.

Varias son las interpretaciones que se han dado sobre qué papel representan los personajes dialogantes. A modo ilustrativo, señalaré tres posturas. Según Tateo, *Franciscus* representaría el anverso negativo de *Augustinus*, y por lo tanto, no sería de ningún modo una figura autobiográfica, sino más bien una “ficción literaria, un término polémico, creado según la costumbre literaria medieval, que objetiva humildemente en el personaje autobiográfico la miseria y el error”.²⁵⁴ De ahí que *Augustinus* mencione la “rusticidad”, la “vulgar incompreensión” y la “lentitud” de *Franciscus*. Rico, por su parte, cree ver en este desdoblamiento de los personajes lo siguiente: “el diálogo del Agustín estoico y el Francesco peripatético se deja entender como el diálogo del Petrarca de hacia 1350 (tres años más o menos) y el Petrarca de 1342 (en parte real, en parte dibujado desde la nueva perspectiva)”.²⁵⁵ La figura de *Franciscus*, entonces, representaría un estado teórico ya sobrepasado, e interpretado desde las exigencias y esperanzas del autor que escribe hacia 1347 y 1353, puestas de manifiesto en la figura de *Augustinus*.²⁵⁶

²⁵⁴Tateo, F., *Dialogo interiore e polemica ideologica nel Secretum del Petrarca*, Firenze, Le Monnier, 1965, p. 37. (La traducción es propia). En adelante citado como Tateo, F., *Dialogo...*

²⁵⁵ Rico, F., *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974, pp. 51-52. En adelante citado como Rico, F., *Vida u obra...*

²⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, p., 510.

Enrico Fenzi discute estas dos lecturas, y propone una tercera. Para el autor –siguiendo los pasos de Baron en este respecto-²⁵⁷ la obra es un testimonio de la vida y de los problemas de Petrarca en esos años –refiriéndose al período abarcado entre 1347 y 1353, mayormente-, por más que se hallen transfigurados y actuados literaria y moralmente, e incluso mistificados. Querer ver el verdadero sentido de la obra en uno u otro personaje –sostiene- comporta un forzamiento y una reducción del sentido de la obra toda. Después de todo, es el propio Petrarca el que está detrás de ambos personajes. La voz de ambos personajes no está ordenada jerárquicamente (como quiere Rico) sino que son complementarias y se enriquecen mutuamente: “*come esige un vero dialogo*”.²⁵⁸ Esta postura es la que –a mi entender- más se acerca a mi modo de leer el *Secretum*.

5.1.1. La cuestión de la datación del diálogo.

Datar el *Secretum* –y en general, todas las obras de Petrarca- plantea un problema en sí mismo. El propio *modus scribendi* del poeta, consistía en volver una y otra vez sobre sus escritos, retocándolos y reescribiendolos a veces un poco, otras veces añadiendo grandes cambios antes de que vieran su forma final. Este proceso podía demandar períodos tan extensos como diez años, e incluso más. Pero además, la datación genera una serie de implicancias que son esenciales a la hora de dar una interpretación o lectura hermenéutica del texto en sí, en relación con la vida del poeta y en relación con la articulación con el resto de su producción.

El *Secretum* es un caso particularmente sensible, pues establece un gozne en el tipo de literatura escrita por Petrarca. Si antes su programa intelectual se centraba sobre todo en obras eruditas e históricas – me refiero, en particular, al *De viris illustribus* y al *Africa*- el

²⁵⁷ Cfr. Baron, *Petrarch's 'Secretum': It's Making and Its Meaning*, Cambridge, Mass.: Medieval Academy of America, 1985, p. 66-67-.

²⁵⁸ Fenzi, E., *op. cit.*, p. 74.

Secretum establece un cambio de rumbo: su literatura tomará un fuerte tono moralizante y versará sobre la cuestión humana. No debe perderse de vista, con todo, que el Humanista seguirá trabajando sobre las anteriores hasta el final de su vida.

Ahora bien, convendría, antes de entrar directamente en el diálogo, hacer una breve exposición sobre la problemática que suscita la cuestión de la datación del texto. Y ello no porque la intención presente sea la de ahondar en cuestiones estrictamente filológicas, sino porque la toma de posición respecto de la fecha de composición de la obra trae implicaciones directas sobre su interpretación y sobre su ubicación en relación con el resto de su producción, y especialmente con el tratado *De otio religioso*, obra que se tendrá en cuenta en el punto 5.3 de la presente tesis. Por tanto, no haré un detallado análisis de la cuestión ni ofreceré argumentos para sostener una u otra postura –hecho que además, amerita una tesis aparte–, sino que expondré las principales posturas y optaré por una de ellas, aquella que considere más adecuada.

En primer lugar, según la secuencia narrativa, la acción y redacción del texto están situadas en un período cercano de tiempo. La acción se desarrolla en tres jornadas, y el texto pareciera redactarse al mismo tiempo en que tiene lugar el tríptico de diálogos.

La acción se fecha en el propio texto, a dieciséis años del comienzo del cautiverio de *Franciscus* en el amor: “¡Ah, demente! ¿Acaso aún nutres las llamas del espíritu con falsas dulzuras en el decimo sexto año?”.²⁵⁹ Es ya sabido que la fecha de encuentro entre Petrarca y Laura ocurrió un 6 de Abril de 1327.²⁶⁰ (“*mille trecento ventisette, a punto / su l’ora prima, il dí sesto aprile*”).²⁶¹ Según este testimonio, entonces, debe ubicarse en el año que transcurre desde abril de 1342 hasta abril de 1343.²⁶² El término *non ante quam* está dado por la referencia al aprendizaje de la lengua griega.²⁶³ El período en el que estudió la lengua griega con su profesor Barlaam se coloca entre el regreso de Petrarca a Provenza, en la primavera, y la partida del profesor desde Aviñón al sur de Italia, el 12 de Noviembre de 1342.

²⁵⁹ *Secr.*, III, 136: “*Ah, demens! Ita ne flammas animi in sextum decimum annum falsis blanditiis aluisti?*”.

²⁶⁰ *Canz.*, CCXI, 12-13: “*mille trecento ventisette, a punto / su l’ora prima, il dí sesto aprile*”.

²⁶¹ *Canz.*, CCXI, 12-13.

²⁶² Cfr. Rico, F., *Vida u obra...*, p. 8.

²⁶³ *Secr.*, II, 99: “*Incubueram, fateor, alacri spe et magno desiderio; sed perergrine lingue novitas et festinata preeceptoris absentia preciderunt propositum meum*”. (Tr.: “guardaba, lo admito, una vivaz esperanza y un gran deseo; sin embargo, la novedad por la lengua extranjera, y la ausencia prematura de mi preceptor truncaron mi propósito”.)

Rico realiza una distinción entre acción y redacción, algo que por otra parte, la crítica ha confundido. La fecha de redacción ofrecida puede ser tan ficticia como lo es la acción desarrollada en el diálogo.²⁶⁴ Su tesis es que la composición tuvo lugar años después de la fecha establecida en la acción narrativa. Para ello, se apoya en dos importantes glosas que acompañan el *incipit* y el *explicit* de la obra en el códice que copió Tedaldo della Casa. Allí, en el *incipit* puede leerse:

*“De secreto conflictu curarum mearum liber primus incipit, facturus totidem libros de secreta pace animi, si pax erit”*²⁶⁵

Y al margen de esta inscripción se puede leer la siguiente glosa:

“Fac de secreta pace animi totidem, si pax sit usquam 1358”.

De esta, lo que más cabría esperar es que haya sido añadida por Petrarca en 1358, sobre el códice en el cual el *Secretum* ya había sido transcrito. Rico considera que esta fecha es la de una relectura completa de la obra, (de ahí se explicaría la repetición elíptica en el *fac totidem..*) y anotó en el margen la fecha en la que la hizo—tal como era la costumbre del autor- y no la copia definitiva del texto, como pensaron Baron²⁶⁶ y Sabbadini.²⁶⁷

En el *explicit* de la obra se puede leer lo siguiente:

“Explicit liber 3^{us} domini Francisci Petrarche de secreto conflictu curarum suarum; et sic liber de secreto conflictu continet 3 libros.”

Rico no duda de la autoría petrarquesca de las glosas expuestas hasta aquí. Con todo, dicha opinión no es compartida por todos los críticos. Dotti considera que nada excluye que no hayan sido anotadas por Tedaldo. El mayor “misterio” —por así llamarlo-

²⁶⁴ Cfr., Rico, F., *Vida u obra...*, p. 9.

²⁶⁵ Este es el *incipit* del f. 208.

²⁶⁶ Baron, H., *op. cit.*, p..

²⁶⁷ Sabbadini, R., “Note filologiche sul *Secretum* del Petrarca”, en: *Rivista di filologia e di istruzione classica*, XLV (1917), pp. 24-37.

que queda por dilucidar son las tres fechas que componen la glosa que acompaña al *explicit*:

“*Modo 3. 1353. 1349. 1347.*”²⁶⁸

Sobre el “*Modo 3*”, no hay discusión sobre la autoría petrarquesca: de tres y sólo tres libros se compone la obra hasta ese momento.²⁶⁹ El problema se suscita con las tres fechas que lo siguen. Admitiendo que el copista reprodujo tal cual lo que encontró en las páginas del manuscrito, se trataría de las fechas en las que copió y corrigió una obra ya compuesta, o bien la fecha en la que comenzó a componer el texto -1347- y las otras dos fechas de composición y corrección más fuertes -1349, 1353. Sabbadini,²⁷⁰ que sostiene la datación clásica del texto en 1342-1343, con partes retocadas en épocas posteriores, considera que las tres fechas daban cuenta de dichas intervenciones tardías en los diversos libros. Así, considera que el libro I fue retocado en 1347, el libro II en 1349 y el III en 1353.²⁷¹

Hans Baron, por su parte, fue el primero en poner en discusión la fecha clásica de composición del texto en 1963. Su intención no era meramente la de discutirla, sino también la de arrojar un poco de luz sobre las tres fechas que aparecen en la misteriosa glosa del manuscrito. El crítico encontró extensas partes del texto que fueron no ya revisadas o retocadas, sino directamente rescritas, y que se corresponden con situaciones y problemas con los que tuvo que enfrentarse en el período que va del '40 al '50.²⁷² La conclusión a la que llega el autor es que amplias secciones del diálogo deben ser necesariamente datadas en una época posterior al '42-'43.

En 1974, Francisco Rico, en *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, finalmente rechaza de lleno la datación tradicional del texto, y argumenta que el texto fue

²⁶⁸ F. 243 del ms. Laurenziano Santa Croce 26 sin. 9.

²⁶⁹ Cfr. Fenzi, E., *op. cit.*, p. 9. Rico, F., *op. cit.*, p. 14 y ss.

²⁷⁰ Sabbadini, R., *op. cit.*, pp. 24-37.

²⁷¹ *Ibid.*, p., 28.

²⁷² Omíto aquí ahondar en detalles respecto de las situaciones y problemas particulares porque dado su número y peculiaridad, mencionarlas tomaría más espacio del que es conveniente dedicar a estas cuestiones filológicas. Remito, entonces, al texto del autor: Baron, H., “Petrarch’s *Secretum*: Was it Revised –and Why? The Draft of 1342-43 and the Later Changes”, en: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, XXV, n° 3 (1963) pp. 489-530; Baron, H., *Petrarch’s Secretum*, The Medieval Academy of America, Cambridge – Massachusetts, 1985.

compuesto en 1347 y que sufrió dos revisiones importantes –refundiciones cabales de cuerpo entero- posteriores en 1349 y 1353.²⁷³ El motivo por el que las fechas fueron consignadas en orden inverso podrían explicarse, según la lectura que hace, porque la *marginalia* “*Modo 3. 1353. 13493 1347*” plausiblemente haya sido escrita alrededor de 1358, año en el que el texto era ya visto como un todo homogéneo compuesto de tres partes que esperaban una obra también tripartita y que fuera la contraparte de las *curae*. De ahí el “*de secreto conflictu mearum curarum y el de secreta pace animi*. Obviamente, esta última obra que habría constituido la contracara del *Secretum* jamás vio la luz. El “*Modo 3*”, entonces, se refería tanto a la estructura tripartita del trabajo que estaba escrito y el que estaba por ser escrito. Inmediatamente después de eso, entonces, habría anotado el año en que la obra tomó su forma final -a saber, 1353- y posteriormente recordó que a la versión definitiva le precedieron otras dos redacciones o formas: 1349 y 1347. Así, entonces, debería datarse la redacción inicial en 1347; una redacción intermedia en 1349 y la forma final en 1353.

A pesar de que así expuestos los argumentos de Rico pueden sonar de índole “psicológica”, todo el extenso estudio que los contiene funciona como apoyatura textual para sostener su tesis. Con todo, no es este el lugar para citar los numerosísimos pasajes en los que se basa para arrojar estas tres fechas como etapas de refundición del texto. Pero sí vale mencionar que Rico tiende paralelos que extienden un puente entre esta obra y otras posteriores a la fecha fijada por la propia acción del diálogo. Mencionaré tan sólo a título ilustrativo dos textos que para la presente tesis resultan altamente significativos, a saber, el *De vita solitaria* (1346) y el *De otio religioso* (1347). El trabajo de Rico, hoy generalmente aceptado por la crítica, obligó a revisar el recorrido petrarquesco que hasta entonces se creía intocable. Así, la crisis espiritual debe ubicarse en el período que corre entre finales del '40 y principios del '50.

Bortolo Martinelli no recibió favorablemente su tesis y que inició una larga polémica que se extendió en un ida y vuelta entre ambos.²⁷⁴ Este crítico, partiendo de un

²⁷³ Rico, F., *op. cit.*, p. 14.

²⁷⁴ A la obra de Rico (Rico, F., *Vida u obra de Petrarca. I: Lectura del “Secretum”*, Padua, Editore Antenore, 1974) y las tesis allí sostenidas en torno al *Secretum* Bortolo Martinelli respondió con su obra Martinelli, B., *Il Secretum conteso*, Nápoles, Lofredo, 1982. Allí, optó por respetar la fecha tradicional y agregó, a manera de apéndice, un texto en torno a una citación de Sapientia, 9, 15 para fundamentar su tesis. Rico contestó

lapsus en torno a una citación de *Sap.*, 9, 15, sostiene que el *Secretum* corresponde a una etapa en la que aún el conocimiento de la Biblia y de los Padres es imperfecto. Sin embargo, esta cita será correctamente atribuida en el *De otio religioso*, lo que, según el crítico, demuestra una madurez y un conocimiento de la literatura sacra en esta obra que no se ven reflejados en el diálogo. Por lo tanto, concluye que el *Secretum* no podría haber sido redactado en 1347 al mismo tiempo del *De otio*. Desde esta perspectiva también lee las tensiones que surgen en el interior del diálogo entre agustinismo y estoicismo, las cuales constituyen un claro síntoma de esa etapa aún temprana en la que las teorías del Hiponense no habían sido absorbidas y maduras. Según Martinelli, todo esto confirmaría la datación tradicional. Por mi parte, no concuerdo con esta lectura ni con el trabajo de Martinelli, quien comenta el *Secretum* casi sin citar fuentes agustinianas que, a mi entender, son insoslayables en esta obra.

Baste citar, a modo conclusivo de este largo *excursus* sobre la datación del texto, la tesis que Fenzi, siguiendo mayormente a Rico, propone, que el *Secretum* tuvo su primera composición hacia 1347, de la que pocos rastros quedan, y que las etapas más fuertes de escritura deben colocarse hacia 1349 y 1353.²⁷⁵ En efecto, temas como la *perversa opinio* y la *cogitatio mortis* se retoman en el *De otio religioso* II, 5. 124 y ss., en paralelo con el *Secretum*, II, 36. Con el *De vita solitaria* también pueden establecerse paralelos, sobre todo en la consideración de la vejez y la muerte en tanto realidades lejanas, etc. Éstos paralelos constituyen una larguísima lista y dan cuenta de un mismo período de reflexión sobre estos aspectos. Así, los períodos de refundición y reelaboración más fuertes del diálogo se corresponden con el período de la crisis del poeta, y sobre todo, con los años en torno a la peste de 1348.

Para concluir, podríamos decir que la fecha propuesta por la acción misma del diálogo (1342-1343) no puede considerarse el período en que la obra fue concebida y compuesta en mayor medida. Sino que dicha datación debe ser considerada como un elemento interno a la lógica del diálogo en el que se evidencia la voluntad del poeta por situar alrededor de los 40 años el momento de su conversión, es decir, como un elemento de la autobiografía ideal del poeta. Petrarca coloca en la medianía de su vida la acción del

posteriormente en: Rico, F., "Sobre la cronología del *Secretum*. Las viejas leyendas y el fantasma nuevo de un *lapsus* bíblico", en: *Studi petrarcheschi*, n.s. I, (1984), pp. 51-102.

²⁷⁵ Fenzi, E., "Introduzione", en: Petrarca, *Il mio segreto. Secretum*, Milán, Ugo Mursia Editore, 1992, p. 74.

texto, en una época signada por las vicisitudes amorosas y sus empeños en una cultura de corte erudito y por la composición de las grandes obras históricas tales como el *Africa* y el *De viris illustribus*.

La fecha del comienzo de su composición debe situarse, entonces, alrededor del período entre 1347 y 1348, y los períodos de más fuerte composición, refundición y revisión en 1349 y 1353.

Teniendo en cuenta, entonces, los aspectos hasta aquí expuestos, pasaré directamente a la cuestión central del presente capítulo, la vida del alma.

5.1.2. La perversa opinio.

El prólogo del diálogo se abre con un *Franciscus* sumido en la meditación sobre una cuestión bifronte: cómo entró en esta vida y cómo habrá de salir. Mientras reflexiona sobre esto, se le aparece una mujer con la apariencia de virgen de extraordinaria belleza. De ella brota una brillante luz frente a cuyos rayos no osa levantar la vista: “Entonces ésta, mientras me quedaba atónito ante el aspecto de tan inusual luz y daba la espalda a los rayos que brotaban del sol de sus ojos, habló así”.²⁷⁶ Ésta no es otra que la propia Verdad. Ella procede del cielo y tiene una luz etérea e irresistible para la debilidad de los ojos humanos.²⁷⁷

La luz tan clara de la verdad resulta de dificultosa visión para el hombre, pues sus condiciones físicas e intelectuales están atravesadas por el error. Más adelante en el texto,

²⁷⁶ *Secr.*, pról.: “*Hec igitur me stupentem insuete lucis aspectum et adversus radios, quos oculorum suorum sol fundebat, non audentem oculos attollere, sic alloquitur.*”

²⁷⁷ *Secr.*, pról.: “*Illius enim me palatium atlanteis iugis descripsisse memineram; at quam ex regione venisset ignorabam nisi celitus tamen venire nequivisse certus eram*”. (Trad.: “Me acordaba de haber descrito su palacio en las cimas de Atlante; pero ignoraba de qué región provenía, aún si estaba cierto de que no podía venir sino del cielo”).

Petrarca irá precisando cuál es la condición que lo sume en tal estado.²⁷⁸ Ya en el comienzo de la obra, se comienza a vislumbrar el problema que existe en torno del conocimiento y la visión de Dios. Que Dios sea la fuente de toda verdad ya lo aprendió en Agustín, “*omne verum a veritate verum est*”.²⁷⁹ Así, ya en las primeras líneas de la obra, la verdad, la belleza y Dios son identificados en clave platónico-agustiniana.

Agustín será citado muy a menudo y es colocado como médico de almas porque es el autor más caro a Petrarca, sobre todo porque lo siente como un *alter ego* en el que se ve reflejado en sus propias vivencias. Rico ya ha notado que el diálogo se desarrolla en tres planos: el de la infalibilidad y omnisciencia de un ser celestial –la Verdad- el del engaño e ignorancia de un mortal, mediado por el de un varón santo, hombre al fin, pero llegado del cielo; sujeto antes a “miserias” y “pasiones” mas ahora avalado por la personificación de un atributo divino.²⁸⁰ Así, el personaje de *Augustinus* oficia de intermediario entre la *Veritas* y *Franciscus*, pues una voz humana hiere menos los oídos de un mortal.²⁸¹

El libro primero se abre con una pregunta por parte de *Augustinus* “¿Qué haces, hombrecito? (...) ¿Acaso no te has acordado de que eres mortal?”.²⁸² Ya en las primeras líneas, se vislumbra uno de los ejes centrales sobre los que tratará el *Secretum*: la naturaleza mortal y finita del hombre. Y esta será la clave para el desarrollo de su concepción en torno a la felicidad.

En este sentido, se irá haciendo evidente a lo largo del desarrollo de este capítulo y los siguientes cómo para Petrarca, la *beatitudo* o *felicitas* no es posible en esta vida. Esta se alcanza solo tras la muerte y en la contemplación de Dios o la *visio Dei*. En esta vida, por el contrario, no hay sino la inestabilidad y fugacidad del mundo, junto con la miseria y melancolía que aquejan al espíritu del poeta: estos son los puntos de partida para el transcurso del *Secretum*. El diálogo ofrecerá un esquema del comportamiento moral necesario para alcanzar la *pax animi*, y poder así abrazar las virtudes para poder acceder a

²⁷⁸ *Secr.*, prol.: “*Itaque videndi avidus respicio, et ecce lumen ethereum acies humana non pertulit*”. Trad.: “Entonces, ávido de verla la miro con atención, y he aquí que mi humana vista no tolera la luz etérea”.

²⁷⁹ *Sol.*, I, 15, 27: “*toda cosa verdadera lo es por la verdad*”. Petrarca lo cita en *CM.*, III. ed. cit., p. 910. También en las *Fam.*, XXI, 10, 12: “

²⁸⁰ Rico, F., *op. cit.*, p., 29.

²⁸¹ *Secr.*, Prol. 26: “*Aurem mortalis hominis humana vox feriat; hanc iste ferret equanimus*”. Trad: “Que hiera los oídos mortales una voz humana; éste la soportará más calmadamente”.

²⁸² *Secr.*, I, 28: “*Quid agis, homuncio? (...) An non te mortalem esse meministi?*”. Sobre este tema recurrente se pueden encontrar paralelismos en el interior de la obra petrarquesca, en la *Posteritati*: “*Vestro de grege unus fui atuem, mortalis homuncio*”; *De vita solitaria*, I, p. 342; *Sine nomine*, VII; *Sen.*, XII 1.

la *vera felicitas* con el auxilio de la gracia. En el capítulo siguiente me extenderé sobre el rechazo a la concepción de la *felicitas* de algunos intelectuales aristotélicos coetáneos con Petrarca en el marco del *De ignorantia*.

Pero en el texto que nos compete ahora, el *Secretum*, se desarrolla en los términos de la tensión entre *voluptas* –*vitium* / *peccatum* y *felicitas*- *virtus*. Así, el diálogo lidia con las tensiones psicológicas entre deseos mundanos y el deseo de la verdadera felicidad que sólo es alcanzable después de la muerte. Su punto de partida es una exploración de los medios a través de los cuales la *voluptas* puede ser rechazada y la virtud abrazada. En la primera jornada, entonces, *Franciscus* intenta esclarecer las razones por las cuales no puede alcanzar la paz espiritual. *Augustinus* comenzará, pues, por establecer cuál es la raíz de aquello que turba su espíritu.

El texto comienza con un *Franciscus* absorto y preocupado por la muerte y consumido por la miseria. El personaje de la Verdad se le aparece, y le dice que lo consume una errónea afección de los apetitos mundanos. Aunque esto pareciera una prognosis acertada, está lejos de ser exhaustiva. Increpándolo a que abrace la felicidad en lo eterno, invita a *Augustinus* para que, ofreciéndole un diagnóstico detallado, pueda guiarlo fuera de lo temporal y lo libere de sus apetitos. Así, en la primera jornada, analiza el espíritu del poeta afectado por deseos mundanos y llega a la raíz de sus miserias: al colocar el deseo en lo mundano, las atracciones de todo lo pasajero le traen nada sino dolor, lo aqueja una *funesta quedam pestis animi*, que no es otra que la acedia. Pero sobre esto, volveremos más adelante.

Volviendo, entonces a las primeras líneas del proemio, estas muestran a un *Franciscus* absorto en la meditación sobre su propia existencia, cuando improvisamente se hace presente la Verdad: “Absorto en mis pensamientos, como hago a menudo, meditando sobre cómo entré en esta vida y de qué manera saldré, me sucedió no ya que fui vencido por el sueño –como suele suceder a los ánimos enfermos-, sino que angustiado y despierto como estaba, creí ver que se acercaba por no sé qué vía, una cierta mujer de una edad y esplendor inenarrables, que los hombres no sabrían comprender del todo”.²⁸³ Estas primeras

²⁸³ *Secr.*, I, 1: “Attonito michi quidem et sepissime cogitanti qualiter in hanc vitam intrassem, qualiter ve forem egressurus”.

dos líneas evocan ya paralelos textuales con Agustín, Boecio y Cicerón.²⁸⁴ En el caso de los dos primeros, las referencias intertextuales no valen solamente por el juego de correspondencias verbales, sino por la relación profunda de contenido, que se organiza en torno del mecanismo de la visión y la figura femenina: la Razón, la Filosofía y la Verdad. Esta figura femenina se aparece a los protagonistas para hacerlos precipitar en la crisis existencial en la cual se debaten. Los ecos del comienzo de los *Soliloquia* agustinianos en el proemio de la obra son claros.²⁸⁵ Sólo que el *Secretum* se plantea no ya como un diálogo entre la Razón y *Franciscus* con la intención de descubrir a Dios y al alma, sino más bien como un diálogo entre el personaje de *Augustinus* que asume el rol de médico del alma de *Franciscus*, más en consonancia con el rol que asume la Filosofía en el *De consolazione Philosophiae* de Boecio y con las *Tusculanae* de Cicerón. Con todo, la trama de reenvíos de esta personificación de la Verdad es compleja, tanto a nivel verbal cuanto a nivel de una profunda relación de contenidos organizados alrededor de la cuestión de la visión y la aparición imprevista de una figura femenina.

La Verdad llama en ayuda al viejo *Augustinus* para que asista en ayuda del pobre enfermo con estas palabras: “¡Oh, Agustín, tú mi más querido entre miles! Sabes que éste te es devoto, y no se te oculta cuán peligrosa y larga enfermedad lo aqueja, la cual lo acerca

²⁸⁴ Rico ya ha mostrado cómo, además del eco senequiano (*Ad Lucil.*, XXII, 14 y ss. en el cual discute la proposición de Epicuro “*nemo non ita exit e vita tamquam modo intraverit*”), se pueden establecer paralelos con el *De consolazione Philosophiae*, I, I: “*Haec dum me cum tacitus ipse reputarem querimoniamque lacrimabilem stili officio signarem astitisse mihi supra uerticem uisa est mulier reuerendi admodum uultus, oculis ardentibus et ultra communem hominum ualentiam perspicacibus, colore uiuido atque inexhausti uigoris, quamuis ita aevi plena foret ut nullo modo nostrae crederetur aetatis*”. (tr.: Mientras en silencio hacía estas reflexiones conmigo mismo y con la ayuda de una pluma anotaba mi quejumbroso lamento, me pareció que sobre mi cabeza aparecía una mujer de rostro venerable: sus ojos, centelleantes, revelaban una clarividencia sobrehumana; tenía la tez llena de vida y desbordaba energía, aunque estaba tan cargada de años que en modo alguno podía creerse que perteneciera a nuestro tiempo.”) en: Boecio, *La consolación de la filosofía*, (trad. Pérez Gomez, L.), Madrid, Akal, 1997, p. 95 y s.) puede verse el eco del motivo del protagonista sumido en una profunda meditación al que se le aparece una dama venerable de gran sabiduría. Asimismo, en los *Sol.*, I, 1 de Agustín -texto que Petrarca conocía y que, de hecho, leyó y anotó en el ms. Paris, BNF, latin 2301- : “*Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali uitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior; ait ergo mihi... Ratio*”. (tr.: “Estando ocupado durante largo tiempo considerando conmigo mismo muchos y variados asuntos, y tratando con empeño durante varios días conocerme a mí mismo, lo que debo hacer y lo que debo evitar; de repente me vino una voz, no sé si de mí mismo o si de otro, desde fuera o dentro (esto mismo es lo que quiero esclarecer en primer lugar), y me dijo esto... Razón”.)

²⁸⁵ *Sol.*, I, 1: “*Volventi mihi multa ac varia mecum diu, ac per multos dies sedulo quaerenti memetipsum ac bonum meum, quidve mali uitandum esset; ait mihi subito, sive ego ipse, sive alius quis extrinsecus, sive intrinsecus, nescio: nam hoc ipsum est quod magnopere scire molior; ait ergo mihi*”. Esto lo ha puesto en evidencia Rico (Cfr. Rico, F., *Vida u obra...*, p. 18.) Además de Agustín, reconoce una cercanía con Cicerón y de Boecio.

tanto más a la muerte cuanto más alejado está del conocimiento de su propia enfermedad”.²⁸⁶ Para poder librarse de la enfermedad, entonces, es necesaria una *cognitio*, es decir, un reconocimiento racional de su propia condición. Ese es, justamente, el objetivo del diálogo.

Ninguna doctrina se infunde en el ánimo del hombre sino aquella que surge de un maestro amado. Agustín ha sufrido las mismas penas que *Franciscus* cuando fue presa del cuerpo. Empieza, entonces, el juego de espejos entre el poeta y el Padre, y éste último es constituido desde las primeras líneas como un *exemplum*. Aún si no hay mejor medicina que una meditación silenciosa –como veremos en el capítulo 5.3- el personaje de la Verdad pide a *Augustinus* romper el silencio para así poder curar el ánimo enfermo del joven poeta. Por otra parte, es más efectiva una voz humana para tocar el espíritu de otro enfermo que la verdad propia: ésta es recibida con mayor predisposición de ánimo.

El esquema general del texto en el que se articula la terapéutica puede resumirse de la siguiente manera: en la primera jornada *Augustinus* intenta esclarecer las razones por las cuales *Franciscus* no puede obtener la propia paz espiritual (aquella que, una vez obtenida, habría dado lugar a la que se supone sería la obra que cerraría el *Secretum*: el *De secreta pace animi*). En la segunda, pasa revista a las propias culpas haciendo referencia a los siete pecados capitales y, finalmente, en la tercera examina las dos “cadenas” que aún lo atan particularmente: su amor por Laura y el propio deseo de gloria. Estos dos últimos, si bien ligados con los pecados capitales de la lujuria y la soberbia, son abordados no ya en tanto aquejan al hombre, sino al escritor de las obras poéticas en vulgar, en las que celebra el amor por Laura y el humanista escritor de las grandes obras latinas históricas, el *Africa* y el *De viris illustribus*.

El libro primero abre con una serie de interrogaciones por parte de *Augustinus* que apuntan al argumento último de la obra, y anuncia sus directrices esenciales: “¿Qué haces, hombrecito? ¿Qué sueñas? ¿Qué esperas? ¿Tan pronto te has olvidado de tus miserias? ¿Acaso no recuerdas que eres mortal?”²⁸⁷

²⁸⁶ *Secr.*, pról., 22: “*Care michi ex milibus Augustine; hunc tibi devotum nosti, nec te latet quam periculosa et longa egritudine tentus sit, que eo propinquior morti est quo eger ipse a proprii morbi cognitione remotior!*”

²⁸⁷ *Secr.*, I, 28: “*Ag.: Quid agis? quid somnias? quid expectas? miseriarum ne tuarum sic prosus oblitus es? An non te mortalem esse meministi?*”

Como ya había anticipado el prólogo, es en el conocimiento de la propia condición donde radica la cura del ánimo enfermo. El objetivo de Agustín, entonces, será el de disipar el error o *perversa opinio*, pues en la conciencia de la propia infelicidad y miseria, en la meditación sobre la muerte, y en el desprecio de las cosas temporales puede hallarse la salud del espíritu.²⁸⁸ Estas son las premisas y el punto de llegada del diálogo, construido a partir del pormenorizado análisis de aquello que retiene el espíritu del protagonista para alcanzar dicho pensamiento. Ahora bien, no es cualquier *cogitatio*, sino una profunda de tal modo que “*in ossibus ipsis ac medullis insideat*”.

Así, el análisis comienza por establecer que el error radica, en primer lugar, en un error de consideración. *Franciscus* responde que jamás ha olvidado su mortalidad, pero *Augustinus* duda de su sinceridad y sospecha que, tal como muchos otros, se engaña a sí mismo y continúa ignorando los peligros a los cuales se enfrenta.

La voluntad es central en el desarrollo de esta línea de argumentación. Agustín procederá en su demostración de que las miserias que retienen al ánimo del poeta para la consecución de la *felicitas* es, en primera instancia, una errónea consideración o *perversa opinio*, la cual no es privativa del poeta, sino que es intrínseca a la condición del hombre: “Pero, como había comenzado a decirte, hay en el espíritu de los hombres un tal pestilente y perverso deseo de engañarse a sí mismos, que nada peor puede haber en la vida”.²⁸⁹ Ese “perverso deseo” o *pestilens libido* es el equivalente de la estoica *perversa opinio*. La introducción de este concepto irá preparando el terreno para el desarrollo del segundo libro.²⁹⁰

Esta *perversa opinio*, causa de todos los males de *Franciscus*, este es un tema recurrente en la literatura estoica, y se configura como el origen de todos los males. Así, Cicerón en las *Tusculanae* III, 33, 80 dice: “todo aquello que hay de malo en la aflicción no es natural, sino que depende de un juicio voluntario y de una opinión errada”.²⁹¹

²⁸⁸ *Secr.*, I, 28: “*cum sit profecto verissimum ad contemnendas vite huius illecebras componendumque inter tot mundi procellas animum nichil efficacius reperiri quam memoriam proprie miserie et meditationem mortis assiduam; modo non leviter, aut superficietenus serpat, sed in ossibus ipsis ac medullis insideat*”.

²⁸⁹ *Secr.* I, 36: “*Sed est ut dicere ceperam, in animis hominum perversa quedam et pestilens libido se ipsos fallendi, quo nichil potest esse funestius in vita*”. En este sentido, véase también *Sen.*, VIII, 3: “*opinionum infinita perversitas, quam malorum fontem omnium quidam ponunt*”.

²⁹⁰ Rico, F., *Vida u obra...*, p. 60.

²⁹¹ Cicerón, *Tusc.*, III, XXXIII, 80: “*[...]quicquid esset in aegritudine mali, id non naturale esse, sed voluntario iudicio et opinionis errore contractum*”. Que las aflicciones sean una *perversa opinio* es un tema recurrente en el epicureísmo (Cfr., Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale. I*, Firenze, La

La demostración de *Augustinus* procede según el siguiente orden secuencial:

- 1- Si alguien, tras una honda meditación, se sabe enfermo,
- 2- deseará no serlo y
- 3- procurará por todos los medios no estarlo.
- 4- Quien dé en ese propósito, podrá conseguirlo.

Aunque *Franciscus* concuerda con el principio de que quien se reconoce infeliz querría la felicidad, todavía opone a las palabras del santo que hay infinidad de cosas que se desean con el alma pero a las que ningún esfuerzo llevará a alcanzarlas y hacen infeliz al hombre a pesar de su voluntad.²⁹² Sin embargo, *Augustinus* le replica que nadie puede ser infeliz en contra de su voluntad. Si hubiera aprovechado verdaderamente las sentencias que encontró en los libros de los hombres sabios, hace tiempo habría aprendido verdaderamente que la virtud equivale a felicidad y su contrario, el vicio, a la infelicidad.²⁹³

Una vez establecido que la consideración sobre las miserias humanas se origina en un error de perspectivas, *Augustinus* se abocará a desarrollar cuál es el verdadero origen del

“Nuova Italia” editrice, 1967, p. 284 y ss.) y constituyen temas recurrentes en Cicerón y Séneca (véase, por ejemplo: *Ad Lucillium*, XVI, 7-9). Sobre esto véase también: Rico, F., *Vida u obra...*, p. 46 y ss.

²⁹² *Secr.*, I, 30: “*Siquidem et bonorum cumulatissimus acervus felices facit, et quicquid inde decesserit pro ea parte necesse est efficiat infelices. Hanc miserie sarcinam omnes quidem deponere voluisse, rarissimos autem potuisse, notissimum est. Quam multi enim sunt, quos vel corporis adversa valitudo, vel carorum mors, vel carcer, vel exilium, vel paupertas, perpetuis premit angoribus aliaque huius generis, que sicut enumerare longum est, sic tolerare difficile atque miserrimum*”. (Trad.: “Si un gran cúmulo de bienes nos hace felices, es cierto que aquello que venga a faltar del cúmulo, nos hace, por su parte, infelices. Es sabido que todos los hombres han querido deponer esta miseria, pero que pocos efectivamente lo han podido hacer. Cuántos hay, pues, que sufren de la enfermedad del cuerpo, por la muerte de sus queridos, la cárcel, el exilio o la pobreza, y otro género de males que sería tan largo de enumerar como difícil y angustioso de tolerar.”) *Franciscus* comprende al revés el texto de Cicerón. Y por eso *Augustinus* lo levantará en peso. Cicerón intenta despojar al campo del bien y del mal de toda naturaleza material. (*Tusc.*, V, 10, 29 “*Quos si titulus hic delectat insignis et pulcher, Pythagora Socrate Platone dignissimus, inducant animum illa, quorum splendori capiuntur, vires valetudinem pulchritudinem divitias honores opes contemnere eaque, quae is contraria sunt, pro nihilo ducere: tum poterunt clarissima voce profiteri se neque fortunae impetu nec multitudinis opinione nec dolore nec paupertate terreri, omniaque sibi in sese esse posita, nec esse quicquam extra suam potestatem, quod ducant in bonis*.”).

²⁹³ *Secr.*, I, 33: “*Nam si sola virtus animum felicitat, quod et a Marco Tullio et a multis sepe validissimis rationibus demonstratum est, consequentissimum est ut nichil quoque nisi virtutis oppositum a felicitate dimoveat*”. (Trad.: “Pues si es verdadero aquello de que la sola virtud hace feliz al ánimo, como ha sido demostrado a menudo por Cicerón con validísimos argumentos, se sigue directamente que nada sino lo contrario a la virtud puede alejar de la felicidad.”). Y también: *Secr.*, I, 34: “*Si hoc inter nos convenit: nisi vitio miserum non esse neque fieri, iam quid verbis opus est?*”. (Trad.: Si estamos de acuerdo sobre esto: que no es sino a causa de nuestros vicios que se torna uno mísero, entonces, ¿qué necesidad hay de más palabras?”)

mal. Así, explica que el primer obstáculo de los hombres es el engaño de no reconocerse míseros, siendo que en su advertencia puede hallarse la raíz de la propia salvación. Será, entonces, a través de un intrincado entramado de concepciones estoicas y cristianas que llega a establecer el origen voluntario del pecado y la miseria humana. *Augustinus* mostrará al poeta que su miseria –percibida por éste como una consecuencia de la fortuna concebida boecianamente- consiste en realidad en un engaño “nadie se consume en la miseria sino voluntariamente, nadie es mísero sino quien lo quiere”.²⁹⁴

Tal como lo menciona Rico, el diálogo opera un desplazamiento casi inadvertido. El argumento introduce un elemento nuevo: del estoico “*nisi vitio miserum non esse neque fieri*” (34) se pasa a un más cristiano “*sine peccato autem nemo fit miser*” (38). El estoico *vitium* fue reemplazado por *peccatum*.²⁹⁵ Todos se precipitan a la infelicidad por propia voluntad. Así, en una casi textual cita del *De vera religione*,²⁹⁶ *Augustinus* sostiene “(...) cuando los sabios han establecido que el pecado es un acción voluntaria, al punto que si la voluntad falta, no hay pecado”.²⁹⁷

Nuevamente, *Franciscus* acepta las palabras del santo pero no las acepta sin cierta resistencia. Concuera con que el principio de sus miserias nacieron en su voluntad, pero su interlocutor deberá concederle que muchos de los que han caído voluntariamente, continúan yaciendo en el error pero *non sponte*.²⁹⁸ *Augustinus* concuerda con que “*cadere*” y “*iacere*” son dos cosas diversas, pero “*velle*” y “*volluisse*”, no. Aún si difieren en el tiempo, en el ánimo de quien las padece, son una y la misma cosa.²⁹⁹

²⁹⁴ *Secr.*, I, 36: “*neminem in miseriam nisi sponte corruere, neminem miserum esse, nisi qui velit*”

²⁹⁵ Cfr. Rico, *Vida u obra...*, p. 64.2

²⁹⁶ Citado por Rico (*Vida u obra...*, p. 64: DVR, XIV, 27: “*usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium*”) y el comentador recuerda que en el ms. Paris, Latin 2201 Petrarca apostilló este mismo pasaje en el f. 30v: “*Tollite excusationes: nemo peccat invitus*”.

²⁹⁷ *Secr.*, I, 38: “(...) *cum velint sapientes peccatum esse voluntariam actionem, usque adeo ut si voluntas desit, desinat esse peccatum?*”

²⁹⁸ *Secr.*, I, 38: “*Ut sicut verum est neminem nisi sua sponte corruere, sic etiam illud verum sit: innumerabiles sponte prolapsos non sua tamen sponte iacere; quod de me ipso fidenter affirmem. Idque michi datum arbitror in penam ut, quia dum stare possem nolui, assurgere nequeam dum velim*”. (Trad.: “Así como es verdad que nadie cae sino por su propia voluntad, también lo es esto: que muchísimos que han caído por propia voluntad, no yacen voluntariamente; cosa que tranquilamente podría afirmar de mí mismo. Es más, creo que se me ha dado como castigo que, puesto que no quise permanecer en pie cuanto podía, no puedo levantarme ahora que lo quiero”).

²⁹⁹ *Secr.*, I, 38: “*F. ‘Cadere’ igitur et ‘iacere’ unum atque idem esse diffinis? A. Imo vero diversa; ‘voluisse’ tamen et ‘velle’, etsi in tempore differunt, in re ipsa inque animo volenti unum sunt*”. (Trad.: “F. Entonces ¿‘caer’ y ‘yacer’ son para tí una única cosa y la misma? A. No, sino diversas; pero ‘haber querido’ y ‘querer’, aún si difieren en el tiempo, en su esencia y en el ánimo de quien quiere son una cosa”).

Pero *Franciscus* nuevamente no parece estar del todo convencido de sus palabras y pide que le demuestre por qué su infelicidad perdura en el tiempo sólo porque aún quiere, mientras siente que nada hay más de contrario a su voluntad. *Augustinus* responde, entonces, que debería usar otras palabras, allí donde dice “*non posse*” debería decir “*nolle*”.³⁰⁰ No niega que el llanto y el arrepentimiento no hayan acompañado al joven humanista, pero lo que ciertamente no acompañó fue la voluntad.

Bortolo Martinelli lee este pasaje en términos morales y allí ve seriamente afectados el libre albedrío humano y, consecuentemente, el papel de la gracia. Esta afirmación la hace –por así decirlo– al pasar, sin ofrecer mayores explicaciones de por qué se anularía el libre albedrío ni dar argumentos para dicha postura, solo se limita a decir: “*La tesi, decisamente anticristiana (se condotta alle estreme conseguenze, implica infatti una radicale negazione del libero arbitrio dell’uomo e dell’azione della grazia di Dio), si può condurre in qualche modo alla posizione degli Stoici*”.³⁰¹

No concuerdo con la lectura de Martinelli. Creo que el pasaje en el que *Augustinus* identifica *velle* y *voluisse* tiene dos dimensiones posibles de lectura: una psicológica y una moral. Desde un punto de vista psicológico, las palabras del Santo refieren a la experiencia personal del amante. Es inevitable no ver los ecos que las palabras del santo tienen con el famoso pasaje de la epístola *Fam. IV, 1*:

“Lo que solía amar, ya no lo amo; miento, lo amo, pero con menos fuerza; he aquí que he vuelto a mentir: lo amo, pero más avergonzado, más triste; finalmente he dicho la verdad. Así es, pues; amo, pero amo lo que desearía no amar, lo que desearía odiar; amo, pero de mala gana, obligado, afligido y lloroso”.³⁰²

³⁰⁰ *Secr.*, I, 39: “*Conventa sunt, ut fallaciarum laqueis reiectis circa veritatis studium pura cum simplicitate versemur. Verba vero, quibus uti te velim, hec sunt: ut ubi ‘ultra te non posse’ dixisti ‘ultra te nolle’ fatearis*” (Trad.: “Se había convenido que dejaríamos de lado los lazos de las falacias verbales, y de dedicarnos a la búsqueda de la verdad pura con sencillez. Las palabras que quisiera que usaras son estas: allí donde has dicho ‘no soy capaz de ir más allá’, deberías decir ‘no quiero ir más allá’”).

³⁰¹ Martinelli, B., *Il ‘Secretum’ conteso*, Napoli, Lofredo, 1982, p. 86.

³⁰² *Fam.*, IV, 1, 21: “*quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed parcius; iterum ecce mentitus sum: amo, sed verecundius, sed tristius; iam tandem verum dixi. sic est enim; amo, sed quod non amare amem, quod odisse cupiam; amo tamen, sed invitus, sed coactus, sed maestus et lugens*”.

El joven *Franciscus* no logra dejar de ser aquello que ha querido y amado, en una suerte de anulación de la voluntad y la conciencia. Es la experiencia del amor *in re ipsa in que animo volentis*, en la esencia misma del animo que quiere, en la que el tiempo se desdibuja. Esto constituye un claro eco de las reflexiones de Agustín en *Confessiones*: “Pero ¿dónde estuvo durante tantos años mi libre albedrío, del fondo de qué profundo y secreto pozo fue llamado en un instante, para hacerme inclinar la cerviz a tu suave yugo y los hombros a tu suave carga, Cristo Jesús, auxilio y redentor mío?”³⁰³ Sobre este mismo motivo, Petrarca vuelve en los *Rerum vulgariarum fragmenta* CCLXIV, 12-13: “*e così per ragion conven che sia, /ché chi, possendo star, cadde tra via, /degno è che mal suo grado a terra giaccia*”.³⁰⁴

Pero la identificación entre *velle* y *voluisse* no sólo puede leerse desde el punto de vista psicológico, sino también desde un aspecto moral, lectura que tampoco conduce a la negación del *liberum arbitrium*, por el contrario, la supone. Según Agustín, La esencia del *liberum arbitrium* es la de ser dueño del propio querer, es decir, de la propia voluntad.³⁰⁵ Ésta, en efecto, tiene por objeto propio el bien, de modo tal que más plena es cuanto más alto es el bien al que tienda. De esta manera, al dirigirse a Dios como el bien último, alcanza su mayor grado y, entonces, el libre albedrío deviene en *libertas* o libertad de liberación. En el grado de la *libertas* no desaparece la posibilidad de elección entre bienes relativos e ínfimos, sino que lo que desaparece más bien es la atracción compulsiva que ellos pueden ejercer sobre una voluntad enferma. Así, en las *Confessiones* se lee:

“Porque de la voluntad perversa nace el deseo, y de servir a éste nace la costumbre, y de no resistir a ella nace la necesidad. Con esta clase de anillos entrelazados –por los que lo llamé ‘cadena’- me tenía sujeto en dura esclavitud. Y la nueva voluntad que se había asomado en mí, por la que yo quería servirte gratuitamente y gozar de ti, Dios,

³⁰³ *Conf.* IX, 1. 1: “*Sed ubi erat tam annoso tempore et de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum, quod subderem cervicem leni iugo tuo et umeros levi sarcinae tuae, Christe Iesu, adiutor meus et redemptor meus?*” (trad., Magnavacca, S.)

³⁰⁴ Trad.: “y justamente es necesario que sea así que quien pudiendo permanecer en pie, cayó al piso, es conveniente que a su pesar yazca en la tierra”.

³⁰⁵ *De div. quaest.*, VIII: “*Moveri per se animam sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a Deo*”. (Tr.: Quien siente que tiene en sí una voluntad, siente que el alma se mueve por sí misma. Pues si queremos, no quiere otro por nosotros. Y este movimiento del alma es espontáneo y le ha sido otorgado por Dios”).

único regocijo cierto, no era todavía capaz de superar a la primera, que con los años se había robustecido. Así, las dos voluntades mías, una vieja y otra nueva, aquélla carnal y ésta espiritual, luchaban entre sí y, discordando, desgarraban mi alma”.³⁰⁶

Y más adelante:

“Pues la ley del pecado es la violencia del hábito por la que es arrastrado y detenido el ánimo, aún contra su voluntad, en justo castigo por haberse deslizado en la costumbre”.³⁰⁷

Cuando se ha pervertido o torcido el propio querer, cuando se ha cambiado el rumbo de la propia voluntad, aun si todavía se es dueño de ella, no puede ser actuada o efectivizada. Agustín lo presenta como una *catena* en la que las malas elecciones iniciales confirmadas, terminan por conformar un mal hábito, esto es, el vicio. Los “eslabones” de dicha cadena son presentados según esta serie: *perversa voluntas, libidio, consuetudo, necessitas*. El círculo que se genera en la propia voluntad termina por generar en la interioridad del hombre justamente lo opuesto: la necesidad. El yo se identifica con la voluntad más libre, la menos sometida a condicionamientos de un hábito compulsivo. El yo más genuino que surge es el que se deshace de tales hábitos. Así, una voluntad sometida a la *libido* o *concupiscentia carnalis* en un consentimiento reiterado, genera un hábito de gran intensidad emocional. La *libido* es el apetito o deseo, en un sentido cercano a *concupiscentia*, y apunta a los bienes inferiores. De esta manera, la voluntad se debilita en el acto de obedecer a la razón.

Petrarca es consciente del efecto de quien permanece en la *libido* y la consecuente pérdida de efectividad de la voluntad. En una de las epístolas *Familiares*, dirigida a su

³⁰⁶ *Conf.*, VIII, V, 10: “*Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam*”. (Trad. Magnavacca, S., ed. cit., p. 219)

³⁰⁷ *Conf.*, VIII, V, 15: “*lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam ininitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur*”. (Trad. Magnavacca, S., ed. cit., p. 220)

hermano Gherardo impulsándolo a que continúe en la vida religiosa, y pregunta a Dios por qué si ambos, él y su hermano, estaban sometidos a un doble lazo, liberó el de su Gherardo mas no el suyo. Allí dice:

“Mi hermano alzó el vuelo, pero yo, liberado sí de los lazos, pero todavía cautivado por la viscosidad de una pésima costumbre, no puedo desplegar las alas y donde fui vencido, allí permanezco suelto. (...) Por tanto mi hermano cantó según el rito con el espíritu vuelto al cielo; yo, en cambio, pensando en cosas terrenas y curvado hacia la tierra; y tal vez no reconocí la derecha liberadora y confié en mis fuerzas; esta u otra es la razón por la cual, aun liberado de los lazos, no soy libre”.³⁰⁸

La epístola está datada en 1349, para la misma época en la que tanto Rico como Fenzi datan la redacción más fuerte del *Secretum*. Por tanto, podemos decir que pertenece a un mismo período de reflexión y que es prácticamente contemporánea con el diálogo. Este pasaje mantiene muchos paralelos epístola, junto con la *Familiares*, IV, 1, la de la ascensión al Ventoux, que he tratado con mayor detalle en la sección 2.2 de la presente tesis.

En efecto, es *Franciscus* quien cree confundir la miseria con situaciones exteriores que lo sumen en dicha condición. “Que tal y como es cierto que nadie se pierde si no es por su propio gusto, también ha de serlo esto: innumerables se han dejado caer por su voluntad, pero yacen derribados contra ella –sinceramente puedo afirmarlo de mí mismo. Y pienso que éste es el castigo que se me ha impuesto: pues no quise permanecer de pie cuando pude, no soy capaz de incorporarme cuando pude y no soy capaz de incorporarme cuando quisiera”. *Franciscus* admite que ha caído en el error por su propio albedrío, pero se rehúsa a admitir que también por él ha permanecido en el error. La identificación entre *velle* y *volluisse* de Augustinos parece ir en la dirección de mostrar que es justamente la voluntad

³⁰⁸*Fam.*, X, III, 26-27: ““*Ille quidem evolavit, ego nullo iam laqueo tentus sed visco consuetudinis pessime delinitus, alas explicare nequeo et ubi vinctus fueram, solutus hereo. (...)Frater ergo rite cecinit erecto ad celum animo, ego terrena cogitans et curvatus in terram; et forte liberatricem dexteram non agnovi, forte de propriis viribus speravi; aut hoc aut aliud cause est cur effracto laqueo non sim liber*”.

enferma de *Franciscus* que ha caído en el círculo de la *voluntas perversa* merced a la *libido* que ha devenido en *consuetudo* (recuérdese aquello de “*visco consuetudinis pessime delinitus*” del pasaje anterior) y de ahí en *necessitas*. A la luz de esto deben entenderse las palabras de *Augustinus*.

Martinelli consider que el *Secretum* pertenece a una fase especulativa temprana en la que abundan incertezas y lecturas erróneas de Agustín, y en el que fuerza la doctrina estoica y limita la doctrina cristiana del libre albedrío. Con ello pretende datar el *Secretum* antes de la composición del *De otio religioso*, texto en el que el cristianismo o la moral cristiana parecieran ser más coherentes. Sin embargo, se ha mostrado que la lectura errónea no se sostiene con firmeza. El *De otio*, además, es un texto cuya finalidad es la de tratar sobre el ocio de aquellos que se dedican a la *vita religiosa*, y por lo tanto, es más probable que sea más cristiano que el *Secretum* en el que se ocupa de la cuestión del hombre frente a su voluntad sin llegar a hablar precisamente de Dios.

Creo que es un error considerar una oposición tajante entre estoicismo y agustinismo, desde el momento en que, por una parte, no existe en el propio Agustín (quien, de hecho, se formó en teorías estoicas) y, por o otra, al querer hacer hincapié en el Agustín ya sea el temprano, ya el tardío, se perdería de vista el hecho de que Petrarca lee un Agustín homogéneo, inmune a las periodizaciones historiográficas y distinciones filológicas actuales. Esto nos conduce, pues, a la siguiente sección 5.1.3, en la que discutiremos sobre la relación entre estoicismo y agustinismo.

Continuando con el establecimiento del origen voluntario del error o el pecado, *Franciscus*, luego de que el Santo haya establecido que *velle* y *voluisse* a pesar de la diferencia en el tiempo, son una y la misma cosa, se rehúsa a aceptarlo, pues más parecen artificios astutos pero no fuertes.³⁰⁹ Sin embargo, la presencia de la Verdad es invocada como testigo de la veracidad de las palabras de *Augustinus* y prosigue con cuidado para poder hacer entender a *Franciscus* cómo su infelicidad tiene origen en su voluntad. La estrategia ahora consiste en hacer entender que allí donde el poeta decía “no puedo” debería decir “no quiero”: “*ut ubi ‘ultra te non posse’ dixisti ‘ultra te nolles’ fatearis*”.³¹⁰ Un eco,

³⁰⁹ *Secr.*, I, 38: “*F. Sentio quibus me nexibus involvas; nec tamen fortior luctator est qui arte sibi victoriam quesivit sed profecto versutior*”. (Tr.: “F.: Veo con cuáles cuerdas me estás atando, pero quien ha obtenido la victoria por medio del artificio, no es por ello un luchador más fuerte, sino más astuto”).

³¹⁰ *Secr.* I, 40.

tal vez, del agustiniano pasaje de *Confessiones*, X, 3, 4:” Las confesiones de mis errores pasados [...] excitan el corazón (del lector), para que no se duerma en la desesperación, y no diga –‘no puedo’”.³¹¹

De nada han servido las muchas lágrimas derramadas, puesto que no ha habido un verdadero cambio en su voluntad.³¹² No basta con un mero arrepentimiento, debe haber un completo y profundo cambio de voluntad. Todo el desarrollo de esto en el *Secretum* tiene un fuerte eco agustiniano, y en particular, del octavo libro de *Confessiones*, en el que el Hiponense reflexiona sobre la duplicidad de la voluntad y la lucha interior que esta implica:

“Porque no sólo el ir, pero el mismo llegar allí, no consistía en otra cosa que en querer ir, pero fuerte y plenamente, no a medias, inclinándose ya aquí, ya allí, siempre agitado, luchando la parte que se levantaba contra la otra parte que caía”.³¹³

Y el propio *Augustinus* del *Secretum* evoca, en un juego de espejos de su biografía con la de *Franciscus*, el preciso episodio de su conversión. No me extenderé mayormente sobre esto aquí, porque nos desviaría de mi propósito principal que es el de desarrollar el origen voluntario del mal. Con todo, valga decir que de este episodio se desprende la pregunta crucial que hace a Agustín: cómo puede ser que hasta el momento no haya querido lo que creyó que hasta el momento deseaba.

Así, *Augustinus*, recordando el principio de que quien es perfectamente consciente de su enfermedad, tiene un perfecto deseo de salvarse.³¹⁴ Debe consultar a su conciencia, pues ella le revelará cuán leve fue el deseo que la gravedad de tales males requiere.³¹⁵ El primado de la conciencia y el retorno a sí mismo serán *topoi* que se repetirán a lo largo de las tres obras que atravesaremos para tratar el tema de la *visio Dei*. Aspecto, por otra parte, común tanto al estoicismo como al agustinismo, pero especialmente y sobre todo a éste

³¹¹ *Conf.*, X, 3,4: “*Confessiones praeteritorum malorum... excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat – non possum-*”.

³¹² *Ibid.*, “*A. Lacrimas tibi sepe conscientiam extrosisse, sed propositum non mutasse*”.

³¹³ *Conf.*, VIII, 19: “*Nam non solum ire, verum etiam pervenire illuc nihil erat aliud quam velle ire, sed velle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac versare et iactare voluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem*”.

³¹⁴ *Secr.* I, 42-44: “*ut miseriarum suarum perfecta cognitio perfectum desiderum pariat assurgendi?*”.

³¹⁵ *Secr.* I, 44: “*sed tiepidius remissiusque quam periculorum tantorum consideratio requirebat*”.

último.³¹⁶ Ese deseo de la felicidad debe ser pleno y exclusivo en detrimento de toda otra cosa:

“Este deseo nada puede alcanzar sino en quien pone fin a todos los otros deseos. Ya comprendes cuán múltiples y variadas son las cosas que se desean en la vida, las que deben ser suspendidas antes de cualquier otra cosa, si así quieres ascender hacia la cima de la felicidad, y a esta menos la ama quien la ama junto con alguna otra cosa, porque no la ama por sí misma”.³¹⁷

Franciscus responde: *agnosco sententiam*. Ni Rico,³¹⁸ ni Fenzi³¹⁹ han logrado identificar la fuente exacta. Carrara sospecha que se trata de una sentencia platónica que o bien conoce a partir de las traducciones al latín de algunas de sus obras, o bien a través del testimonio de Cicerón. Con todo, Rico confiesa no haber dado con la fuente pero sugiere *De civitate Dei*, VIII, 8³²⁰ o *De doctrina christiana*, I, 22, 20.³²¹ Sin embargo, dada la cercanía de este pasaje del *Secretum* con las *Confessiones*, y el juego de espejos de unas líneas antes, sospecho que más bien la *sententia* es el pasaje del libro X: “*Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat.*”³²² En este sentido, la sentencia que condena el amor a la criatura, arroja luz al contenido de la tercera jornada del diálogo en la que se trata el problema del amor. Pocas líneas más abajo, el propio *Augustinus* reenvía al contenido de la tercera jornada cuando dice: “Naturalmente, no basta con que aquellos apetitos sean eliminados para que el deseo sea pleno y libre. Es necesario, de hecho, que el espíritu, cuanto más se eleve al cielo por su propia nobleza, tanto más el peso

³¹⁶ Petrarca anota “*Seneca*” al lado de la sentencia agustiniana del *De vera religione*, XXXIX, 72: “*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*” (ms. Paris, Latin 2201, f. 45r).

³¹⁷ *Secr.*, I, 46: “*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 felicitatis ascendas, quam profecto minus amat qui secum aliquid amat, quod non propter ipsum amat*”.

³¹⁸ Rico, F., *Vida u obra...*, p. 80, n. 93.

³¹⁹ Fenzi, E., (Trad. y notas), en: Petrarca, *Secretum*. Il mio segreto, Milano, Mursia, 1992, p. 302, n. 58.

³²⁰ *De civ. Dei*, VIII, 8: “*quo referentes omnia quae agimus, et quod non propter aliud, sed propter se ipsum appetentes, idque adispicientes, nihil quo beati simus, ulterius requiramus: ideo quippe et finis est dictus, quia propter hunc caetera volumus, ipsum autem non nisi propter ipsum*”.

³²¹ *De doc. Christ.*, I, 22, 20: “*Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur vita beata*”.

³²² *Conf.*, X, XIX, 40: “*menos te ama quien ama otras cosas además de ti, sin amarlas por causa tuya*”.

del cuerpo y los encantos terrenos sean una carga; así, al mismo tiempo quieren salir y también permanecer en lo bajo, distraídos en una y otra cosa no alcanzan a hacer ninguna”.³²³ La alusión a la *moles corporea* y las *illecebrae terrenae* evidentemente reenvían a las dos cadenas adamantinas que con más fuerza retienen el ánimo de *Franciscus*: el amor por Laura y la gloria.

El remedio propuesto para liberar el espíritu de los apetitos terrenos es el de la *cogitatio mortis*, sobre el cual me extenderé en la sección 5.1.4.

5.1.3. El ideal del sabio estoico y las *perturbationes* del ánimo. La conciliación de estoicismo y agustinismo.

Además de la lucha externa con las corrientes aristotélicas universitarias, en la que los adversarios están claramente identificados, el Humanismo enfrentó otras tensiones en el interior de su propio pensamiento. En este sentido, Bowsma identificó dos corrientes que implican una diversa mirada sobre la condición humana y que, a grandes rasgos, podrían definirse como “estoicismo” y “agustinismo”. El autor las utiliza en un sentido amplio para referirse a los conflictos conceptuales que surgen de dos corrientes que responden a modos distintos de concebir la existencia humana. A esto ya había hecho alusión en 1970 Trinkaus en su texto *In our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Allí el autor exploró el significado ideológico del Humanismo y la perspectiva humana elaborada a través de no ya el aristotelismo, sino del estoicismo, epicureísmo y cristianismo

³²³ *Secr.*, I, 46: “*His nempe cessantibus, desiderium illud plenum expeditumque non erit; necesse est enim ut, quantum animus ad celum propria nobilitate subvehitur, tanto mole corporea et terrenis pregravetur illecebris; ita, dum et ascendere et in imis permanere cupitis, neutrum impletis in alterna distracti.*”

agustiniano.³²⁴ Mientras que Trinkaus se concentró en los intentos por armonizar ambas tendencias, Bowsma exploró las tensiones que surgen entre una y otra.

Si bien ya he hecho referencia brevemente a esta cuestión, en la presente sección la retomaré puesto que, nuevamente, el tipo de lectura por el que optemos, implica tomar una posición respecto de su relación con el *De otio religioso* en el cual me concentraré más adelante, en el capítulo 5.3. Por otra parte, el modo de resolver o no resolver estas tensiones, implica una mirada particular sobre la perspectiva humana.

Tal como he mencionado con anterioridad, Martinelli³²⁵ considera que las tensiones – según su perspectiva- no resueltas entre las posturas estoicas y el agustinismo en el *Secretum*, frente al aspecto más claramente “agustinizante” y cristiano del *De otio*, dan cuenta de una evolución intelectual en la que las teorías del Hiponense se han absorbido y madurado. Así el *Secretum* pertenecería a un período de inmadurez cuya resolución se alcanzaría en el texto sobre el *otium religioso*. Nuevamente, como he mencionado en el principio de este capítulo, si se acepta la datación tradicional del diálogo, 1342-43 y, por tanto, el relato sobre la biografía petrarquesca tal cual el poeta la construyó, entonces, sería cierto que sólo recientemente nutría un interés por la literatura sacra y hasta entonces sólo se había imbuido de literatura pagana.³²⁶

Así, analizar el papel del sabio tal como aparece en el *Secretum* permite arrojar luz a esta polémica, sobre todo en lo que respecta a la cuestión de si la tensión es fruto de la inmadurez, o bien un intento por conciliar ambas doctrinas. Petrarca desarrolla la teoría del sabio estoicamente considerado, como aquel que sobrepone las pasiones o *perturbationes* del ánimo –*voluptas gestiens, libido, metus, aegritudo*- a la razón, que asume un rol rector del alma.

³²⁴ Trinkaus, C., In *our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Chicago, University of Notre Dame Press, 1970, v. 2, p. xx.

³²⁵ Cfr., Martinelli, B., *Il Secretum conteso*, Napoli, Lofredo, 1982, pp. 185, 147 y 194.

³²⁶ Citamos, a modo ilustrativo, el pasaje del OT., II, 8, 34: “*Sero, iam senior, nullo duce, primo quidem hesitare, deinde vero pedetentim retrocedere ceperam, ac disponente Illo, qui malis nostris ad gloriam suam semper, sepe etiam ad salutem nostram uti novit, inter fluctuationes meas, quas si percurrere cepero et michi confessionum liber ingens ordiendus erit, Augustini Confessionum liber obvius fuit.*” (Trad.: “Tarde, ya anciano, sin guía, había comenzado a dudar primero, luego a retroceder poco a poco, y por disposición de Aquel, que sabe servirse de nuestros males siempre para su gloria, y a menudo también para nuestra salud, entre mis fluctuaciones -las que, si comenzara a recorrerlas, debería embarcarme en un libro de confesiones inconmensurable-, me vino al encuentro el libro de Agustín Confesiones”.) Texto latino citado de: Petrarca, *De otio religioso*, (a cura di Giulio Coletti), Firenze, Le Lettere, 2003.

Augustinus se propone demostrar a *Franciscus* que el alma, en contacto con el cuerpo está degradada respecto de su nobleza originaria, y por ello, se ha vuelto desmemoriada de su origen y de su propio Creador.³²⁷ Virgilio, sostiene, ha comprendido cómo las pasiones surgen de la unión del alma con el cuerpo y cita unos versos de la *Eneida*,³²⁸ en el que se menciona el “monstruo de cuatro cabezas” enemigo de la naturaleza humana. Ese “monstruo” será leído alegóricamente como las cuatro pasiones fundamentales. El traspaso de la argumentación, entonces, irá desde la figura en Virgilio hacia las cuatro perturbaciones del alma de acuerdo con la enunciación ciceroniana.

Según la teoría estoica que Cicerón expone en las *Tusculanae*, existen cuatro especies de pasiones fundamentales.³²⁹ Cada una de ellas es un movimiento del alma que está privado de razón, la desobedece o la rechaza. Simétricamente distribuidas, dos son determinadas por la idea de bien: la de un gran bien presente, *voluptas gestiens* o *elata laetitia* (placer exuberante o felicidad desmesurada); y el deseo desmedido y rebelde a la razón de un gran bien imaginario, la *cupiditas* o *libido*. Las otras dos, *metus* y *aegritudo*, surgen de la opinión de un mal. El miedo es la amenaza de un gran mal imaginario; la aflicción, la amenaza de uno presente. Es, precisamente, la impresión fresca de un mal por la

³²⁷ *Secr.*, I, 64: “A. Audi ergo. Animam quidem tuam, sicut celitus bene institutam esse non negaverim, sic ex contagio corporis huius, ubi circumsepta est, multum a primeva nobilitate sua degenerasse ne dubites; nec degenerasse duntaxat, sed longo iam tractu temporis obtorpuisse, factam velut proprie originis ac superni Conditoris immemorem.” (Tr.:” A. Escucha, pues: puesto que no niego que tu alma haya sido bien formada en el cielo, así también, no dudes que a partir del contacto con su cuerpo, donde está encerrada, mucho se ha degenerado de su nobleza originaria. Y no solamente se ha degenerado, sino que hace ya largo tiempo se ha entorpecido y se ha tornado desmemoriada de su propio origen y de su Creador supremo.”.) Se trata de la teoría pitagórica, platónica y estoica según la cual la sustancia del alma es una parte de la sustancia celeste. El alma sería una sustancia *aether* que, encerrada en el cuerpo al nacer, está destinada a volver al cielo después de la muerte. (Sen., *Ad Marciam*, XXIV; Cic., *De natura deorum*, II, 16, 40; *Tusc.*, I, 18, 42; *Somnium Scipionis* (*De republica* VI) con los comentarios de Macrobio). Petrarca no precisa mucho y no contrapone a estas teorías la ortodoxia cristiana según la cual el alma ha sido creada junto con el cuerpo, como sí lo hace en la *Fam.*, XV, 4, 13. Pero aquí, parece no hacer eco del pasaje de Agustín en *De civ. Dei*, XIV, 3, 2 en el que el Hiponense cita los mismos versos de Virgilio para negar que derivan del cuerpo las cuatro pasiones del alma - el deseo, el temor, la alegría y la tristeza- como origen de todos los actos inmorales, sino que, en realidad, la corrupción del cuerpo es consecuencia del pecado original que ha vuelto corruptible al cuerpo.

³²⁸ Virg., *Aeneida*, VI, 730-734: “*Ignis est ollis vigor et caelestis origo / seminibus, quantum noxia corpora tardant, terrenique hebetant artus moribundaque membra. / Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras / dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco*”.

³²⁹ Cic., *Tusc.*, III, 11, 24: “*Est igitur causa omnis in opinione, nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum. Quae sunt genere quattuor, partibus plures. Nam cum omnis perturbatio sit animi motus uel rationis expers uel rationem aspernans uel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur bifariam, quattuor perturbationes aequaliter distributae sunt*”.

cual parece justo sufrir.³³⁰ *Franciscus* hace eco de las teorías estoicas sobre las pasiones del alma y afirma:

“Distingo muy claramente cómo la pasión del ánimo está dividida en cuatro, primero se divide respecto del tiempo futuro y el presente, en dos partes; y al mismo tiempo pueden ser subdivididas en otras dos partes, según la opinión del bien y del mal. Así, la tranquilidad del espíritu humano se muere como si estuviera revuelta por cuatro vientos contrarios”.³³¹

Augustinus será el encargado de hacer el paso de la argumentación desde Cicerón y las teorías estoicas hacia un contexto cristiano agustiniano. Así, trae a colación una frase bíblica que atribuye erróneamente a Pablo: “Porque el cuerpo corruptible grava al alma y la morada terrestre oprime el espíritu pensativo”.³³² Agustín menciona la cita en *De vera religione* XXI, 41.³³³ Allí habla de la variedad y multiplicidad de todos los cuerpos y las *species* temporales que se filtran al espíritu a través de los sentidos y alejan al hombre de su

³³⁰ *Ibid.*: “*et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum viedatur esse angi, id autem est, ut si qui doleat oportere opinetur se dolere*”

³³¹ *Secr.*, I, 64 “*Discerno clarissime quadripartitam animi passionem, que primum quidem, ex presentis futuri que temporis respectu, in duas scinditur partes; rursus quelibet in duas alias, ex boni malique opinione, subdistinguitur; ita quattuor velut flatibus aversis humanarum mentium tranquillitas perit*”.

³³² *Sab.*, IX, 15: “*Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem*”

³³³ *DVR*, XXI, 41: “*Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et mutabili varietate multiplicavit eius affectum: ita facta est abundantia laboriosa, et, si dici potest, copiosa egestas, dum aliud et aliud sequitur, et nihil cum eo permanet. Sic a tempore frumenti, vini et olei sui multiplicatus est, ut non inveniatur id ipsum, id est naturam incommutabilem et singularem, quam secutus non erret, et assecutus non doleat. Habebit enim etiam consequentem redemptionem corporis sui, quod iam non corrumpitur. Nunc vero corpus quod corrumpitur aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem, quia rapitur in ordinem successionis extrema corporum pulchritudo. Nam ideo extrema est, quia simul non potest habere omnia; sed dum alia cedunt atque succedunt, temporalium formarum numerum in unam pulchritudinem complent*”. (Tr.: “Pues la variedad poliforme de las hermosuras temporales, filtrándose por los sentidos del cuerpo, arrancó al hombre caído de la unidad de Dios, con un tumulto de afectos efímeros: de aquí se ha originado una abundancia trabajosa y, por decirlo así, una copiosa penuria, mientras corre en pos de esto y lo otro y todo se le escabulle de las manos. Así, desde el tiempo de la cosecha del trigo, del vino y del aceite, se derramó en un tropel de cosas, separándose del que permanece eternamente, es decir, del Ser inmutable y único, en cuyo seguimiento no hay yerro y cuya posesión no acarrea amargura alguna. Antes bien, como resultado de la redención del cuerpo, cuando será vestido de gloriosa inmortalidad. Mientras tanto, la materia corruptible apesga el alma, y la morada terrestre oprime la mente disipada, porque el mundo de las hermosuras materiales fluye con la arrebatada corriente del tiempo. Pues él ocupa la grada ínfima y no puede abarcarlo todo simultáneamente, sino que con el ir y venir de unas y otras se completa el número de las formas corporales, reduciéndolo a unidad de belleza”). Al costado de este pasaje, Petrarca anota en el margen del ms. Paris, latin 2201, f. 34v “*Idipsum*”.

unidad original con Dios, gracias al pecado y a la caída. Entonces, a través de los fantasmas de las cosas sensibles que se acumulan en el alma, el hombre se sume en una multiplicidad que la agrava y oprime su espíritu. En el pasaje del *De vera religione* Agustín no menciona la proveniencia de la cita bíblica.

Martinelli publicó un estudio sobre esta errónea atribución paulina al pasaje de *Sabiduría*, tomándolo como un argumento más para sostener su datación del *Secretum* en torno a 1343. Puesto que en el *De otio religioso* Petrarca cita con precisión el mismo pasaje, para Martinelli esto sería un claro síntoma de la poca familiaridad del poeta con la literatura sacra, tomando al pie aquello que dice Petrarca en el *Rerum memorandarum libri*, I, 25, 16,³³⁴ donde afirma no poseer aún un grado aceptable de cultura sacra.³³⁵ De ahí, el crítico deduce que la datación es anterior al *De otio religioso* y que el texto no sufrió revisiones posteriores hasta su muerte: “*Di più: poiché fra Tedaldo della Casa, all’atto di trascrivere la sua copia del Secretum a Padova nel 1378, mostra di avere dinnanzi l’autografo del Petrarca o una copia da esso direttamente derivata, e non essendo stata corretta la svista attributiva del passo di Sap. 9, 15, fino al termine della vita dell’autore, la conclusione che ne deriva è piuttosto cogente: il poeta no ha più sottoposto a sostanziale revisione il «dialogo» dopo il 1343, salvo apportare taluni ritocchi ed aggiunte...*”.³³⁶ La tesis de Martinelli, a mi entender, tiene varios problemas. En primer lugar, pretende refutar la tesis de la datación de Rico en base a un *lapsus* bíblico de Petrarca. En el *Secretum* es la única ocurrencia de un error de ese tipo, con lo cual, la labilidad –si se quiere- estadística no da cuenta de un menor conocimiento del texto bíblico. Mucho menos si se tiene en cuenta que –tal como lo demuestra el propio Martinelli- es un pasaje muy recurrente en la literatura medieval y, por otra parte, que el citar de memoria era una práctica frecuente. Tal vez un poco más de peso, en tanto argumento, lo tenga el hecho de que no haya corregido posteriormente la atribución errónea siendo que en el *De otio* está correctamente citado. Con todo, no basta para dar por tierra la tesis de Rico.

³³⁴ *De Rer. Mem.*, I, 25, 16: “*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*”.

³³⁵ Martinelli, B., “Su una citazione del Petrarca: Sapienza, 9, 15”, en: *Il Secretum conteso*, Nápoles, Lofredo, 1982, p. 225.

³³⁶ *Ibid.*

Tanto Rico³³⁷ como Fenzi³³⁸ acuerdan en que probablemente la fuente de dicho error sea el pasaje de *De civ. Dei*, XIV, 3 en el que Agustín niega que la carne sea la causa de los males, pero concede que el cuerpo corruptible apesadumbra al espíritu, y lo confirma con un pasaje paulino que seguramente haya sido el que confundió a Petrarca.³³⁹

Volviendo, entonces, a la argumentación precedente, el deslizamiento se da desde la teoría estoica de las cuatro pasiones que agobian al espíritu, a la cita bíblica erróneamente atribuida y luego a la teoría de los fantasmas del *De vera religione* agustiniano. Inmediatamente después del texto de *Sabiduría*, *Augustinus* continúa diciendo:

“Se acumulan así innumerables especies e imágenes de las cosas visibles que entran por los sentidos del cuerpo y luego de haber sido admitidas una por una, se condensan en el interior del alma; y esta, puesto que no ha sido engendrada para tanto ni es capaz de contener tantas cosas múltiples y deformes, es agravada y confundida. De ahí que esta peste de fantasmas que rompen y mutilan sus pensamientos, y con su variedad mortífera obstruyen la meditación iluminadora con la cual se asciende hacia lo uno único y supremo”.³⁴⁰

³³⁷ Rico, F., *Vida u obra...*, p. 108.

³³⁸ Fenzi lo sostiene en una nota al pie a su traducción del *Secretum*: Petrarca, *Secretum. Il mio Segreto*, (Trad., intr. y notas: Fenzi, E.), Milán, Ugo Mursia Editore, 1992, p. 314.

³³⁹ *De civ. Dei*, XIV, 3: “*Quod si quisquam dicit carnem causam esse in malis moribus quorumcumque vitiorum, eo quod anima carne affecta sic vivit, profecto non universam hominis naturam diligenter advertit. Nam corpus quidem corruptibile aggravat animam. Unde etiam idem Apostolus agens de hoc corruptibili corpore, de quo paulo ante dixerat: Etsi exterior homo noster corrumpitur: Scimus, inquit, quia, si terrena nostra domus habitationis resolvatur, aedificationem habemus ex Deo, domum non manu factam aeternam in caelis. Etenim in hoc ingemiscimus, habitaculum nostrum quod de caelo est superindui cupientes; si tamen et induti, non nudi inveniamur. Etenim qui sumus in hac habitatione, ingemiscimus gravati, in quo nolumus exspoliari, sed supervestiri, ut absorbeatur mortale a vita. Et aggravamur ergo corruptibili corpore, et ipsius aggravationis causam non naturam substantiamque corporis, sed eius corruptionem scientes nolumus corpore spoliari, sed eius immortalitate vestiri. Et tunc enim erit, sed quia corruptibile non erit, non gravabit. Aggravat ergo nunc animam corpus corruptibile, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. Verumtamen qui omnia mala animae ex corpore putant accidisse, in errore sunt*”. (El resaltado es propio).

³⁴⁰ *Secr.*, I, 64-66: “*Conglobantur siquidem species innumere et imagines rerum visibillum, que corporeis introgrese sensibus, postquam singulariter admisse sunt, catervatim in anime penentralibus densantur; eamque, nec ad id genitam nec tam multorum difformiumque capacem, pregravant atque confundunt. Hinc pestis illa fantasmatum vestros discernens laceransque cogitatus, meditationibusque clarificis, quibus ad unum solum summumque lumen ascenditur, iter obstruens varietate mortifera*”.

El motivo de los *phantasmata* es netamente agustiniano. Es sobre todo a la luz del *De vera religione* que las palabras son colocadas en boca del Santo. El interés por el texto y su lectura, y sobre todo el motivo de los fantasmas lo capturaron ya de temprana edad, tal como puede evidenciarse a partir de las *Orationes quotidianae* escritas en los folios de guardia del manuscrito Paris, latin 2201, y debe situarse entre 1335 y 1338. Allí anota: “*Obrue acies phantasmatum quibus obsideor et illusiones demonum averte*”.³⁴¹ Evidentemente, la lectura del texto agustiniano causó una impresión tal que el fruto de la meditación posterior a su lectura quedó plasmado en ambas plegarias.

Este mismo motivo será retomado con fuerza en el *De otio religioso*, como se verá en el capítulo 5.3.1, de un modo muy cercano al *Secretum*. A tal punto, que Rico reconstruyó la lectura del texto y su influencia en ambas obras y termina concluyendo que “la concentración en el motivo de los *phantasmata* y la similitud o complementariedad en su tratamiento permiten conjeturar que el *Secretum* y el *De otio religioso* (...) responden a un mismo período de interés por el *De vera religione*: período que debe situarse hacia 1347”.³⁴²

Más interesante aún, con todo, es la evidencia que podemos tomar de la lectura de Petrarca al *De vera religione* en relación con esta articulación de las doctrinas estoicas sobre las pasiones y la teoría de los *phantasmata* agustinianos. En efecto, al lado del *incipit* del texto agustiniano, Petrarca anotó lo siguiente:

“Podría ser muy útil para la materia de este libro que comienza que tenga frente a los ojos aquella sentencia que Cicerón, aunque no sea cristiano, en el resto sin embargo grande y singular varón escribió, en el primer libro de las *Tusculanae*, detestando los errores de su tiempo, con estas palabras: ‘no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo

³⁴¹ Ms. Paris, latin 2201, f. 1r – 1v. Tr.: “Esconde el filo de los fantasmas que me quedan, y desvía las ilusiones de los fantasmas”. Ambas plegarias fueron transcritas por Delisle en: Delisle, L., “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tome XXXV, 2 partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1896. pp. 396 -398.

³⁴² Rico, F., *Vida u obra...*, p. 113.

común de ver las cosas'. Ésta, junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos".³⁴³

La cita de Cicerón es de las *Tusculanae disputationes*, I, 16, 37-38. Y el propio *Augustinus* trae a colación esta cita en el *Secretum*,³⁴⁴ donde dice que ha erigido su obra sobre los fundamentos ciceronianos. Evidentemente, Petrarca siente muy cercana esta frase de Cicerón a la teoría de los *phantasmata* agustinianos del *De vera religione*. Y es justamente la cuestión de la depuración del pensamiento de lo sensible y lo corporal la que prima en el desarrollo del *Secretum* y en el *De otio*, como se verá más adelante.

Bowsma señala la incongruencia u oposición entre la concepción antropológica estoica y la agustiniana. La visión del hombre estoico atribuye a la razón del hombre una chispa o semilla de divinidad, identificada con la razón.³⁴⁵ Puesto que la razón es el atributo propio del hombre, todos los hombres tienen una cierta comprensión de Dios. Y puesto que la razón es aquello que identifica al hombre y le otorga su peculiaridad, la perfecta realización de ésta, por sobre todas las otras dimensiones del hombre, constituye su felicidad. La virtud, por lo tanto, consiste en el seguir los dictámenes de la razón, a la cual se reducen el cuerpo y las pasiones a través de la voluntad. La voluntad no es percibida como una facultad independiente, sino –de algún modo– como una sierva de la razón, y por ello el estoicismo considera que conocer el bien es hacer el bien. A través de la razón y su rol rector, el hombre puede alcanzar la perfección. El cuerpo es un obstáculo para alcanzar esta

³⁴³ Par. Lat., 2201, f. 23v: "*Ingredienti libri huius materiam prodesse poterit plurimum sententiam illam habere pre oculis, quam etsi non cristianus, in ceteris tamen magnus et singularis vir, Cicero scripsit in Tusculano, libro I, errores temporum suorum perosus, his verbis: 'Nichil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant. Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere'. Cum similibus eiusdem vel aliorum philosophorum sententiis*".

³⁴⁴ *Secr.*, I, 66: "A. Cicero siquidem in quodam loco, iam tunc errores temporum perosus, sic ait: '*Nichil animo videre poterant, ad oculos omnia referebant; magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere*'. Hec ille. Ego autem hoc velut fundamentum nactus, desuper id quod tibi placuisse dicis opus extruxi". (Tr.: "Cicerón, que ya detestaba los errores de su tiempo, dice así en un pasaje: 'nada podían ver con el espíritu, referían todas las cosas a los ojos; es propio de un gran ingenio separar la inteligencia de las cosas sensibles y apartar el pensamiento de la práctica habitual'. Esto decía él. Y yo he tomado sus palabras como el fundamento sobre el cual erigir la obra esa que dices que te ha gustado").

³⁴⁵ Cito, a modo ilustrativo, el pasaje de Séneca, *Ad Lucil.*, LXXVI, 8-10: "*In homine optimum quid est? Ratio; hac antecedit animalia, deos sequitur. Ratio ergo perfecta proprium bonum est (...) Haec recta et consummata felicitatem hominis implevit*". (Tr.: "¿Qué es lo mejor en el hombre? La razón. Esta antecede a los animales y se acerca a los dioses. Por tanto, la razón perfecta es el bien propio del hombre (...) Si se mantiene recta y se desarrolla completamente, la razón realiza la felicidad humana"). Cfr. Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale. I*, Florencia, La Nuova Italia, 1967, pp. 223 y ss.

perfección, pues las pasiones, aflicciones e impulsos naturales a menudo se oponen a la razón. Éstos pueden ser evitados a través de la *apatheia*.³⁴⁶

El agustinismo, según Bouwsma, contradice esta visión en todo aspecto. Siendo que el hombre es creatura en su totalidad, no puede contemplar a su razón como divina, y por lo tanto, como naturalmente capaz de conocer a Dios. Su conocimiento sólo puede alcanzarse y está dado a través de la Revelación de las Escrituras. El órgano principal no es ya la razón, sino el corazón (*cor*) cuya cualidad determina la cualidad del todo. La voluntad deja de ser un “siervo obediente” de la razón, tiene impulsos y energías propios. El problema del mal en el hombre tiene un abordaje mucho más complicado que el de los filósofos estoicos. La noción de hombre caído y de la consecuente imposibilidad de alcanzar con sus propias fuerzas la virtud y la felicidad entra en neta contradicción con las teorías estoicas. Finalmente, puesto que el cuerpo y el alma fueron creados por Dios, la inmortalidad no puede ceñirse exclusivamente al alma, sino que el hombre tiene que salvarse como un todo. Estos son, a grandes rasgos, los aspectos principales que Bouwsma señala como incompatibles entre las teorías estoicas y la agustiniana.

La visión de una fuerte oposición entre estoicismo y agustinismo en el *Secretum*, por parte de la crítica petrarquesca se centra sobre todo en la primera jornada, fundamentalmente en la concepción según la cual no es infeliz sino solo quien quiere serlo “*neminem miserum esse nisi qui velit*”; pues, como hemos visto, la desgracia reside únicamente en el vicio “*nisi vitio miserum non esse neque fieri*”, de tal modo que un deseo profundo y verdadero de curar la enfermedad y abrazar la salvación no puede sino conducir a un resultado positivo, tal como lo expone *Augustinus* en el momento de su propia conversión: “*itaque postquam plene volui, ilicet et potui*”.³⁴⁷

Es justamente esta identificación entre *velle* y *posse* la que algunos críticos han tomado como punto de partida para sostener que el diálogo traiciona el sentido de la gracia, entre ellos, Martinelli.³⁴⁸ Calcaterra estableció una errónea filiación del texto con Agustín y

³⁴⁶ Esta es, a grandes rasgos, la exposición que hace Bouwsma en relación con la concepción antropológica estoica y, a continuación, revisaremos brevemente la que hace respecto del agustinismo. Cfr. Bouwsma, W. J., “The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought”, en: Oberman, H. A., Brady Jr., T. A. (eds.), *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden, 1975, pp. 5 y ss.

³⁴⁷ Ver nota 301.

³⁴⁸ Martinelli, B., *Il Secretum* conteso, Lofredo, Napoli, 1982, p.86.

ello llevó muchas veces a confundir y correr la cronología del *Secretum*.³⁴⁹ Klaus Heitmann, por su parte, llegó a afirmar que el diálogo es “antiagustiniano”.³⁵⁰ Charles Trinkaus continúa en esta misma línea sosteniendo que el Agustín histórico entra en contradicción con el personaje *Augustinus*.³⁵¹ Carol E. Quillen sostiene que Petrarca exagera la libertad de elección que cada individuo tiene para elegir y que el término “gracia” está completamente ausente en el diálogo.³⁵²

Sea de ello lo que fuere, aquello que pareciera entrar en contradicción es el rol del sabio estoicamente considerado con la postura cristiana y sobre todo agustiniana de la verdad y el rol de la gracia. El sabio estoico es aquel que con su razón puede determinar la irrealdad de los males que lo rodean, reconociendo que ellos no son sino una *perversa opinio* y una ilusión. A ésta se la puede eliminar a través del reconocimiento de la racionalidad del universo de modo tal de reconciliar al hombre con éste. En estos términos, el papel de la gracia divina queda eliminado.

En este sentido, Agustín abiertamente critica las teorías estoicas en el *De civitate Dei*, XIV, 8 – 9:

“ Lo que han llamado los griegos εὐπάθεια (disfrute, buena vida) y Cicerón en latín *constantia* (permanencias) las reducen los estoicos a tres, en lugar de las tres perturbaciones del ánimo del sabio, poniendo la voluntad en lugar del deseo, el gozo por la alegría y la cautela por el temor. En cuanto a la pesadumbre o dolor, que nosotros, para evitar la ambigüedad, hemos preferido llamar tristeza, niegan que pueda existir en el ánimo del sabio. Dicen, en efecto, que la voluntad apetece el

³⁴⁹ Calcaterra sostiene que en el *Secretum* hay un “More philosophically minded moralist Petrarch became in his later years”, citado por Rico en: Cfr. Rico, F., “Volontà e grazia nel *Secretum*”, en: *Petrarca e Agostino*, Firenze, Bulzoni, 2004, pp. 40.

³⁵⁰ Heitmann por ejemplo, directamente dice “che il Sant’Agostino del *Secretum* è non soltanto caratteristico, ma addirittura e spiccatamente antiagostiniano” en: Heitmann, K., “L’insegnamento agostiniano nel *Secretum* di Petrarca”, en: *Studi Petrarqueschi*, 7 (1961), pp., 187-193.

³⁵¹ Trinkhaus procede por esta línea en el trabajo anteriormente citado: Trinkhaus, C., *In our Image and Likeness, Humanity and divinity in Italian Humanistic Thought*, Chicago, University of Notre Dame Press, 1970, p., 7: “If we turn to the writings of the historical St. Augustine, it will be recalled that he engaged in heated polemic against the very positions that Petrarch is putting in the mouth of Augustinus in his dialogue. The sufferings and miseries of this life are real and not to be wished away by any Stoic illusions that a recognition of the reasonilty of the universe can reconcile man to it”

³⁵² Cfr., Quillen, C.E., *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine and the language of the Humanism*, Ann Arbor, University of Michingan Press, 1998, p. 187-193.

bien, practicado por el sabio; el gozo tiene por objeto el bien conseguido, que obtiene el sabio en todas partes; la cautela evita el mal, que debe evitar el sabio. En cambio, la tristeza, cuyo objeto es el mal que ya sucedió, y piensan que ningún mal puede ocurrir al sabio, opinan que nada de esto puede haber en el ánimo del sabio. Éste es su pensamiento: sólo el sabio quiere, goza, tiene cautela; sólo el necio puede apetecer, alegrarse, temer y entristecerse. Aquellos tres afectos son las permanencias; estos cuatro, las perturbaciones, según Cicerón, y pasiones según otros muchos. (...) Por lo que toca a estos filósofos, en lo referente a la cuestión de las perturbaciones del ánimo, ya les hemos respondido en el libro IX de esta obra, demostrándoles que están más ávidos de discusiones que de verdad; se fijan no en la realidad, sino en las palabras. Pero entre nosotros, según las santas Escrituras y la sana doctrina, los ciudadanos de la santa ciudad de Dios, que viven según Dios en la peregrinación de esta vida, temen y desean, se duelen y gozan. Y como su amor es recto, son también rectos estos afectos en ellos.”³⁵³

¿Es, entonces, Petrarca un anti-agustiniano? En el *Secretum* pareciera oscilar entre una respuesta positiva y una respuesta negativa, pues obviamente la presencia y el intento de conciliación de las teorías estoicas y agustinianas generan dicha tensión.

³⁵³ *De civ. Dei*, XIV, 8-9: “*Quas enim Graeci appellant εὐπάθειαι, Latine autem Cicero constantias nominavit, Stoici tres esse voluerunt pro tribus perturbationibus in animo sapientis, pro cupiditate voluntatem, pro laetitia gaudium, pro metu cautionem; pro aegritudine vero vel dolore, quam nos vitandae ambiguitatis gratia tristitiam maluimus dicere, negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis. Voluntas quippe, inquit, appetit bonum, quod facit sapiens; gaudium de bono adeptum est, quod ubique adipiscitur sapiens; cautio devitat malum, quod debet sapiens devitare; tristitia porro quia de malo est, quod iam accidit, nullum autem malum existimant posse accidere sapienti, nihil in eius animo pro illa esse posse dixerunt. Sic ergo illi loquuntur, ut velle, gaudere, cavere negent nisi sapientem; stultum autem non nisi cupere, laetari, metuere, contristari; et illas tres esse constantias, has autem quattuor perturbationes secundum Ciceronem, secundum autem plurimos passiones. (...) erum his philosophis, quod ad istam quaestionem de animi perturbationibus attinet, iam respondimus in nono huius operis libro, ostendentes eos non tam de rebus, quam de verbis cupidiores esse contentionis quam veritatis. Apud nos autem iuxta Scripturas sanctas sanamque doctrinam cives sanctae civitatis Dei in huius vitae peregrinatione secundum Deum viventes metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, et quia rectus est amor eorum, istas omnes affectiones rectas habent.*” (Trad. Traducción de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA)

El Agustín temprano, el de los trabajos más introspectivos, el del *De vera religione* y el de los *Soliloquios* es el que Petrarca está leyendo. Ambos textos le son familiares e incluso, el testimonio de su lectura quedó grabado en los manuscritos que pertenecieron a su biblioteca. En el *De vera religione*, Agustín aprueba la visión estoica de que la felicidad sólo puede venir de la virtud,³⁵⁴ y que el vicio y la virtud son el resultado de la voluntad.³⁵⁵ Pero a diferencia de los estoicos, para Agustín la *voluntas* no es una variedad del consentimiento, como sí lo es, por ejemplo, para Cicerón quien en las *Tusculanae* sostiene que la felicidad sólo puede derivar de la virtud,³⁵⁶ que sólo puede ser conseguida por medio del consentimiento al bien y la abstención del consentimiento al mal.³⁵⁷ Para Agustín la virtud ciertamente es una cuestión de la *voluntas*, pero sólo en el sentido de que la virtud es el resultado de la orientación del *amor* hacia Dios.³⁵⁸ Baste recordar la ya tan mentada frase de *Confessiones*, XIII, 9: “*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*”. Para Agustín, la virtud es esencialmente rectitud amorosa,³⁵⁹ y el amor define el *pondus* del espíritu, es decir, su gravedad.³⁶⁰ Éste será llevado hacia donde su *amor* lo conduzca, como su peso al cuerpo: “*Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur*”.³⁶¹ Así, la virtud es definida como el orden del amor, el *ordo amoris*.³⁶²

En el *De vera religione*, Agustín explica cómo el hombre puede volverse hacia Dios a través de la comprensión de la verdad sobre Dios y el alma (de esto, y no de otra cosa, se

³⁵⁴ DVR, XXIII, 44: “*Quocirca, cum omnis anima rationalis aut peccatis suis misera sit, aut recte factis beata; omnis autem irrationalis aut cedat potentiori, aut pareat meliori, aut comparetur aequali, aut certantem exerceat, aut damnato noceat, et omne corpus suae animae serviat, quantum pro eius meritis, et pro rerum ordine sinitur: nullum malum est naturae universae, sed sua cuique culpa fit malum*.” (Tr.: “En consecuencia, puesto que toda alma racional es infeliz por sus pecados o es feliz por sus buenas obras, y como los seres privados de razón se someten al más poderoso, u obedecen al mejor, o ejercitan al que lucha, o dañan al condenado; por otra parte, estando el cuerpo al servicio del alma, según lo consienten sus méritos o el orden de las cosas, no hay otro mal en toda la naturaleza sino el que se comete por culpa de cada uno”).

³⁵⁵ DVR, XIV, 27: “*Nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium; et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat*”. (Tr.: Sin embargo, hasta tal punto el pecado es un mal voluntario, que de ningún modo sería pecado si no tuviese su principio en la voluntad; esta afirmación goza de tal evidencia, que sobre ella están acordes los pocos sabios y los muchos ignorantes que hay en el mundo. Por lo cual, o ha de negarse la existencia del pecado o confesar que se comete voluntariamente”).

³⁵⁶ Cic., *Tusc. Disp.*, V, XII, 35-36. También Séneca, *Ep. ad Luc.*, XCII.

³⁵⁷ Cic., *Tusc. Disp.*, II, XIII, 30 -3.

³⁵⁸ Cfr., Lee, A., *op. cit.*, p. 79.

³⁵⁹ Cítese a modo ilustrativo el *De civ. Dei*, XIV, 7, 2: “*Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perversa malus amor*”. (Tr.: “Por consiguiente, la voluntad recta es el amor bueno, y la voluntad perversa, el amor malo”).

³⁶⁰ Cfr. Gomez, Robledo, A., “La ética de San Agustín”, en: *Diánoia*, v. 1, n° 1, 1955, pp. 236-260.

³⁶¹ *De Trin.*, XV, 41: “*Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur quocumque fertur*”.

³⁶² *De civ. Dei*, XV, 22: “*Definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris*”.

trata, por otra parte, los *Soliloquia*). Allí muestra que las Escrituras han dado al alma humana las herramientas para redimirse y merecer la *beatitudo*. Pero, puesto que el hombre es criatura, y por tanto es temporal, el conocimiento de lo eterno está mediado por los sentidos, es decir que el hombre debe apoyarse en los sentidos carnales, los *phantasmata*, que son los mismos que lo retienen. Debe, entonces, aplicarse una medicina temporal:

“Por lo cual también en el tratamiento con que la divina Providencia e inefable bondad mira a la curación de las almas luce muchísimo la belleza en sus grados y perfección. Pues en él se emplean dos medios: la autoridad y la razón. La primera exige fe y dispone al hombre para la razón. La segunda guía al conocimiento e intelección. Si bien la autoridad no está totalmente desprovista de razón, pues se ha de atender a quién se debe creer; y ciertamente, una cifra de la misma verdad, conocida y comprendida, es la autoridad. Mas como caímos en las cosas temporales y por su amor estamos impedidos de conocer las eternas, no según el orden de la naturaleza y la excelencia, sino por razón del mismo tiempo, debe emplearse primero cierta medicina temporal, que invita a la salvación, no a los que saben, sino a los creyentes. Pues en el lugar en que ha caído uno, allí debe hacer hincapié para levantarse. Luego en las mismas formas carnales, que nos detienen, hay que apoyarse, para conocer las que pertenecen a un orden invisible. Formas carnales llamo a las que pueden percibirse con el cuerpo, esto es, con los ojos, oídos y demás sentidos orgánicos. A estas formas carnales, pues, han de adherirse forzosamente por el amor los niños; son también casi necesarias en la adolescencia, y con el avance de la edad dejan de serlo”.³⁶³

³⁶³ DVR, XXIV, 45: “*Quamobrem ipsa quoque animae medicina, quae divina providentia et ineffabili beneficentia geritur, gradatim distincteque pulcherrima est. Distribuitur enim in auctoritatem atque rationem. Auctoritas fidem flagitat, et rationi praeparat hominem. Ratio ad intellectum cognitionemque perducit. Quamquam neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum: et certe summa est ipsius iam cognitae atque perspicuae veritatis auctoritas. Sed quia in temporalia devenimus, et eorum amore ab aeternis impedimur, quaedam temporalis medicina, quae non scientes, sed credentes ad salutem vocat, non naturae et excellentia, sed ipsius temporis ordine prior est. Nam in quem locum quisque ceciderit, ibi debet incumbere ut surgat. Ergo ipsis carnalibus formis, quibus detinemur, nitendum est, ad eas*

En los *Soliloquia*, puesto que Agustín está buscando la verdad, debe primero comprender qué connota la verdad antes de buscarla:

“R.-¿Dices que quieres conocer a Dios y al alma? A.-Tal es mi único anhelo. R.-¿Nada más deseas?A.-Nada absolutamente. R.-¿Y no quieres comprender la verdad? A.- ¡Como si pudiera conocer estas cosas sino por ella! R.-Luego primero es conocer a la que nos guía al conocimiento de lo demás. A.-No me opongo a ello. R.-Veamos, pues, primeramente, si las dos palabras diferentes, lo verdadero y la verdad, significan dos cosas o una sola”.³⁶⁴

Allí, la *Ratio* distingue entre lo verdadero y la verdad. Así, las cosas creadas son verdaderas, en el sentido en el que puede hablarse de un árbol verdadero, pero no puede decirse de ellas que sean la verdad, pues si desapareciera el árbol verdadero, con él no fenecería la verdad. Ésta, por tanto, existe separada de las cosas temporales:

“R.-No está, ciertamente, en las cosas mortales. Porque lo que está en un sujeto no puede subsistir si no subsiste el mismo sujeto. Es así que hemos concluido que la verdad subsiste, aun pereciendo las cosas verdaderas. No está, pues, en las cosas que fenecen. Existe la verdad, y no se halla en ningún lugar. Luego hay cosas inmortales. Pero nada hay verdadero si no es por la verdad. De donde se concluye que sólo son verdaderas las cosas inmortales. Y todo árbol falso no es árbol, y el leño falso no es leño, y la plata falsa no es plata, y todo lo que es falso no es. Pero todo lo no verdadero es falso. Luego ninguna cosa

cognoscendas quas caro non nuntiat. Eas enim carnales voco, quae per carnem sentiri queunt, id est per oculos, per aures, ceterosque corporis sensus. His ergo carnalibus vel corporalibus formis inhaerere amore pueros necesse est; adolescententes vero prope necesse est; hinc iam procedente aetate non est necesse”. (Tr: (P. Victorino Capánaga, OAR)).

³⁶⁴ Sol., XV, 27: “R. - Animam te certe dicis, et Deum velle cognoscere? A. - Hoc est totum negotium meum.R. - Nihilne amplius? A. - Nihil prorsus.R. - Quid? veritatem non vis comprehendere?A. - Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere.R. - Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci. A. - Nihil abnuo. R. - Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur”. (Trad. P. Victorino Capánaga OAR)”.

puede decirse en verdad que es, salvo las inmortales. Pondera bien este breve razonamiento, por si contiene tal vez algún paso insostenible. Pues si fuera concluyente habríamos logrado casi todo nuestro intento, según se verá mejor en el siguiente volumen”.³⁶⁵

Así, la verdad que está buscando no puede ser hallada en las cosas temporales. Si Agustín quiere encontrar la verdad y a Dios, debe separarse de todo lo creado, pues en lo creado la verdad no está, sino que es una propiedad de las cosas eternas. Todo placer u orientación hacia lo temporal y carnal debe ser eliminado en el camino de la búsqueda de lo verdadero. El alma debe alejarse de todo lo corporal y volverse hacia aquello que de inmortal hay en ella.

En este mismo sentido, si el hombre quiere llegar a la *beatitudo* a través de las virtudes, y puesto que la virtud no es otra cosa que la recta orientación del *ordo amoris*, el amor debe separarse de todo lo temporal y creado y orientarse hacia lo eterno o superior.

Es a la luz de esta teoría agustiniana, junto con aquella cita de Cicerón colocada en el *incipit*: “no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas”,³⁶⁶ que puede verse la continuidad que Petrarca siente entre aquello que dice Cicerón y la materia del *De vera religione*.

Son, justamente, los fantasmas los que retienen el espíritu del joven poeta en la *cogitatio* salvífica, que no es otra que la meditación sobre la propia miseria y la *cogitatio mortis* que desarrollaré en el capítulo 5.1.4. Así, *Augustinus* sostiene:

“Esta peste [de fantasmas] te ha dañado; ésta apresura tu perdición si es que no le pones remedio. Pues tu espíritu frágil está abrumado por

³⁶⁵ *Sol.*, I, 15: “R. - *Non est certe in rebus mortalibus. Quidquid enim est, in aliquo non potest manere, si non maneat illud in quo est: manere autem, etiam rebus veris intereuntibus, veritatem paulo ante concessum est. Non igitur est veritas in rebus mortalibus. Est autem veritas, et non est nusquam. Sunt igitur res immortales. Nihil autem verum in quo veritas non est. Conficitur itaque non esse vera, nisi quae sunt immortalia. Et omnino falsa arbor, non est arbor, et falsum lignum non est lignum, et falsum argentum non est argentum, et omnino quidquid falsum est, non est. Omne autem quod verum non est, falsum est. Nulla igitur recte dicuntur esse, nisi immortalia. Hanc tu tecum ratiunculam diligenter considera, ne quid tibi concedendum non esse videatur. Si enim rata est, totum negotium pene confecimus, quod in alio fortasse libro melius apparebit”.*

(Tr.: P. Victorino Capánaga OAR).

³⁶⁶ Ver nota 343.

sus fantasmas y oprimido por preocupaciones múltiples y variadas que combaten entre sí sin paz, no logra sopesar a cuál oponerse, cuál cultivar, cuál extinguir, a cuál rechazar; y toda su energía y el tiempo, que una mano avara le concede, no son suficientes para tantas cosas.[...] Te ocurre a tí lo mismo, que en un ánimo tan ocupado nada útil hecha raíces, y nada fructífero crece con firmeza; y tú, privado de todo discernimiento eres arrastrado aquí y allí en una fluctuación asombrosa, nunca completamente en ningún lugar, nunca entero. Por esto, cada vez que tu espíritu generoso, si le es permitido, se acerca al pensamiento de la muerte y a las otras reflexiones por las cuales se puede llegar a la verdadera vida, y desciende en lo profundo con su natural agudeza, no teniendo la fuerza de permanecer allí, rebota, pues es repelido por la turba de las variadas preocupaciones. De ahí que tan saludable propósito es fatigado por una enorme volubilidad, y allí nace aquella intestina discordia de la que mucho hemos hablado, y aquella ansiedad del alma enojada consigo misma, que se horroriza de sus manchas y no las lava, conoce la tortuosidad del camino y no lo abandona, teme el peligro inminente y no lo evita”.³⁶⁷

Para poder acceder a la *cogitatio* necesaria para aspirar a las cosas superiores, es necesario que el espíritu del hombre sea liberado de la turba de fantasmas que no hace más que sumirlo en una especie de *distentio animi* agustiniana, en el sentido de ese movimiento

³⁶⁷ *Secr.*, I, 68: “A.Hec tibi pestis nocuit; hec te, nisi provideas perditum ire festinat. Siquidem fantasmatis suis obrutus, multisque et variis ac secum sine pace pugnantis curis animus fragilis oppressus, cui primum occurrat, quam nutriat, quam perimat, quam repellat, examinare non potest; vigorque eius omnis ac tempus, parca quod tribuit manus, ad tam multa non sufficit. [...], ut in animo nimis occupato nil utile radices agat, nichilque fructiferum coalescat; tuque inops consilii modo huc modo illuc mira fluctuatione volvaris, nusquam integer, nusquam totus. Hinc est ut quotiens ad hanc cogitationem mortis aliasque, per quas iri possit ad vitam, generosus, si sinatur, animus accessit, inque altum naturali descendit acumine, stare ibi non valens, turba curarum variarum pellente, resiliat. 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”.

hacia abajo –axiológicamente hablando- y hacia afuera.³⁶⁸ Movimiento que, a su vez, lo dispensa de la atención profunda hacia la labilidad de todo lo creado, que por su misma naturaleza, es contingente. Esta misma multiplicidad es la que se transmite al alma y la dispersa.

No se trata, entonces, de una virtud en el sentido estoico, sino la virtud en el sentido agustiniano, y desde esta perspectiva se comprende, por otra parte, todo el desarrollo de la tercera jornada donde discutirá sobre las dos cadenas adamantinas que aún atan el espíritu del poeta: amor y gloria.

Así, considero que habría que reformular el planteo o la pregunta sobre cuán agustiniano era Petrarca. Pues, incluso la misma categoría de “agustiniano” produce demasiados problemas. En todo caso, cabría preguntarse sobre cómo leía a Agustín y a qué Agustín leía. Ciertamente no podemos pensar que tenía una lectura con la perspectiva histórica que hoy podemos tener de su pensamiento.

En conclusión, la inspiración de Petrarca para modelar la figura del sabio es un Agustín muy embebido en estoicismo. Este aspecto se verá reforzado cuando en las dos secciones siguientes toquemos la cuestión de los pecados – el capítulo 5.1.5. y la *cogitatio mortis* en el capítulo 5.1.4.

5.1.4. La terapéutica: la meditación sobre la propia miseria y la *cogitatio mortis*.

Ya en las primeras páginas del *Secretum* se deja vislumbrar cuál será la terapéutica para los males que aquejan al joven poeta: una profunda y atenta meditación sobre la muerte y sobre la propia condición. Una vez que ya estableció la *cognitio* necesaria sobre la relación entre *voluntas* y *desiderium*, *Augustinus* procederá a caracterizar la *cogitatio mortis*. El conocimiento y meditación sobre la humana condición es aquello que debe guiar

³⁶⁸ Cfr., *Conf.*, XI, 26, 33. Véase también la entrada “*distentio*” en: Magnavacca, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, (2ª edición ampliada), Buenos Aires, Miño y Dávila, 2014.

al hombre a desear la salvación, es decir, el dirigir el deseo *ad supera*. Para ello, el deseo debe liberarse del peso del cuerpo y las pasiones, es decir, de todo lo inferior, y dirigirse a las cosas superiores. El movimiento consiste -en un aspecto agustiniano pero también ciceroniano- en una vuelta a la interioridad y una meditación sobre el sujeto y su condición intrínseca de manera tal de poder dirigir la mirada, y con ella, el deseo, hacia los bienes más elevados, en un reconocimiento de la finitud y variabilidad de todo lo temporal y corporal.

El remedio es puesto en boca del Santo en estos términos: “A este fin conduce sin dudas aquella meditación que mencioné desde el principio, el pensamiento continuo de que debes morir”.³⁶⁹ El pensamiento sobre la muerte debe radicar en el hombre la convicción de su propia *fragilitas* y de poseer un *mortale et caducum corpusculum*.

En un famoso pasaje del *Secretum*, *Augustinus* vuelve a la cuestión en un ataque a los dialécticos que está en perfecta consonancia con el *De sui ipsius et multorum ignorantia* -sobre el que me ocuparé en la sección siguiente de la tesis-. El ataque va dirigido a todos aquellos que en las escuelas repiten la definición de hombre, pero poco saben qué cosa verdaderamente significa:

“No existe un pastor tan rudo que no sepa que el hombre es un animal, es más, el primero de todos los animales; nadie es tan inculto que, si se le pregunta, negará que el hombre sea un animal racional y mortal.”³⁷⁰

Aquello que distingue al hombre de la mera criatura –lo que convierte al hombre de *homo* en *vir* dirá en el *De vita solitaria*-³⁷¹ es sí la *ratio*, pero en tanto ésta es el principio rector de la vida y a ella deben ser sometidos los deseos. Tan solo aquel que adecúe su vida

³⁶⁹ *Secr.*, I, 46-48: “A. *Ad hunc terminum profecto meditatio illa perducit, quam primo loco nominaveram, cum mortalitatis vestre recordatione continua*”.

³⁷⁰ *Secr.*, I, 52: “*Hominem quidem esse animal, imo vero animalium principem cunctorum, nemo tam durus pastor invenietur ut nesciat; nemo rursus, si interrogetur, aut rationale animal aut mortale negaverit*”.

³⁷¹ VS., pról.: VS., pról.: “*Melius equidem videre rupes ac nemora, versari cum ursis ac tigris [...]* Neque enim vile tantummodo fedumque, sed [...] perniciosum quoque et varium et infidum et anceps et ferox et cruentum animal est homo, nisi, quod rarum Dei munus est, humanitatem induere feritatemque deponere, denique nisi de homine vir esse didicerit” . (Tr.: “Mejor ciertamente ver rocas y bosques, encontrarse con osos y tigres [...] No sólo vil y horrible, sino[...] también pernicioso, cambiante, no fiable, doble, feroz y cruento animal es el hombre, a menos que, lo que es un don poco frecuente de Dios, se vista de humanidad y deponga su fiereza, a menos que, en una palabra, no se torne de ‘criatura humana’ en ‘verdadero hombre’”.)

a la razón, de modo tal de someter a ella los propios deseos y aquietar con sus frenos las pasiones del alma, puede ser llamado hombre y no mera creatura humana, pues éste vive de acuerdo a la razón.³⁷²

A continuación, *Augustinus* se extiende sobre qué significa comprender verdaderamente la definición de hombre:

“Si encontraras a alguno así tan fuerte en su propia razón que guiara su vida según ella, que sólo a ésta subsumiera su deseo, que contenga el movimiento de su espíritu con su freno, que comprenda que sólo por ella se distingue de la fiereza de los brutos, que no amerita el nombre mismo de hombre sino porque se conduce de acuerdo a la razón. Además, que sea tan consciente de su propia mortalidad, que la tenga frente a los ojos todos los días, que por ella se mida a sí mismo, y que desprecie las cosas efímeras y que aspire a aquella vida en la que, incrementado en su razón, deje de ser mortal; éste, pues, podrá decir que posee la verdadera definición y el conocimiento útil de hombre. De este concepto –del cual estábamos hablando- decía pocos alcanzaron el conocimiento y la meditación idóneos”.³⁷³

³⁷² *Secr.*, I, 52: “*Ista quidem dyaleticorum garrulitas nullum finem habitura, et diffinitionum huiuscemodi compendiis scatet et immortalium litigiorum materia gloriatur: plerunque autem, quid ipsum vere sit quod loquuntur, ignorant. Itaque siquem ex eo grege de diffinitione non tantum hominis sed rei alterius interrogas, parata responsio est; si ultra progrediare, silentium fiet, aut, si assiduitas disserendi verborum copiam audaciamque pepererit, mores tamen loquentis ostendent veram sibi rei diffinite notitiam non adesse*”. (Tr.: “Esta charlatanería de los dialécticos que no tendrá fin, sobreabunda de compendios de definiciones tales y se gloria de ofrecer material a disputas eternas: más aún qué cosa sea aquello que discuten, lo ignoran. Así, si preguntas a alguno de esa grey sobre la definición no sólo del hombre, sino de cualquier otra cosa, la respuesta está preparada: si quieres ir más allá, hay sólo silencio; o si el hábito de la charla lo hubiera dotado de audacia y de gran cantidad de palabras, sus costumbres de hablar, sin embargo, mostrarían que no tiene una verdadera comprensión del asunto definido”).

³⁷³ *Secr.*, I, 52-54: “*Siquem videris adeo ratione pollentem ut secundum eam vitam suam instituerit, ut sibi soli subiecerit appetitus, ut illius freno motus animi coherceat, ut intelligat se se per illam tantum a brutorum animantium feritate distinguí, nec nisi quatenus ratione degit nomen hoc ipsum hominis mereri; adeo preterea mortalitatis sue conscium, ut eam cotidie ante oculos habeat, per eam se ipsum temperet, et hec peritura despiciens ad illam vitam suspiret, ubi, ratione superauctus, desinet esse mortalis; hunc tandem veram de diffinitione hominis atque utilem scientiam habere dicito. Huius ultimi, quoniam de eo nobis sermo erat, dicebam paucos cognitionem aut meditationem ydoneam sortitos*”.

Este pasaje entra en perfecta consonancia con el principio petarquesco de que ningún saber es digno de tal nombre si a éste no va unido al práctica de la virtud, ninguna lectura es digna si no ayuda al hombre a ser mejor. De nada sirve el saber, por otra parte, si éste no es un saber de sí mismo.³⁷⁴

En el pasaje citado, pueden verse dos aspectos en la caracterización del hombre: su racionalidad y su ser mortal. La primera característica es la de la razón que juega un papel en tanto rectora de los apetitos del alma. Este aspecto parecería ser, ciertamente, de un aspecto fuertemente estoico.

Tanto Rico³⁷⁵ como Baron³⁷⁶ han identificado a este pasaje como el segundo momento estoico del *Secretum*. Hans Baron da un paso más allá y sostiene que el texto podría prescindir de este pasaje sin romper la línea argumentativa, con lo cual, seguramente se trate de un añadido posterior que el autor data en torno a 1350. El rol rector de la razón pareciera mantener muchos paralelismos con las teorías estoicas. Pero, tal como Lee ha demostrado, si se examina de cerca el vocabulario utilizado, deja de ser tan evidente dicha deuda. En efecto, Petrarca insiste no sólo en el rol jugado por la racionalidad, que es aquella que distingue al hombre de las bestias, sino que además, es mortal. Al parecer, es la contemplación de la muerte y no la razón la que permite el gobierno de uno mismo. De otro modo, no tendría sentido el “*adeo*” que coloca después de la razón.³⁷⁷ En todo caso, son ambos aspectos unidos.

Más aún, Lee continúa demostrando que el rol rector de la razón es un *topos* que puede hallarse no sólo en la literatura estoica, sino también en algunos pasajes de la obra

³⁷⁴ *Secr.* II, 72: “*Quanquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti?*” (Tr.: ¿Pero qué importancia tiene sea el saber muchas cosas si, tras haber aprendido sobre la dimensión del cielo y de la tierra, sobre la extensión del mar y el curso de los astros, sobre las virtudes de las hierbas y las piedras, y sobre los secretos de la naturaleza, permanecen aún desconocidos para sí mismos?) Un pasaje muy similar se repite en el *De ignorantia*, como se verá más adelante, en el capítulo 5.2.

³⁷⁵ Rico, F., *op. cit.*, p. 190

³⁷⁶ Hans Baron considera todo este pasaje como una interpolación tardía que ronda la época de 1350, caracterizada por un fuerte interés por la literatura estoica que se ve reflejado en las *Epystole Familiare*s del mismo período. Más aún, el crítico sostiene que bien podría prescindirse de este pasaje sin que por ello la ilación y el sentido del diálogo se vieran afectados. Baron, H., *op. cit.*, p. 37 y ss. Con todo, no es mi intención aquí hacer un análisis filológico de las distintas etapas de redacción y reelaboración del diálogo, sino que mi interés es el del análisis de la obra tal y como quedó planteada en su forma final y la relación y posibles tensiones o conciliaciones entre el agustinismo y el estoicismo. Es por ello que aquí evito entrar en las discusiones de naturaleza filológica, salvo que dichas disquisiciones puedan resultar de directo interés para el desarrollo de la tesis.

³⁷⁷ Lee, A., *op. cit.*, p. 87.

agustiniana, sobre todo en la temprana. Allí puede encontrarse un eco de las teorías estoicas en las que el propio Agustín se formó.

En el punto anterior, el 5.1.3, he mencionado cómo la racionalidad para los estoicos implica una chispa de divinidad en el hombre. En las obras tempranas de Agustín puede encontrarse un eco de ello. Así, en el *De vera religione*, III. 3, menciona que la razón es lo que distingue al hombre del resto de los animales y que sólo al hombre le ha sido concedido gozar de la contemplación de la eternidad divina, y de merecer la vida eterna gracias a ella y por medio del auxilio de la gracia divina.³⁷⁸ En le *De Trinitate*, nuevamente aparece la razón como aquello que diferencia al hombre de los animales.³⁷⁹ La razón es aquello que diferencia al *homo exterior* del *homo interior*. En efecto, al primero lo informa no sólo el cuerpo, sino los sentidos y las imágenes de las cosas sensibles que se imprimen en la memoria, es decir, los *phantasmata*, a los que la razón compone y juzga. La razón humana juzga las cosas materiales. Esta razón que opera sobre las cosas sensibles, es dinámica. Pero hay una *ratio* superior que pertenece a la contemplación de las sustancias eternas e incorpóreas, pues en la memoria también habitan las razones eternas e incorpóreas que están por encima de la mente humana.

Además de racional, el hombre es caracterizado en el pasaje citado como mortal. El hombre debe tener presente y representarse cotidianamente su mortalidad, su caducidad, de modo tal de no fijar su deseo en las cosas efímeras. *Augustinus* ofrece ciertas características de cómo debe ser esta *cogitatio*. No se trata de una *cogitatio* superficial como a la que *Franciscus* está habituado “no se trata de esos pensamientos que no penetran lo suficientemente en lo profundo”.³⁸⁰ En primer lugar, debe figurarse detalladamente y pensar al propio cuerpo como un cadáver, en una descripción casi macabra de la descomposición de los cuerpos.³⁸¹ Para ello es útil tener presente en la mente algún

³⁷⁸ *DVR.*, III, 3: “*In quibus animae tantum rationali et intellectuali datum, ut eius aeternitatis contemplatione perfruatur, atque afficiatur ex ea, aeternamque vitam possit mereri.*” (Tr.: “Entre estas cosas, sólo al alma racional y e intelectual le ha sido concedido gozar de la contemplación de su eternidad, de adornarse de ella y poder merecer la vida eterna”.)

³⁷⁹ *De Trin.*, XII, 1-3.

³⁸⁰ *Secr.*, I, 54: “*crebras cogitationes mortis occurrere, sed que nec satis alte descendant nec satis tenaciter hereant.*”

³⁸¹ En esta primera intervención de *Augustinus* sobre la meditación de la muerte es el pensarse a sí mismo como un cadáver. Sobre estas líneas Carrara nota la cercanía que dichas descripciones tienen con los frescos del Camposanto de Pisa. Cfr. Baron, H., *op. cit.*, p. 35. Por otra parte, esto también se liga con la práctica habitual de los monjes cartujos de presenciar tras la muerte de un monje, y mientras se reza y canta, los rituales de lavado y amortajamiento del cadáver. Cfr., Martinelli, B., *op. cit.*, p. 177.

espectáculo de muerte que haya presenciado.³⁸² Se trata de un “*satis alte descendere*”, ir hacia el fondo del asunto y no quedarse en nombrar la muerte a fuerza de costumbre, según el modo de hablar cotidiano. Si el pensamiento de la muerte no lo conmueve, entonces toda reflexión habrá sido en vano.³⁸³ Pero, si tras meditar sobre el alma que, después de dejar el cuerpo, deberá comparecer frente al juicio eterno, y si tiene en mente que quien se dedica a los placeres temporales merecerá el tormento eterno; si todo eso lo tiene delante de los ojos, y si no es indiferente a ello ni desespera, sino que tiene esperanza en la gracia de la salvación de Dios que lo liberará de todos los males, entonces sí, “*non frustra te meditatatum esse confide*”.³⁸⁴

Ya Rico ha identificado exhaustivamente las fuentes que podrían reconocerse detrás del desarrollo de la *meditatio mortis*. Estas van desde los autores antiguos paganos (Séneca, las *Tusculanae*), autores cristianos antiguos (Cassiodoro) y autores más contemporáneos a Petrarca (Pedro Damián, Inocencio III y sobre todo el *De contemptu mundi*, etc.).³⁸⁵

En las *Disputationes Tusculanae* I, Cicerón dice que “toda la vida del filósofo, en efecto, como dice [Platón], es una preparación para la muerte”.³⁸⁶ Aquellos que separan el alma del placer, del servicio y dependencia del cuerpo y de las ocupaciones materiales, llaman al alma a sí misma y la acostumbran a una vida separada y alejada de lo corporal, de modo tal que disociar al alma del cuerpo no es sino aprender a morir. Así, puesto que el alma es inmortal,³⁸⁷ y puesto que con la muerte se eliminan una gran cantidad de males, la muerte no debe ser temida.³⁸⁸ La contemplación racional, por otra parte, puede llevar a un hombre a la unión con la mente divina y a cesar de pensarse a sí mismo limitado a esta vida breve.

³⁸² *Secr.*, I, 54: “*Que omnia facilius ac velut in promptu et ad manum collocata succurrent, si cui familiariter obversari ceperit memorandum aliquod conspecte mortis exemplum; tenacior enim esse solet visorum quam auditorum recordatio*”. (Tr.: “Todas estas [imágenes] vendrán en tu ayuda más fácilmente y estarán de un modo más manifiesto y a la mano, si comenzaras a observar con familiaridad algún caso de muerte que hayas presenciado; pues suele ser más tenaz el recuerdo de las cosas que han sido vistas que el de aquellas que han sido oídas”.)

³⁸³ *Secr.*, I, 58: “*Si, quotiens de morti cogitabis, loco non moveberis, scito te velut de rebus ceteris inutiliter cogitasse*”. (Tr.: “Si todas las veces que reflexiones sobre la muerte, no serás conmovido, sabe que tu pensamiento habrá sido en vano, igual que todos los otros”.)

³⁸⁴ *Secr.*, I, 58: “ten confianza que no habrás meditado en vano”.

³⁸⁵ Cfr., Rico, F., *op. cit.*, p. 96 y ss.

³⁸⁶ *Disp. Tusc.*, I, 31, 75: “*Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est*”.

³⁸⁷ *Ibid.*, I, 49, 117-9.

³⁸⁸ *Ibid.*, I, 34, 83.

Martinelli adecuadamente identifica cuatro sentidos de “muerte” en el *Secretum*, para los cuales la *cogitatio* adquiere relevancia: la muerte “natural”, en tanto definitiva separación del alma del cuerpo; la muerte “espiritual” en tanto estado de pecado que atraviesa al hombre; la muerte “eterna” en tanto consecuencia de las propias culpas y, finalmente, la muerte “filosófica” en tanto separación del mundo y superación de la barrera de los sentidos.³⁸⁹

El crítico considera que, aunque Petrarca esté familiarizado con la definición filosófica de la *meditatio mortis* como la abstracción de la mente de los sentidos, en el diálogo parecería no poner en conexión esta definición con dicha exigencia, sino como simple reflexión sobre la condición de la mortalidad natural del hombre, acentuando los aspectos de la devastación física que ésta implica. Sin embargo, considero que esta lectura es desatenta y peca de no tener en cuenta el contexto en el que la discusión está inserta. Sí es cierto que las líneas que siguen a la exhortación a pensar sobre la muerte tienen, en cierto modo, un aspecto macabro en consonancia con el gusto de la época, como he mencionado anteriormente. Pero algunas líneas más adelante, *Augustinus* trae a colación la teoría de los *phantasmata* que he desarrollado en el punto 5.1.3.

Así, contrariamente a lo que sostiene el crítico, la introducción de la *cogitatio mortis* en el *Secretum* está íntimamente ligada al rechazo de los placeres temporales, a la abstracción de la mente de todo lo material. Cuando *Franciscus*, consciente de que las veces que ha meditado sobre la muerte han sido infructuosas, formula una pregunta que se repetirá en varias oportunidades a lo largo del diálogo y que también aparece en la epístola *Fam.*, IV, 1, “*quid ergo me retinet?*”³⁹⁰ Y luego se pregunta sobre si cabe mejor disfrutar de los placeres de esta vida, dada la incerteza de lo que pueda suceder después de la muerte.

La respuesta de *Augustinus* no se hace esperar:

“Más bien esto, si se elimina el freno de la razón, si se abandona completamente en aquel deseo supremo, es más grave la caída de

³⁸⁹ Cfr., Martinelli, B., *op. cit.*, p. 89. En especial: “*Benché il Petrarca nel Secretum conosca e correttamente applichi la definizione filosofica della meditatio mortis come abducere mentem a sensibus, egli non pone però direttamente in connessione questa definizione con l’esigenza di fare astrazione dal mondo dei sensi, anzi la intende come semplice riflessione sulle condizioni della mortalità naturale dell’uomo, accentuando talora gli aspetti della devastazione fisica, secondo un criterio che richiama la nuova mentalità macabra del XIV secolo.*”

³⁹⁰ *Secr.*, I, 58: “Entonces, ¿qué es lo que me retiene?”

aquel que se precipita desde un precipicio idéntico, pero retenido por el freno de la razón aunque sea ligeramente. Pero ante todo doy importancia a lo que has dicho primero, que de uno se puede esperar una conversión, del otro se debe desesperar”.³⁹¹

El *frenum rationis* debe actuar separando el pensamiento de lo sensible y del deseo de lo mundano. Sin embargo, si bien esto no tiene un desarrollo exhaustivo o detallado, sí está presente. De este modo, la pregunta funciona como el punto en el que el desarrollo de la teoría sobre los *phantasmata* se sigue como consecuencia directa de la presentación de la terapéutica de la *cogitatio mortis*. *Augustinus* dice al joven poeta:

“Da gracias con humildad a Dios, quien se digna retenerte con tan saludables frenos y a aguijonearte con estímulos tan pulsantes. Sería casi imposible que quien tiene con el pensamiento de la muerte una continuidad y presencia tan fuerte, alcance esta muerte eterna. Pero puesto que sientes que algo te hace falta, no injustamente, intentaré aclarar qué es eso, si es que, después de haberlo removido con la ayuda de Dios, tú podrás librarte del yugo de tu vieja esclavitud que aún te presiona, y estar a la altura de tus pensamientos”.³⁹²

Según la caracterización petrarquesca del hombre, éste es un *fragilissimum animal*,³⁹³ un *imbecille*.³⁹⁴ El hombre es superior a todos los animales por el uso de su

³⁹¹ *Secr.*, I, 60: “*Illud magis quondam, freno rationis abiecto, quod quidem prorsus in illa supreme voluptate deseritur, gravior casus est, quam, eodem vel tenuiter retento, ex pari precipitio corruentis. Ante omnia tamen a te illud dictum prius attendo, quod de alterius sperandum de alterius conversione desperandum sit.*”

³⁹² *Secr.*, I, 62: “*Humiles Deo gratias age, qui te tam salubribus habenis frenare stimulisque tam pungentibus sollicitare dignatur. Vix enim possibile fuerit ut, quem cogitatio mortis habet tam quotidiana, tam presens, hunc mors eterna contingat. Sed quondam deesse tibi aliquid sentis, nec immerito, quid illud sit aperire tentabo, ut eo si Deus faverit amoto, in cogitationes tuas totus assurgens, quo adhuc premeris, vetustum servitutis iugum possis excutere.*”

³⁹³ *Secr.*, I, 48: “*A. Nemo tam demens est, nisi sit idem prorsus insanus, cui non interdum conditio proprie fragilitatis occurrat; qui non, si interrogetur, respondeat se esse mortalem et caducum habitare corpusculum.*” (Tr.: “Nadie es tan estúpido –y si lo fuera, estaría loco- que no se le haga presente la propia condición de fragilidad de tanto en tanto; que, si es interrogado, no responda que es mortal y que habita en un cuerpecito caduco”).

razón, al mismo tiempo que está oprimido por los fantasmas de su mente y vive escindido y lacerado en sí mismo. Y, al igual que el resto de los animales, está sometido a la ley de la disolución final del cuerpo. Estos fantasmas son, justamente, los que obstaculizan la meditación profunda y atenta sobre la condición humana, que es la que, en definitivas cuentas permiten el ascenso a la consideración de las cosas divinas.

Aquello que intentará aclararle, lo que aún lo retiene en su conversión hacia las cosas más altas, no es otra cosas que lo sensible que obnubila su pensamiento y le agobia el alma. Sobre esto me he extendido en el punto anterior, por tanto no lo desarrollaré aquí. Pero es lo que dará lugar, posteriormente, al tratamiento en la tercera jornada de las dos cadenas que aún retienen el espíritu del poeta: el amor y la gloria.

Un elemento ulterior que permite justificar mi posición al respecto, puede ser hallado en la segunda jornada. En el pasaje literalmente la *cogitatio mortis* está enunciada en el sentido filosófico:

“A. He aquí entonces lo que te aleja muchísimo de todo pensamiento de las cosas divinas. Pues ¿qué otra cosa la celeste doctrina de Platón aconseja, sino alejar el alma de la libido corpórea y desterrar los fantasmas, de modo tal de ascender pura y libremente hacia la visión de los misterios de la divinidad, a la cual está ligada el pensamiento de la muerte? Sabes de qué hablo, y estas cosas te son conocidas por los textos de Platón con los que estás familiarizado, sobre los cuales dices que hace tiempo te has concentrado con avidez”.³⁹⁵

Este pasaje está inserto en la revisión del pecado de lujuria en el poeta. El propio *Augustinus* deja en claro que junto a la visión de Dios y a la depuración del alma de las cosas sensibles “*proprie mortalitatis annexa cogitatio est*”.

³⁹⁴ *Secr.*, I, 76: “A. *Quid autem tuo tibi placet in corpore? robur ne an valitudo prosperior? At nichil imbecillius*”. (Tr.: “A. ¿Qué te agrada de tu cuerpo? ¿La fuerza y la buena salud? No hay nada más frágil”.)

³⁹⁵ *Secr.*, II, 98: “A. *Habes igitur quod te vel maxime ab omni divinorum cogitatione dimoveat. Quid enim aliud celestis doctrina Platonis admonet, nisi animum a libidinibus corporeis arcendum et eradenda fantasmata, ut ad pervidenda divinitatis archana, cui proprie mortalitatis annexa cogitatio est, purus expeditusque consurgat? Scis quid loquor, et hec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris*”.

Afirmar que el sentido de la “muerte filosófica” no está presente en el *Secretum* es hacer una lectura sesgada del texto. La afirmación de Martinelli debe si no ser dada por tierra, al menos debe ser matizada puesto que este sentido está jugando un rol fundamental en la línea argumentativa de *Augustinus*. Por otra parte, en el *De otio religioso* la *cogitatio mortis* es presentada como el remedio contra los “*carnis incendia*”.³⁹⁶ El sentido de la *cogitatio* en ambas obras es el mismo. La diferencia radica en el tratamiento más sistemático que recibe en uno y otro. Sin embargo, no se debería perder de vista que el texto está escrito en manera dialógica y que hacer un tratamiento exhaustivo de la *cogitatio mortis* rompería con la tensión dramática del diálogo. El *De otio religioso*, por su parte, es otro género discursivo y permite un desarrollo más sistemático de este concepto.

Esta teoría de las imágenes sensibles se liga directamente con la *desperatio* que desarrollaré en el punto siguiente y en el capítulo 5.3, en el marco del *De otio*.

Ha quedado así, planteada la terapéutica: el hombre debe meditar sobre su miseria y su muerte. Para guiar a *Franciscus* en su ascenso hacia lo eterno, *Augustinus* une la reflexión sobre la propia condición, el *memento mori* con la *meditatio mortis*. Éstas es concebida por Petrarca como un “remedio” en el contexto del *Secretum*.³⁹⁷ Esto da pie al desarrollo del segundo libro, donde *Augustinus* pasará revista a todos los pecados capitales, para ver cuáles son los que se han enraizado en el ánimo del poeta con mayor fuerza. Así, en la sección siguiente me concentraré sobre dos de ellos, que considero más relevantes para el tema presente: la *superbia*, la *luxuria* y la *acedia*.

5.1.5. La consideración de los pecados capitales: la *superbia*, la *luxuria* y la *acedia*.

³⁹⁶ Cfr. *OT*, II, 277.

³⁹⁷ McClure, G. W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1991 p. 25.

El examen de conciencia es propuesto como terapéutica en tanto instrumento para ensayar la propia conducta e intentar medir continuamente la propia fuerza frente a las dificultades y vicisitudes de la vida. Así, una vez establecido el origen de la miseria y los males de *Franciscus* en la primera jornada, en la segunda *Augustinus* pasa revista a los pecados capitales y examina cuál o cuáles de todos ellos son la causa de su miseria.

La segunda jornada tiene por esquema la tradicional lista de los siete vicios capitales: *superbia, invidia, avaritia*,³⁹⁸ *gula, ira, luxuria, accidia*.³⁹⁹ Me concentraré sobre tres que directamente se relacionan con el presente tema: el pecado de la *superbia* (*ambitio*), el de la *luxuria*, y la *accidia* (mencionada también como *aegritudo* y *tristitia*). Del mismo modo en que en la primera jornada Petrarca realiza un deslizamiento desde el *vitium* al *peccatum*, enmarcando así la discusión en un contexto más decididamente cristiano, aquí, en lugar de concentrarse en las cuatro *perturbationes animi* (*metus, dolor, gaudium* y *cupiditas*), *Augustinus* prefiere atenerse al esquema cristiano de los siete pecados capitales. Evidentemente, Petrarca sentía una cercanía entre afectos y pecados.⁴⁰⁰

En la segunda jornada, el recurso a los siete vicios capitales como modelo desde el cual dar forma al examen del *animus* del poeta ofrece al entero desarrollo un marco cuya validez trasciende al individuo hacia una dimensión supraindividual. En la tercera, el diálogo se concentrará en el examen de las dos cadenas que aún lo oprimen, concentrándose en la

³⁹⁸ Martinelli considera, sin embargo, que el sistema es de ocho pecados: en un mismo párrafo, Petrarca analiza la *ambitio* y la *avaritia*, pero según el crítico, ambos están claramente separados. Cfr. Martinelli, B., *op. cit.*, p. 93. Giuliani, por su parte, insiste en el sistema de siete pecados, y con él, Rico. Cfr. Giuliani, O., *Allegoria retorica e poetica nel Secretum del Petrarca*, Boloña, Pàtron Editore, 1977, pp. 106-111. En otros contextos el esquema de los vicios parece mutar. En la epístola *Posteritati*, donde realiza un proceso de autoexamen parecido al del *Secretum*, los pecados se reducen a un esquema senario: *divitie, epule, pompa, libido, superbia, ira*.

³⁹⁹ Luego del Cuarto Concilio Laterano (1215) estos siete pecados capitales fueron el esquema más utilizado para preguntar por los pecados de los penitentes. Cfr., Wenzel, S., "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research", en: *Speculum*, Vol. 43, N°1 (Enero 1968), pp. 1-22. Rico considera que esta primera jornada del *Secretum* está inspirada en este modelo de literatura confesional, aunque no es seguido por el poeta a pie juntillas. Con todo, aunque lo considere así, sostiene que es inútil preguntarse si de fondo este modelo se le presentó este modelo a la hora de componerlo. Lo importante es el buen arte con que los aprovechó. Cfr. Rico, F., *op. cit.*, p. 130.

⁴⁰⁰ Rico, F., *op. cit.*, p. 126-157. El pasaje que fundamenta su opinión –con la cual coincido– es el de los *Rerum memorandarum libri*, III, 84, 2 en el que reúne a ambos, afectos y pecados: "*Hinc alienis et externis motibus quatimur, hinc intrinsicis et nostris superbia attollit, metus suspendit, cupiditas inflammat, gaudium dilatat, dolor angustat, livor inficit, gula sollicitat, accedit ira preceps et –quotidianum ac blandum malum– adamantinos animos flexura luxuries*". (Tr.: "De ahí que somos sacudidos por movimientos extraños y externos, de ahí que la soberbia nos eleva en nuestro interior, el miedo destruye, la esperanza mantiene en suspenso, el deseo inflama, el gozo dilata, el dolor constriñe, la envidia corrompe, la gula causa ansiedad, la ira ataca aún más y la lujuria, mal cotidiano y encantador, doblega los espíritus adamantinos".)

dimensión del escritor – del hombre de letras latinas erudito, el humanista del *De viris illustribus* y el *Africa*, y el de los versos amorosos vulgares del *Canzoniere*-. En el caso particular de la soberbia, las peculiaridades que se ciñen al caso de *Franciscus* nos colocan en un plano individual, pero a su vez lo trascienden y se terminan por resolver en prédicas universales. Con un mismo metro son juzgados todos los hombres y el poeta. Bajo las líneas tan íntimas de un texto como el *Secretum* –no destinado, por otra parte, a un público general– subyace una moralidad genérica. La oscilación que se da del caso particular al general atraviesan las tres jornadas, y se condicen con una *fluctuatio* desde la imagen de *Franciscus* hacia la condición humana general.⁴⁰¹

Retornando, entonces, al texto petrarquesco, *Augustinus* anticipa al joven que el peor de todos los males es la *desperatio*: no se debe desesperar de nada.⁴⁰² El anciano manda al joven poeta a observar los lazos que tienden el mundo (*mundi laquei*) y con cuántas preocupaciones agobian al espíritu: “Observa qué lazos te tiende el mundo, cuántas vanas esperanzas te rodean, cuántos vanos afanes te oprimen”.⁴⁰³ La fama o gloria enaltece el alma, sin embargo no hace más que proporcionar fatiga y confusión, pues el espíritu ensoberbecido termina por olvidar a su mismo Creador. El hombre se empeña por lo transitorio y descuida lo eterno. La cura por la gloria terrena no hace sino extraviar al hombre y enajenarlo frente al juicio del vulgo, pues se ve forzado a satisfacer sus demandas. Por tanto, la caducidad de la fama debe ser abandonada por la fe en la eternidad: no sea que por un gozo definido por el tiempo, se pierda la eterna *vacatio* que nace de una breve fatiga. Sin embargo, no es sino con cierta dulzura que el espíritu se regodea en lo temporal, sostiene *Augustinus*, pero es una dulzura falsa, que, bajo la apariencia de un gozo, atormenta pues jamás pone fin al deseo.⁴⁰⁴ Esto mismo reaparecerá en el *De otio religioso*,

⁴⁰¹ En este aspecto, coincido con el punto de vista de Rico. Cfr. Rico, F., *op. cit.*, p. 114.

⁴⁰² *Secr.*, II, 68: “A. *Ultimum malorum omnium desperatio est, ad quam nemo unquam nisi ante tempus accessit; ideoque hoc in primis scias velim: nichil esse desperandum*”. (Tr.: “La desesperación es el peor de todos los males, y a ella nadie ha llegado jamás sino antes de tiempo; por tanto, quiero que sepas esto en primer lugar: no se debe desesperar de nada”). Esta sentencia se repite en otros lugares de la producción Petrarquesca, por ejemplo, *Fam.*, II, 3, 25: “*gravissimum malorum omnium, desperationem*”; *Fam.*, III, 10, 12: “*desperationem [...] non laudo*”; *De otio*, I, etc.

⁴⁰³ *Secr.*, II, 68: “*Vide quos tibi mundus laqueos tendit, quot inanes spes circumvolant, quot supervacue premunt cure*”

⁴⁰⁴ Agustín le cita en el diálogo al propio Francisco sus versos del *Africa* I, 329-330: “*odimus et laqueos et vinculos nota timemus / liberatis onus: quod nunc sumus illud amamus*” (Trad: “los vínculos odiamos y tememos, las sólitas cadenas conocidas / contra la libertad duro embarazo: lo que ahora somos, eso es lo que amamos”).

en el contexto de los tres *supervacui labores* o vanos afanes (*concupiscentia carnis, oculorum y mundi laquei*) de los que el espíritu debe liberarse para poder acceder a la contemplación de Dios. Sobre ello, me extenderé con mayor detalle en el punto 5.3 de la presente tesis.

La *superbia*

El primer pecado que acecha al poeta es el de la soberbia. *Franciscus* se gloria de su elocuencia, de su ingenio, de la lectura de muchos libros y de la belleza de su cuerpo. Agustín ya había reconocido que la *superbia* es la causa y principio de todos los males y todos los pecados. Así, el hecho de que comience por la soberbia no es casual, pues el propio *Eclesiastés* reza “*Initium omni peccati est superbia*”.⁴⁰⁵ Gregorio Magno, por su parte, hacía brotar de la soberbia a los restantes pecados capitales.⁴⁰⁶

El espíritu del poeta ha olvidado la fragilidad originaria, y su natural excelencia lo ha inflado tanto que se ha vuelto desmemoriado de su propio Creador.⁴⁰⁷ Pero las cualidades de su espíritu las ha adquirido no por mérito, sino por don divino y deberían ser más bien ocasión de humildad que excusa para ensoberbecerse. Este envanecimiento, fruto de la soberbia, le impiden la doble *cogitatio* salvífica sobre la que se ha extendido en el primer libro: el pensamiento de la muerte y de su propia miseria.

En efecto, de las muchas cosas que ha leído, pocas le han quedado dentro, poco ha verdaderamente arraigado en su espíritu, poco ha fructificado verdaderamente. Si volviera su mirada dentro de sí, vería que la proporción entre aquello que conoce y aquello que ignora

⁴⁰⁵ *Ec.*, X, 15.

⁴⁰⁶ *Moralia in Job*, XXXI, 45, 87 “*Excercitus diaboli dux superbia, cuius soboles, spetem principalia vitia*”.

⁴⁰⁷ *Secr.*, II, 70: “*Quam multa sunt que animum tuum funestis alis extollunt et sub insite nobilitatis obtentu, totiens experte fragilitatis immemorem fatigant, occupant, circumvolvunt, aliud cogitare non sinunt, superbientem fidentemque suis viribus, et usque ad Creatoris odium placentem sibi!*” (Tr.: “¡Son ciertamente tantas las cosas que con sus funestas alas elevan [a tu espíritu] y, poseído por su intrínseca nobleza, desmemoriado de una fragilidad tantas veces experimentada, lo fatigan, lo atribulan, lo rodean, le impiden pensar en otra cosa, ensoberbecido y confiado por sus fueras; y a tal punto complacido de sí, que desprecia a su propio creador!”).

es inconmensurable. Y, por otra parte, ningún sentido tiene el saber objetivo sobre las cosas naturales y sobre la virtud si se permanece desconocido para uno mismo:

“Pero ¿qué importancia tiene sea el saber muchas cosas si, tras haber aprendido sobre la dimensión del cielo y de la tierra, sobre la extensión del mar y el curso de los astros, sobre las virtudes de las hierbas y las piedras, y sobre los secretos de la naturaleza, permanecen aún desconocidos para sí mismos? ¿Y si la pasión los arrastra por una calle torcida, aún cuando a partir de los libros han aprendido a reconocer la vía recta de la difícil virtud? ¿Qué importancia tiene si, aún cuando recordasen las gestas de los hombres preclaros de todas las épocas, no se preocupan de lo que hacen cotidianamente? ¿Qué puedo decir de la elocuencia, sino aquello que tú mismo decías: a menudo incluso a ti te ha sucedido de haberte desilusionado de la fe que en ella colocabas? [...] Aún cuando el aplauso de quien está escuchando parece un fruto de la elocuencia no despreciable, ¿qué sucede si el aplauso del orador mismo falta en su interior? ¡Cuán poco placer puede reportarle aquel estrépito del vulgo! ¿De qué modo puedes endulzar a otros hablando, si primero no te aplaudes íntimamente a ti mismo?”⁴⁰⁸

Sobre la cuestión de la ignorancia y el del conocimiento de sí mismo, volverá años más tarde prácticamente con las mismas palabras en el *De sui ipsius et multorum ignorantia*, como se verá en el capítulo 5.2.

El perder tiempo entre palabreríos inútiles es una actividad pueril. *Augustinus* lo reprende utilizando la imagen del *puer senex* que Petrarca emplea en otras ocasiones para

⁴⁰⁸ La importancia de este pasaje, ya transcrita parcialmente en la nota 374, aconseja su reiteración en este contexto. Con todo, el matiz del enfoque varía. *Secr.*, II, 72: “*Quamquam vel multa nosse quid relevat si, cum celi terreque ambitum, si, cum maris spatium et astrorum cursus herbarumque virtutes ac lapidum et nature secreta didiceritis, vobis estis incogniti? Si, cum rectam virtutis ardue semitam scripturis ducibus agnoveritis, obliquo calle transversos agit furor? Si, cum omnis evi clarorum hominum gesta memineritis, quid vos quotidie agitis non curatis? De eloquio quid dicam, nisi quod tu ipse fateberis; sepe te quidem eius fiducia fuisse delusum? [...] Quamvis enim audientium plausus non spernendus eloquentie fructus esse videatur, si tamen ipsius oratoris (plausus) interior desit, quantum voluptatis prestare potest strepitus ille vulgaris? Quomodo autem alios loquendo mulcebis, nisi te primum ipse permulseris?”*

referirse a los dialécticos.⁴⁰⁹ El propio *Franciscus* se ha visto decepcionado por la elocuencia “*quam ventosa ineptia insuperbires*”. Este pasaje es un eco de aquel de las *Confessiones* cuando Agustín describe su vanidad en la juventud a propósito de esto mismo: “Entre éstos estudiaba yo por entonces, en tan frágil edad, los tratados de elocuencia, en la que ambicionaba descollar con un fin condenable y hueco: por las alegrías de la vanidad humana”.⁴¹⁰ En una dimensión reducida, y limitado a la *inanis gloria*, se introduce lo que después será desarrollado con más detalle en la segunda parte del libro III.

Augustinus pasa a la cuestión del cuerpo, otros de los motivos que ha llevado a *Franciscus* a ensoberbecerse. Ni la salud del cuerpo, que es frágil, ni la belleza exterior son motivos por los cuales pueda complacerse, pues gracias a ellos no puede penetrar más allá con los ojos de la mente. Los pensamientos y recuerdos de la muerte y del cuerpo destinado a morir deben recordarle la humildad de su propia consideración.

La *superbia* está emparentada cercanamente con la *invidia*.⁴¹¹ Este aspecto del pecado recoge de alguna manera un comportamiento que *Franciscus* ha hecho emerger a menudo: su polémica con la mediocridad de su tiempo. Despreciar a otros es más desagradable que exaltarse a uno mismo más de lo debido. “Despreciarse a sí mismo es la cosa más segura, mientras que despreciar a los otros es muy peligroso e inútil”.⁴¹² Pero para que no queden confundidos, *Augustinus* menciona el pecado de la envidia y lo descarta inmediatamente: no es un mal del que sufra el joven poeta.

Unida a este tratamiento de la *superbia* vuelve a aparecer la cuestión de la elocuencia y la gloria. *Augustinus* había puesto en tela de juicio otros saberes pues no conducían al

⁴⁰⁹ Véase al respecto nota 461.

⁴¹⁰ *Conf.*, III, IV, 7: “*Inter hos ego inbecilla tunc aetate discebam libros eloquentiae, in qua eminere cupiebam, fine damnabili et ventoso per gaudia vanitatis humanae*”. (Trad. Magnavacca, S.)

⁴¹¹ *Aug.*, *De sancta virginitate*, XXXI, 31: “*Hanc sequitur invidentia, tamquam filia pedissequa; eam quippe superbia continuo parit, nec umquam est sine tali prole atque comite. Quibus duobus malis, hoc est superbia et invidentia, diabolus est, itaque contra superbiam, matrem invidentiae, maxime militat universa disciplina christiana. Haec enim docet humilitatem, qua et adquirat et custodiat caritatem*”. (Tr.: “A esta la sigue la envidia, como hija que la sigue: la soberbia la genera muy precozmente, es más, jamás se encuentra sin tal prole y compañía. Ambos vicios, la soberbia y la envidia, hacen diablo al diablo. Por eso, la disciplina cristiana se enfrenta sobre todo a la soberbia, madre de la envidia. La disciplina cristiana, en efecto, enseña la humildad con la que adquirir y custodiar la caridad.”). Este pasaje es citado por Tomás de Aquino en *Summa theol.*, II, 2, q. 162, a. 8. El propio Petrarca leyó este pasaje y al costado anotó “*superbia invidia*” en el ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2103, f. 116r. A su vez, Dante sostiene en *Purg.*, XVII, 115-117: “*È chi per esser suo vicin soppresso / spera eccellenza, e sol per questo brama / ch’el sia di sua grandezza in basso messo*”.

⁴¹² *Secr.*, II, 82: “*Se ipsum spernere tutissimum est; alios multum tribuo; piget referre quid de maiore parte hominum sentiam expertus*”.

verdadero conocimiento, que no es otro que el de la interioridad. Esto mismo reaparecerá en el *De ignorantia*. Ahora bien, en el caso de los oradores, el mismo *Franciscus* reconoce que a menudo las palabras lo han defraudado porque no ha logrado expresar con fidelidad aquello que estaba en su alma. Pero más peligroso aún resulta, pues el orador se enfrenta con la posibilidad de quedarse en la superficie de las cosas, gracias a los halagos del vulgo. ¿Qué sentido tienen éstos si falta el aplauso interior del orador? La primera temprana esperanza de gloria que en ella había colocado, ahora se ve vulnerada: debe saber en qué vana necesidad estaba colocando su deleite.

Así, en la tercera jornada del *Secretum*, *Augustinus* le reprocha que sus esfuerzos y trabajos en los estudios han consistido mayormente en juntar florilegios de la poesía, de la historia, etc. para adornar sus obras de modo tal de halagar los oídos de quienes lo escuchaban. Mejor sería avocar su tiempo a obras sobre los saberes útiles para la vida que ya ha adquirido. Sin embargo, ambicionó la fama en la posteridad y por ello se embarcó en obras descomunales como el *Africa* y el *De viris illustribus*. Nada le asegura que la muerte no esté cercana y que no pueda llevarlas a término.

El deseo de gloria es alienante: el individuo se esfuerza por gustar al vulgo y en ello concentra sus fuerzas. Implica, de algún modo, someter al alma a los dictámenes de quienes lo escuchan y perder, por tanto, la libertad del sabio en sentido estoico. Pero la libertad está emparentada también con las teorías Agustinianas, porque este esfuerzo por gustar a quienes lo escuchan implica, además, un movimiento de *distentio animi*, en el sentido de un movimiento del alma hacia abajo y hacia afuera –axiológicamente hablando– en el que se deja atrapar por la dispersión de lo múltiple y por diferentes ocupaciones y deseos de lo transitorio. El carácter cambiante de lo contingente se transmite al alma en tanto se constituye en el contenido de su pensamiento. Finalmente, contra la soberbia propone como remedio la *humilitas* que va de la mano de la consideración de sus miserias y su mortalidad.

La luxuria

Algunas líneas más adelante, el Santo pasa a concentrarse en el pecado de *luxuria* del que *Franciscus* se lamenta no ser insensible y a causa del cual experimenta una gran turbación. *Augustinus* sin rodeos le responde:

“He aquí algo que te aleja muchísimo de toda meditación sobre la divinidad. La celeste doctrina de Platón no nos enseña otra cosa que esta: el espíritu debe ser alejado de toda libido corpórea y deben ser eliminados los fantasmas, de modo tal que pueda ascender puro y sin impedimento a la contemplación de los arcanos de la divinidad, la cual está ligada al pensamiento de la propia mortalidad. Sabes de lo que hablo, y estas cosas te son familiares a partir de los libros de Platón, sobre los cuales se dice que hace algún tiempo te has concentrado”.⁴¹³

Seguramente, el único conocimiento que Petrarca tenía de Platón es la traducción latina del *Timeo* de Calcidio. Del *Fedón* y el *Menón* no queda claro testimonio de su conocimiento pues, en efecto, todas sus citas pueden ser reconducidas al primer diálogo nombrado.⁴¹⁴ El resto de lo que pudiera conocer de las teorías platónicas debe ser reenviado a una tradición indirecta, es decir, a los testimonios que pudo haber tomado de autores como Agustín o Cicerón. En este caso particular, esta referencia a Platón es fácilmente reconducible al testimonio Agustiniano. En efecto, aquí Petrarca retoma el discurso sobre los *phantasmata* del *De vera religione* de Agustín, donde sostiene:

⁴¹³ *Secr.*, II, 98: “*Habes igitur quod te vel maxime ab omni divinorum cogitatione dimoveat. Quid enim alius celestis doctrina Platonis admonet, nisi animum a libidinibus corporeis arcendum et eradenda phantasmata, ut ad pervidenda divinitatis archana, cui proprie mortalitatis annexa cogitatio est, purus expeditusque consurgat? Scis quid loquor, et hec ex Platonis libris tibi familiariter nota sunt, quibus avidissime nuper incubuisse diceris.*”

⁴¹⁴ Se trata del actual códice Paris, Bibliothèque Nationale de France, 6280. Petrarca habría poseído un volumen de grandes dimensiones con obras en griego, al cual hace referencia en el *De ignorantia*, pp. 1118-1120. Nohlac creyó que también habría podido tener entre los volúmenes de su biblioteca traducciones del *Menón* y del *Fedón* de Aristippo (Cfr., Nohlac, P., *Pétrarque et l'humanisme*, Paris, Émile Bouillon, pp. 327-336), pero Billanovich posteriormente refutó esta idea argumentando que los únicos conocimientos directos que Petrarca ha demostrado tener de Platón son únicamente del *Timeo*. Todas las otras referencias a obras de Platón son a causa de mera vanidad. Cfr. Cfr. Billanovich, G., “Introduzione”, en: Petrarca, *Rerum memorandarum libri*, (ed. crit. por Billanovich, G.), Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1943, CXXXIII, n. 1.

“Porque si Platón viviese ahora y no esquivase mis preguntas, o más bien, si algún discípulo suyo, después de recibir de sus labios la enseñanza de la siguiente doctrina, conviene a saber: que la verdad no se capta con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada, y que toda alma con su posesión se hace dichosa y perfecta; que a su conocimiento nada se opone tanto como la corrupción de las costumbres y las falsas imágenes corpóreas”⁴¹⁵.

Franciscus confiesa que había comenzado a interiorizarse en las doctrinas platónicas pero la temprana partida de su maestro de griego, Barlaam, lo obligó a abandonar dicho propósito. Leyó cuanto pudo sobre el filósofo griego y no niega la verdad de sus palabras. De hecho, pudo experimentar en sí mismo momentos de resurgimiento y atisbar las verdades de sus palabras, pudo ver cuántas cosas lo dañaban y cuál era el verdadero sendero, pero bajo su peso “*et nunc meo pondere in antiquas miserias relapsus*”, cayó nuevamente por su peso en las antiguas miserias. De fondo, suena la frase agustiniana de *Confessiones*: “*pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror*”⁴¹⁶, y la teoría del amor que la subyace. La voluntad del poeta está enferma, y recordemos que ya en la *Fam.*, IV, 1 ya había confesado que su amor estaba colocado en un fin que no es en el que debería estar.⁴¹⁷

Cabe aquí hacer un pequeño *excursus* en el que retomaré la noción de *pondus* en Agustín. El *pondus*, según Agustín, es la inclinación natural o elemento dinámico de todo ente hacia su plenitud ontológica según su especie. El *pondus* de los entes responde al determinismo de lo creado, y por tanto, el ente no puede torcer su dirección pero sí puede ver frustrada la consecución de su fin propio, lo que lo sumiría en la *quies*. Existe en el

⁴¹⁵ DVR, III, 3: “*Si enim Plato ipse viveret, et me interrogantem non aspernaretur, vel potius, si quis eius discipulus eo ipso tempore quo vivebat, cum sibi ab illo persuaderetur, non corporeis oculis, sed pura mente veritatem videri; cui quaecumque anima inhaesisset, eam beatam fieri atque perfectam: ad quam percipiendam nihil magis impedire, quam vitam libidinibus deditam et falsas imagines rerum sensibilibus*”. (Trad. P. Victorino Capánaga, OAR). Cuando Petrarca da con este pasaje en el f.24r, anota al margen del ms. Par., Lat. 2201 “*platonis doctrina*”. Véase también la *Sen.*, IV, 5: “*...iuxta famosissimum dogma platonium quod Augustinus reverenter amplectitur multique alii, nichil magis humanum animum impedit a divinitatis intuitu quam Venus et vita libidinibus dedita*”.

⁴¹⁶ *Confessiones*, XIII, IX, 10: “Mi peso es mi amor, por él soy llevado adondequiera yo me dirija”. (Trad. Magnavacca, S.)

⁴¹⁷ Ver nota 302.

pensamiento agustiniano una asimilación entre el orden universal y el orden intrínseco del ente.⁴¹⁸

En tanto que constituye una categoría trascendental, el hombre también es atravesado por él.⁴¹⁹ Ahora bien, el dinamismo en los entes naturales está dado por la naturaleza misma y en los animales, por su instinto. El caso del hombre es diverso, puesto que está dotado de conciencia y libertad. Su *pondus* está dictado por su *amor*: “mi peso es mi amor”. Pero se pueden amar muchas cosas y el hombre debe optar entre ellas a cuál amar prioritariamente. Por tanto, debe elegir hacia dónde dirigir la fuerza de su *pondus*, buscar la *quies* y encaminarse hacia ella.

El *pondus* expresa la tendencia amorosa, ínsita en el amante como una inclinación, una *intentio*, una *voluntas* –una facultad apetitiva, en definitivas cuentas- hacia el propio objeto. “Mi peso es mi amor”, es decir, “mi acto propio de amar” es una fuerza inmanente de activa orientación hacia mi objeto de amor. Hay un influjo correlativo entre el amante y el objeto amado, de tal manera que las características del objeto amado, de alguna manera, se transfieren hacia el amante.⁴²⁰ Dos son las direcciones posibles: hacia lo superior, o hacia las cosas inferiores. La voluntad buena es equivalente a la buena elección, es la de aquella alma que aspira al bien superior por encima de todas las cosas. La voluntad mala es aquella que se dirige hacia lo inferior, adoptando así, en su direccionamiento hacia abajo y hacia lo externo, las características propias de estos bienes inferiores: es decir, la dispersión, la mutabilidad, el cambio, la *fluctuatio* de todo lo creado. En definitivas cuentas, se corresponde con el momento de la *distentio animi*.

⁴¹⁸ Cfr. Magnavacca, S., “Una nota de transmisión estoica en la metafísica agustiniana: la noción de peso”, en: *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo – Antigua y Medieval*, Rosario, Paideia, 2009.

⁴¹⁹ *De lib. arb.*, II, 20, 54: “*Ita enim nulla natura occurrit quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris. Unde autem ista penitus detraxeris, nihil omnino remanebit: quia etsi remanserit aliqua formae alicuius inchoatio, ubi neque mensuram neque numerum neque ordinem invenias, quia ubicumque ista sunt, forma perfecta est; oportet auferas etiam ipsam inchoationem formae, quae tamquam materies ad perficiendum subiacere videtur artifici. Si enim formae perfectio bonum est, nonnullum iam bonum est et formae inchoatio*”. (Tr.: “En efecto, no hay naturaleza alguna que de él no proceda. No dudes en atribuir a Dios cualquier ser en el que adviertas que hay medida, número y orden. Si de allí substraes estas tres perfecciones, no queda absolutamente nada; porque, aunque al parecer quedara como un cierto principio o conato de alguna forma, puesto que no se encuentra la medida ni el número ni el orden, y dado que donde se encuentran estos tres elementos existe la forma perfecta, no habrá ni el más rudimentario vestigio de forma, que, a modo de materia, parezca abandonarse en manos del artífice para recibir de ellas la perfección correspondiente. Si la perfección de la forma es un bien, lo es también la misma incoación de la forma”. (Trad. P. Victorino Capánaga, OAR))

⁴²⁰ Cfr. Di Giovanni, A., *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle 'Confessioni' di Sant'Agostino*, Roma, Edizioni Abete, 1964, pp. 88 y ss.

Así, volviendo al texto petrarquesco, la voluntad enferma de *Franciscus*, que aún ama cosas inferiores, no alcanza la fuerza o dinamismo suficientes para alzarse hacia las cosas superiores, pues por la misma naturaleza fluctuante del objeto de su amor, es arrojado en un estado constante de dispersión. De ahí que, cada vez que ha atisbado el verdadero camino hacia la salvación “*meo pondere in antiquas miserias relapsus*”, recae en sus antiguas miserias a causa de su peso.

La cuestión de su amor por una mortal tendrá un desarrollo mayor en la tercera jornada, pero esta vez, el análisis se concentrará en el joven escritor de las rimas vulgares a Laura. *Augustinus* sabe de esta condición del poeta y por ello fue llamado por la Verdad. La ayuda, en definitivas cuentas, no viene de un hombre, sino de la mediación de la gracia divina: “A él, por tanto, debe ser pedido en primer lugar este don con humildad y abundantes lágrimas”.⁴²¹ El poeta ha pedido a menudo el auxilio divino, pero sin la suficiente humildad ni modestia. Siempre ha dejado un pequeño espacio para los deseos futuros y ha fijado un término lejano para sus plegarias. Pidiendo así, en realidad quiere otras cosas, pide otras cosas. Su voluntad de salvarse, en definitivas cuentas, no es plena.

A la meditación sobre la muerte y sobre la propia miseria, se añade el consejo de tener siempre presentes, como grabadas en el alma, las sentencias de los libros. Así, *Franciscus*, para demostrarle al Santo que lo ha hecho, cita a Virgilio, en particular, el episodio del enamoramiento de Eneas y la ceguera que le impedía reconocer el rostro de los dioses y los peligros que lo circundaban:⁴²² “De estos versos extraje lo siguiente: de la práctica con Venus, se nos cierra la contemplación de la divinidad”.⁴²³

Este aspecto de la *libido*, en tanto fuerza que obnubila la contemplación de la divinidad, encuentra un desarrollo más amplio en el tercer libro del *Secretum*. Allí, el objetivo de *Augustinus* será convencer al poeta de que su amor no es un amor puro, sino que está empapado de sensualidad y que se recubre de una ilusoria apariencia de virtud. De Laura no ama tan sólo la virtud –como pretende *Franciscus*– sino también su cuerpo. Más dificultoso será aún convencerlo de que su amor no es un bien en cuanto fuente de perfeccionamiento, idea en la que el joven poeta se obstinará en permanecer. En definitivas

⁴²¹ *Secr.*, II, 100: “*Ab eo igitur munus hoc in primis humiliter et sepe cum lacrimis postulandum est*”.

⁴²² Virg., *Aeneida*, II, 365-369.

⁴²³ *Secr.*, II, 104: “*Ex quibus hoc excerpti: usum Veneris conspectum divinitatis eripere*”.

cuentas, deberá demostrarle que su error estriba en una errónea valoración de la escala de los bienes.

Augustinus intenta, así, persuadir a *Franciscus* de que incluso las cosas más bellas pueden ser amadas *turpiter*. Laura es esencialmente una mujer mortal, en cuya alabanza y lamento ha desperdiciado los mejores años de su vida. De este modo, comenzará por sostener que el amor es una de las mayores insensateces. Pero *Franciscus* le responde: “si ardo por una mujer infame e indecente, sin duda es un ardor insensato; ¿pero y si me seduce un verdadero modelo de virtud y me entrego por completo a amarlo y respetarlo? ¿Qué piensas entonces, no estableces ninguna diferencia entre cosas tan distintas (...)?”⁴²⁴ y más adelante “ya dije que malgastabas tus esfuerzos, porque no recuerdo haber amado jamás nada torpe, al revés, sólo he amado lo más precioso”.⁴²⁵ Toda la doctrina erótica que recorrerá las páginas del tercer libro puede definirse como un concentrado de *Stilnovismo*: de la mujer como muestra de la belleza de Dios, vía de acceso al cielo, como modelo de virtud y estímulo de refinamiento ético.

Pero el Santo no tarda en replicarle que si su cuerpo hubiera sido uno enjuto y huesudo, la amada no le habría gustado. No niega que haya amado también su alma y su conducta, pues incluso su nombre favoreció los desvaríos del poeta. Pero el error consiste no en haber amado a ambos, sino en no haberlos amado en su justa medida: “Mira, todo lo creado debe quererse por amor del Creador, tú en cambio, cautivo en los encantos de una criatura, no amaste lo debido al Creador, pese a admirarle en tanto artífice de tu amada, como si no hubiese creado nada más hermoso –cuando resulta que la hermosura física representa el grado ínfimo de la belleza”.⁴²⁶ Suenan de fondo, como anticipada e indispensable glosa, las palabras de Agustín en el *De vera religione*, XX, 39 y ss.:

“El mal es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador, y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le

⁴²⁴ *Secr.*, III, 133-134: “*Si infamem turpemque mulierem ardeo, insanissimus ardor est; si rarum aliquod specimen virtutis allicit inque illud amandum venerandumque multus sum, quid putas? Nullum ne tam diversis in rebus statuis discrimen?*”. (Trad. Yarza, C. en: PETRARCA, *Obras I. Prosa*, (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978. p. 100).

⁴²⁵ *Secr.*, III, 136: “*Dixi iam quod operam perderes; ego enim nichil unquam turpe, imo vero nichil nisi pulcerrimum amasse me recole*”. (Trad. *Ibid.*, 101).

⁴²⁶ *Secr.*, III, 148: “*Quia cum creatum omne Creatoris amore diligendum sit, tu contra, creature captus illecebris, Creatorem non qua decuit amasti, sed miratus artificem fuisti quasi nichil ex omnibus formosius creasset, cum tamen ultima pulcritudinum sit forma corporea*”. (Trad. *Ibid.*, 107).

sometiese a Él solo y viere que todas las demás cosas están sujetas a ella por Él. Así, toda criatura corporal, en la medida en que sea poseída por el que ama a Dios, es bien último y, en su género, hermoso, porque lleva impresa una forma o especie; en cambio, cuando es amada por un alma negligente en el servicio divino, ni aun entonces se trueca en mal, sino, siendo malo el desorden con que la ama, es ocasión de suplicio para el amante, y lo cautiva con sus miserias y lo embauca con sus falaces deleites, porque ni permanecen ni satisfacen, sino atormentan; y al pasar con pernicioso deleite carnal por los volubles sentidos; cuando manipula algunas imágenes, piensa que entiende, ilusionada con la sombra de sus fantasmas.”⁴²⁷

Toda criatura corporal es buena y bella en sí, en tanto que lleva en sí la forma o especie impresa por Dios. El mal no está en la criatura, sino en el amor desordenado con el que es amada. Este amor desordenado es la raíz de todas las miserias, pues sume al hombre en tormentos. En efecto, éste está tomado de tal modo por las imágenes o fantasmas de las cosas sensibles que por su propia naturaleza transitoria y cambiante, lo sumen en suplicio.

El peligro de los fantasmas consiste en la dificultad del pensamiento de liberarse de ellos en la investigación de la verdad. Esta sólo puede ser captada con los ojos de la mente liberada las imágenes corpóreas, pues éstas son las responsables de las opiniones diversas, como ya he desarrollado con anterioridad.

En este sentido, Agustín sostiene en el *De civitate Dei*, XXXIV, 63:

⁴²⁷ Agustín, *De vera religione*, XX, 39 y ss.: “*sed superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori servitur 48; quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore, ipsi uni se subiecerit, et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit. (40). Ita omnis corporea creatura, si tantummodo possideatur ab anima quae diligit Deum, bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur: si autem diligatur ab anima quae negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa; sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus Quia cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitat;*”. Este pasaje del *De vera religione* no pasó desapercibido al poeta. En efecto, en el margen del ms. Par. Lat., 2201 se lee al costado de este pasaje un “*nota*”. (Trad. P. Victorino Capánaga, OAR en: *Obras de San Agustín en edición bilingüe*. Tomo IV, Madrid, BAC, 1948.).

“No busquemos, pues, lo sumo en las cosas de abajo, ni pongamos el corazón en éstas, no seamos juntamente condenados con ellas; es decir, reconozcamos el mérito propio de la hermosura inferior, no sea que, por buscar lo primero entre lo último, seamos puestos por los primeros entre los últimos.”⁴²⁸

Al amar al Creador no por él mismo, sino como artífice de la amada, se subvierte el *ordo amoris*. En efecto, el “*frui*” consiste en amar el objeto por sí mismo. “*Uti*”, por su parte, consiste en amar una cosa a causa de otra, en tanto medio para la consecución de un fin. Según la teoría agustiniana del “*uti*” y “*frui*”, Dios es el único al cual le compete el “*frui*”. Es decir, a las cosas que se aman en virtud de sí mismas les compete la fruición, pues nos deleitan por sí mismas sin referirse a otras cosas. Sólo al Creador le pertenece el “*frui*” por sí mismo, es decir, amarlo por sí mismo y no por otra causa. El resto de las cosas sólo pueden ser amadas “*uti*”, es decir, a causa de otra cosa, como medio para conseguir un bien superior u otro fin.⁴²⁹ El mal moral consiste, entonces, en invertir los términos: gozar de bienes relativos, como la belleza de la amada, como si fueran absolutos.⁴³⁰ *Franciscus* ama a Dios en tanto creador de Laura, cuando, por el contrario, debería amarla porque ha sido creada por Dios. Nada engendra tanto olvido y menosprecio de Dios como el amor por lo mundano, sobre todo el que se llama amor con nombre exclusivo, sostiene Agustín.

⁴²⁸ DVR, XXXIV, 63: “*Non ergo summa quaeramus in infimis, nec ipsis infimis inuideamus. Iudicemus ea, ne cum ipsis iudicemur; id est, tantum eis tribuamus, quantum species meretur extrema, ne cum in novissimis prima quaerimus, a primis inter novissima numeremur.*”

⁴²⁹ Cf. *De doc. chr.*, 1, 3,3: “*Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti. Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehicularum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.*”

⁴³⁰ Cf., Magnavacca, S., *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005. p. 716.

Volviendo, entonces, a la tercera jornada del *Secretum*, el Santo prosigue por mostrar al joven poeta cómo el colocar el modelo de virtud en una mujer mortal es fundamentar en el tiempo toda autoridad, lo que resulta la mayor de las insensateces. El amor por la virtud debe buscarse por su valor propio, aún sin la esperanza de recompensa. De otro modo, el deseo de obrar bien se debilitaría ante el pensamiento de la mortalidad del alma. La promesa de la vida futura es lo que debe funcionar como estímulo para los ánimos mortales.

La accidia

En la segunda jornada, *Augustinus* aún debe tratar un pecado que resulta ser el más insidioso y que lo ha afligido largamente: “Te aqueja una terrible enfermedad del espíritu, a la cual los modernos llaman *accidia*, y los antiguos, *aegritudo*”.⁴³¹ Junto con el pecado de la soberbia, éste ocupa un lugar clave en la línea argumentativa del libro. En efecto, éste es el último y el más grave de los pecados mortales. Es el último de los engaños que la mente perpetra contra sí misma.

La *aegritudo* es una de las cuatro *perturbationes* que los estoicos derivaban de la imaginación de un mal o de un bien, presente o futuro. Esta consiste en una idea equivocada del bien, una “pena”, “aflicción” o “angustia” que deriva de una “opinión de grandes males presentes”.⁴³²

⁴³¹ *Secr.*, II, 106: “*Habet te funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt*”.

⁴³² *Cic., Disp. Tusc.*, III, 10, 22-23: “*Itaque praeclare nostri, ut alia multa, molestiam sollicitudinem angorem propter similitudinem corporum aegrorum aegritudinem nominaverunt. Hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim ‘pathos’, id est morbum, quicumque est motus in animo turbidus. Nos melius: aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo, at non similis aegrotationis est libido, non immoderata laetitia, quae est voluptas animi elata et gestiens*”. (Tr.: “Por tanto, como en muchos otros casos, con acierto los nuestros, por analogía con la enfermedad de los cuerpos, llamaron aflicción a la inquietud, a la preocupación y a la angustia. Más o menos con esta palabra denominan los griegos toda perturbación del alma, pues la llaman *páthos*, es decir, enfermedad, cualquiera que sea el movimiento alterado del alma. Nosotros somos más precisos: puesto que, si con la aflicción del alma se presenta una estrecha analogía con la enfermedad física, esta analogía con la enfermedad se extiende al deseo, a la alegría

Por su parte, la *accidia* fue en sus orígenes un pecado ligado a los monjes anacoretas del desierto egipcio, cuyos síntomas se relacionaban con las luchas que mantenían los monjes con el aislamiento y las inclinaciones de la carne.⁴³³ Era caracterizada como una fatiga, apatía, tristeza, abatimiento, inquietud, aversión a la celda y a la vida ascética, etc. Casiano en la *De institutis coenobiorum* dice que la acedia es tedio y ansiedad del corazón.⁴³⁴ Tras el Cuarto Concilio Laterano y la institución de la confesión como práctica obligatoria, junto con la consecuente proliferación de textos penitenciales,⁴³⁵ este mal que aquejaba a los monjes de clausura desbordó las paredes del monasterio, y pasó a denominar un pecado propio de toda la comunidad de los cristianos. La acedia significó, así, el faltar a los deberes de la iglesia, el no frecuentar la misa ni tomar los sacramentos, etc. Paulatinamente, fue perdiendo la fuerza que tenía como pecado, para pasar a ser tratada como una enfermedad del alma. Posteriormente fue considerada externamente bajo la forma de la pereza o *pigritia*.

En el caso del *Secretum*, el término “*accidia*” es mencionado en primer lugar, pues este es el mal que aqueja a los modernos, y sólo en un segundo momento es mencionada la “*aegritudo*” de los clásicos.

Mientras que el resto de los males que lo aquejan esconden una cierta dulzura, aunque falsa, el caso de la acedia es diverso, porque: “en esta tristeza todo es áspero, mísero y horrendo, y siempre está abierta hacia el camino de la desesperación, a cuanto empuja hasta la destrucción a las almas infelices”.⁴³⁶ Por otra parte, las otras enfermedades atacan con frecuencia, pero con brevedad. La acedia, en cambio, ataca por períodos prolongados.

desenfrenada – que es un placer excesivo y exuberante del alma”). Y también cfr. Disp. Tusc., III, 10, 22-23: “*Nam et metus opinio magni mali independentis et aegritudo est opinio magni mali praesentis, et quidem recens opinio talis mali, ut in eo rectum videatur esse angustia, id autem est, ut is qui doleat oportere opinetur se dolere*”. (Tr.: “Pues miedo es la idea de la amenaza de un grande mal, y la aflicción es la idea de una presencia de un gran mal, y precisamente la impresión fresca de un gran mal por el que parece justo sufrir – es decir, que quien siente dolor por ello, considera que ese dolor representa para él un deber”).

⁴³³ Cfr. Jackson, S. W., “Acedia the Sin and Its Relationships to Sorrow and Melancholia in Medieval times”, en *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 55, 1981, pp. 172-185.

⁴³⁴ Cassianus, *De institutis coenobiorum*, X, I: “*Sextum nobis certamen est, quod Graeci ἀκηδίαν uocant, quam nos taedium siue anxietatem cordis possumus nuncupare. ad finis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens, maxime circa horam sextam monachum inquietans, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto ardentissimos aestus accessionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti. denique nonnulli senum hunc esse pronuntiant meridianum daemonem, qui in psalmo nonagensimo nuncupatur*”.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 176.

⁴³⁶ *Secr.*, II, 106: “*in hac autem tristitia et aspera et misera et horrenda omnia, apertaue semper ad desperationem via et quicquid infelices animas urget interitum*”.

Tanto, que mientras dura, no hay más tiempo ni luz de vida, sino una oscuridad e infierno mortales. Todo en ella, describe *Franciscus*, es lágrimas y dolor y no es sino una cierta desesperada voluptuosidad que se separa de ella en contra de su voluntad (*ut invitus avellar*).⁴³⁷ Esta suerte de voluptuosidad del dolor, la “*atra voluptas*” sólo aparece en el *Secretum* y en el *De remediis utriusque fortune*⁴³⁸ y no así en el tratamiento de este mismo pecado en el *De otio religioso*.⁴³⁹

La acedia es un engaño que la mente perpetra contra sí misma. Como tal, es uno de los pecados capitales más graves. *Franciscus* considera, en su soberbia, que puede superar a la fortuna con la fuerza de sus capacidades intelectuales y su cultura. Pero su ilusión se ve frustrada por los continuos golpes de la fortuna y el descubrimiento de la propia impotencia:

“Cada vez que sufro algún golpe de la fortuna, resisto impávido, recordando que a menudo salí vencedor luego de que fuera golpeado gravemente por ella. Si ella reitera poco después su golpe, comienzo a titubear un poco; pero si se sucede un segundo, un tercero o un cuarto golpe, entonces me veo forzado a refugiarme en la fortaleza de la razón, pero no con una fuga precipitosa, sino retrocediendo paso a

⁴³⁷ *Secr.*, II, 106: “*Et (qui supremus miseriarum cumulus dici potest) sic lacrimis et doloribus pascor, atra quadam cum voluptate, ut invitus avellar*”.(Tr.: “Y –lo que se podría definir como el punto supremo de las miserias- de tal modo me alimento de lágrimas y dolor, con una suerte de oscura voluptuosidad, que en contra de mi voluntad me separo de ésta”).

⁴³⁸ *De rem.*, II, 93, 12: “*R. [...] Est autem quando nulla prorsus apparens causa, non morbi, non damna, non iniurie, non ignominie, non carorum mortes, neque ullus omnino rerum talium et inopinus rumor, sed dolendi voluptas quedam, mestam animam facit*”.(Tr.: “Es cuando ninguna causa evidente se hace presente, ninguna enfermedad, ningún daño, ninguna herida, ninguna afrenta, ningún oprobio, ninguna muerte de un ser querido, ni ninguna de todas estas cosas, ni un rumor inesperado, sino una cierta voluptuosidad del dolor, hace al alma entristecerse”).

⁴³⁹ Sobre esta suerte de “voluptuosidad del dolor” mucho se ha dicho. Ha sido en torno a este pasaje del *Secretum* que en la segunda mitad del siglo XIX, los críticos vieron la clave de lectura de la obra en un tono “romántico” como el descontento del humanista por las fatigas de la vida moderna. Tanto fue así, que el *Secretum* se tornó en un precursor de la “melancolía moderna”. Erich Loos, por su parte, consideró que el párrafo en el que discuten la *accidia* tiene una posición central en el diálogo, ensombreciendo el tratamiento del resto de los pecados, pues funciona no sólo como pecado, sino también como actitud del poeta hacia el mundo (Cfr., Loos, E., “Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarca's *Secretum* Zum Problem der italienischen Renaissance”, en: *Petrarca. Beiträge zu Werk und Wirkung. Herausgegeben von Fritz Schalk*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, pp. 156-183). Otros críticos han minimizado el rol central de la *accidia* en el complejo de la obra petrarquesca, dadas las menciones en tan sólo dos obras de su vasta producción: el *Secretum* y el *De remediis utriusque fortune*. (Cfr. Wilkins, E. H., “On Petrarch's *Accidia* and His Adamantine Chains”, en: *Speculum*, XXXVII (1962), p. 590.) A esta última postura adhiere Baron. (Cfr. Baron, H., *Petrarch's 'Secretum'. It's Making and It's meaning*, Massachusetts, Cambridge, 1985).

paso. Mas si allí la fortuna me asedia con sus tropas, y para subyugarme, me arroja juntas las miserias de la condición humana, el recuerdo de los afanes pasados y el terror de los futuros, entonces finalmente golpeado por todas partes y horrorizado por tantos males, comienzo a lamentarme”⁴⁴⁰.

Este descubrimiento arroja al hombre en un estado de impotencia, angustia y desesperación. Ya en la primera jornada, *Augustinus* había recordado al joven poeta que toda cosa humana pertenece al ámbito de la fortuna, salvo la virtud. La infelicidad humana nace del hecho de que el hombre recurre a la primera y olvida la segunda en una *perversa opinio*.⁴⁴¹ *Franciscus* no es una excepción, él ha atribuido a la fortuna la causa de su miseria. La *accidia* es el resultado de su pecar. La conciencia del mal no se transforma en un deseo de cambiar las cosas, sino que se traduce en un estado de postración y abandono: he aquí que, aún queriendo levantarse, no lo logra.

Sus errores nacen de su incapacidad de poner en perspectiva su propia condición de mortal. Aún habiendo leído a los filósofos, se había olvidado de poner en relación con la realidad humana su propio valor (*superbia*), la propia condición social (*avaritia*) y sus aspiraciones (*ambitio*). El joven debe poner en justa perspectiva su propia condición en relación con la muerte y con la condición humana en general.

Si la *superbia* –pecado con el que se abre el libro II- es la fuente de todos los pecados, la *accidia* es el resultado mismo del pecar y es pecado ella misma. Tanto es así, que en ella están presentes todos los otros males. *Augustinus* se pregunta cuál es el objeto de su angustia. Sin embargo, *Franciscus* no acierta en dar con un objeto particular, sino, por el contrario:

“A.- Dime, pues: ¿qué cosa consideras la más molesta?

⁴⁴⁰ *Secr.*, II, 106-108: “*Quotiens unum aliquod fortune vulnus infligitur, persisto interritus, memorans sepe me ab ea graviter perculsum abiisse victorem. Si mox illa vulnus ingeminet, titubare parumper incipio; quodsi duobus tertium quartum ve successerit, tunc coactus non quidem fuga precipiti, sed pede sensim relato in arcem rationis evado. Illic si toto circum agmine incubuerit fortuna, meque ad expugnandum conditionis humane miserias et laborum preteritorum memoriam futurorumque formidinem congesserit, tum demum pulsatus undique et tantam malorum congeriem perhorrescens ingemisco.*”

⁴⁴¹ *Secr.*, II, 108: “[...] *intelligo opinionem tibi perversam causam esse malorum omnium, que innumerabiles olim stravit sternetque*”.(Tr.: “entiendo que la causa de todos tus males es una opinión perversa, que ya ha destruido y continúa destruyendo a innumerables hombres”).

F.- Todo aquello que veo en primer lugar, todo lo que oigo, todo lo que toco.

[...]

A.- Todo esto es aquello que llamé acedia: todas tus cosas te disgustan.”

Augustinus intentará poner orden a todo aquello que disgusta al poeta de modo tal de poder dar con un diagnóstico preciso. Si la soberbia consistía en los estudios y en las ventajas que de ellos obtenía, la avaricia en su deseo de una independencia económica, y la ambición en su deseo de honores, la acedia los reúne a los tres. Luego de que el anciano pregunta de qué modo la fortuna ha golpeado al poeta, el diálogo se detiene nuevamente sobre asuntos tocados previamente.

Olvidado como está de su propia condición, el poeta ambiciona la fama y los primeros puestos y puesto que no todos pueden llegar, a la frustración le sigue la indignación.⁴⁴² Pero aún allí hay miserias. *Franciscus* sólo ve lo que sus ojos quieren ver. Mas si observara hacia atrás, una enorme turba de hombres lo preceden, y que está más cerca de los primeros que de los últimos. ¿Él, entre la inmensa turba de hombres -se pregunta el anciano- iba a ser el único exento de preocupaciones? Había creído poder sustraerse a los embates de la fortuna, pero cuando ésta le asestaba un golpe,⁴⁴³ a la frustración le seguía la indignación.

Franciscus quiere alcanzar el bienestar que le permita la libertad. Sin embargo, incluso aquellos hombres que parecen vivir para ellos mismos, a su vez, viven para los otros. César mismo, después de haber reducido al género humano a vivir para él solo, vivió para los otros. *Augustinus* debe ponerlo en perspectiva y lo hace citando ejemplos de la historia para demostrarle que no está exento de las tribulaciones de todos los hombres.⁴⁴⁴

⁴⁴² Cfr. *Secr.* II, 112.

⁴⁴³ *Secr.*, II, 112: “*Sed hoc est quod vos in has precipitat erumnas: proprie quilibet sortis oblitus supremum mente locum agitat, quem quoniam, ut dixi, nequeunt omnes apprehendere, elusis conatibus subit indignatio.*” (Tr.: “Pero esto es lo que te precipita en la angustia: olvidado de tu propia suerte, tu mente sólo piensa en los primeros puestos, y puesto que no todos pueden alcanzar – como dije – a la frustración le sigue la indignación”.)

⁴⁴⁴ *Secr.*, II, 116-118: “*Quod vero non tibi te vixisse conquereris, non inopie sed servitutis est; quam licet, ut tu idem asseris, miserrimam esse confitear, tamen, si circumspicis, paucissimos hominum sibi vixisse reperies. Nam et hi qui putantur felicissimi et quibus innumerabiles vivunt, se ipsos simul aliis vivere, vigiliarum et laborum assiduitate testantur.*” (Tr.: “En cuanto a que te quejas de que no has vivido para ti,

La discusión gira hacia el tema de la vida en la ciudad y a la imposibilidad de dedicarse a la lectura, que retoma el discurso de la ambición, de los estudios y la *vita solitaria*. La dificultad de no poder concentrarse en el estudio es imputada a los ruidos y tribulaciones de la ciudad. Sobre este punto volverá el poeta en el *De vita solitaria*.

El anciano recomienda a *Franciscus* la lectura de Cicerón y de Séneca. El joven confiesa haberlos leído, pero de haber podido sacar fruto sólo durante su lectura. *Augustinus*, entonces, vuelve sobre el ya acostumbrado *topos*:

“¡Es la costumbre del común de los lectores! De ahí aquel execrable portento de las greyes de literatos vergonzosísimos que yerran por aquí y por allí, y, aún si disputan muchas cosas en las escuelas, sobre el arte de vivir pocas convierten en acto. Pero tú podrás extraer el fruto de la lectura si señalaras con certeras notas los pasajes oportunos.”⁴⁴⁵

El remedio cierra el segundo libro. *Augustinus* lo insta para que, cada vez que en el curso de una lectura, se le presenten sentencias salutíferas, no se fíe de la capacidad de su mente, sino que las guarde bien dentro de la memoria y las haga familiares aplicándolas con frecuencia, de modo tal de tener los remedios casi como “escritos” en el alma, y fijos a ella como si tuvieran garfios.⁴⁴⁶ Así, cuando diera con algún pasaje contra la ira, contra las pasiones, y sobre todo contra la acedia, debería anotarlos con notas evidentes.⁴⁴⁷

ello no depende de la pobreza, sino de la esclavitud. Aún si reconociera que –como tú mismo afirmas– se trata de una vida muy miserable, sin embargo, si miraras a tu alrededor, te darías cuenta de que poquísimos hombres vivieron para sí. Aquellos que se piensa que son muy felices y que viven gracias a muchos, ellos mismos, a su vez, viven al mismo tiempo para otros, y lo demuestra la asiduidad de sus vigiliias y sus preocupaciones.)

⁴⁴⁵ *Secr.*, II, 122: “*Comunis legentium mos est, ex quo monstrum illud execrabile, literatorum passim flagitiosissimos errare greges et de arte vivendi, multa licet in scolis disputentur, in actum pauca converti. Tu vero, si suis locis notas certas impresseris, fructum ex lectione percipies*”.

⁴⁴⁶ Que este era el *modus legendi* de Petrarca nos queda claro por la gran cantidad de glosas que dejó anotadas en los márgenes de los códices que pertenecieron a su biblioteca. Códices que, por otra parte, constituyen un preciosísimo testimonio de su lectura y de una escritura que no estaba destinada a ser leída por ningún público. Pierre de Nolhac fue uno de los primeros en prestar atención a estos documentos y llevó a cabo la enorme tarea de reconstruir la biblioteca del Humanista (Cf. de Nolhac, P., *Pétrarque et l'humanisme*, París, Émile Bouillon, 1982). Después de de Nolhac, muchos estudiosos han concentrado sus estudios sobre las notaciones marginales de Petrarca.

⁴⁴⁷ *Secr.*, II, 126: “*Sed, ut unde discesseram revertar, et adversus iram et adversus reliquos motus precipueque adversus hanc, de qua multa iam diu loquimur, pestem, aliquid semper excogita; quod cum*

La historia del hombre, entonces, es *magistra vitae*, pero que se repite a todo nivel, en toda época, puesto que ella está destinada a ser objeto de la reflexión humana. No es más que un común destino en cuanto la vida interior del hombre es compartida por todos. Bastará, entonces, meditar sobre la condición humana, sobre la realidad que lo rodea, a los ejemplos que puede hallar en los libros de historia, a los ejemplos y advertencias de los libros religiosos y los morales. De nada sirven tanto estudio, tanta ciencia, si luego no se pone en práctica aquello que enseñan los ejemplos. Esto mismo reaparecerá en la próxima sección, en el contexto del *De sui ipsius et multorum ignorantia*.

intenta tibi ex lectione contigerit, imprime sentiis utilibus (ut incipiens dixeram) certas notas, quibus velut uncis memoria volentes abire contineas". (Tr.: "Pero, para retornar al punto de partida, intenta encontrar siempre algo contra la ira y contra las restantes pasiones, y contra esta de la cual ya hemos hablado mucho. Y cuando en una atenta lectura te encuentres con eso, marca las sentencias útiles con notas certeras –tal como dije al principio-, con las cuales las fijas a la memoria cuando quieran escapársete".)

5.2. El conocimiento racional: El *De sui ipsius et multorum ignorantia*

Una vez expuesto el problema de la vida del alma, me extenderé sobre los alcances y límites del conocimiento humano en tanto instancia previa al planteo de la cuestión de la *visio Dei*, que desarrollaré en la sección siguiente. A tal fin, el presente capítulo se articula en tres momentos. En el primero, me concentraré en dar una breve caracterización del contexto de discusión en el cual se inserta el desarrollo petrarquesco del tema del conocimiento. En el segundo, desarrollaré cuáles son los dos modelos distintos de concebir la felicidad que se están contraponiendo en la discusión sobre los alcances de la razón para llegar al conocimiento de Dios y que subyace a la concepción de “ignorancia” del poeta. Finalmente, en el tercero retomaré todo lo desarrollado para reconstruir la concepción de filosofía de Petrarca.

Para el desarrollo del presente capítulo, entonces, me concentraré principalmente sobre la invectiva *De sui ipsius et multorum ignorantia*,⁴⁴⁸ escrita en 1367. El contexto de la génesis del opúsculo se coloca un año antes de que la publicara, durante su estadía en Venecia. Allí, cuatro jóvenes que Petrarca identifica como “averroístas”,⁴⁴⁹ a los que erróneamente había considerado como amigos, solían visitarlo frecuentemente. Éstos, horrorizados ante la indiferencia y poca simpatía por el aristotelismo que el anciano poeta profesaba, decidieron llevar a cabo una *disputatio*, cuyo objetivo era el de dilucidar si era un hombre sabio, o no. Finalmente, los cuatro jóvenes llegaron a la conclusión de que era un hombre de bien, pero un ignorante:

“Dicen que soy un hombre bueno, es más, óptimo; ¡oh, si tan sólo según el juicio de Dios no fuera malo, o al menos no fuera pésimo!

Sin embargo, llaman iletrado e ignorante a quien hace un tiempo fue

⁴⁴⁸ En adelante me referiré a este como *De ignorantia*.

⁴⁴⁹ Se trata de Leonardo Dandolo, un hombre de armas; Tommaso Talenti, un mercante; Zaccaria Contarini, un noble y Guido Bagnolo, un médico. Los nombres constan en notas marginales a manuscritos autógrafos del *De ignorantia*: el Marciano C IV 86 y el Palatino parmense 29. Cfr., Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Roma – Bari, Laterza, 2004, p. 390. El silencio en torno al nombre de sus adversarios era práctica común en Petrarca, que voluntariamente omitía mencionarlos para evitar que su nombre trascendiera a la posteridad. Tal es el caso, también, del médico contra quien escribe la invectiva *Contra medicum quendam*.

definido contrariamente por un juicio de hombres de letras, no sé con cuánta veracidad.”⁴⁵⁰

A lo largo del tratado, Petrarca arremeterá contra un tipo de filosofía de corte aristotélico hegemónica en su época, y opondrá a esta un tipo de sabiduría de tipo platónico – agustiniana. Sobre esto me extenderé en la segunda parte del presente capítulo. Pero, antes de pasar a ello, es conveniente dar un panorama general del contexto de la discusión en el que se inserta este tratado.

5.2.1 El problema del conocimiento de Dios en esta vida. Contexto de la discusión.

Todo el tratado se propone como una crítica al tipo de cultura y filosofía escolásticas. En los distintos aspectos que Petrarca critica pueden vislumbrarse las distintas vertientes del aristotelismo del siglo XIV, a saber: la línea teórico-especulativa, la lógico experimentalista y la aristotélica extrema. Aunque esta última pareciera ser el foco principal de ataque. Con todo, esta invectiva no es el único lugar donde se permean dichas críticas. A lo largo de su extensa producción podemos encontrar muchos pasajes de este tipo.

Con todo, antes de concentrarme directamente en el ataque a las concepciones del “aristotelismo extremo”, especialmente en lo que se refiere a su concepción de la felicidad especulativa, me detendré en las críticas que realiza a la cultura universitaria. Y ello puesto que permitirá dar un marco general dentro del cual se encuadra la cuestión particular -que será desarrollada en la sección siguiente-, y brindará elementos que permitirán reconstruir la posición propia de Petrarca en lo que concierne a su concepción del rol de la razón y su concepción de filosofía.

Tal como he expuesto en el punto 2.1, a pesar de no formar parte del mundo universitario, Petrarca cursó la carrera de Derecho durante cuatro años en la Universidad de

⁴⁵⁰ *De ign.*, II, 1034: “*Virum bonum, imo optimum dicunt, qui o utinam non malus utinamque non pessimus, in iudicio Dei sim! Eundem tamen illiteratum prorsus et ydiotam ferunt; cuius aliquando contrarium iudicio literatorum hominum diffinitum est, quam veraciter non laboro*”.

Montpellier, y tres años en la Universidad de Bolonia. Por otra parte, trabajó como clérigo secular, con lo cual estaba familiarizado con las discusiones que se generaban en la corte papal de Aviñón. Es por ello, que es posible afirmar que sin lugar a dudas, estaba al tanto de la vida universitaria, y las disputas y teorías principales que se desarrollaban en dicho ambiente y de las disputas teológicas. Así, es posible hallar a lo largo de su obra testimonios que refieren a cada una de las vertientes principales del escolasticismo del siglo XIV. En una *Epystole Seniles*, lamenta la incursión del “*agmen britannicum*”, o sea, el “tropel de los británicos”, en tierra Siciliana, mote que utiliza para referirse a la corriente lógico-experimentalista.⁴⁵¹ En otros pasajes, se refiere a la teología que se desarrollaba en los claustros universitarios, a la que denomina “*ventosa philosophia*”,⁴⁵² en clara alusión a su modo de discutir a base de definiciones cuyo verdadero significado, por lo general, es ignorado por o permanece oscuro para quienes disputan. A los fisicistas los denominaba “los seguidores del perro Averroes”.⁴⁵³

Uno de los tantos aspectos que Petrarca critica de la cultura escolástica es la técnica de la *disputatio*, método omnipresente tanto en la educación como en la investigación. Son abundantes los pasajes en los que no desperdicia la oportunidad de lanzar sus dardos contra los *dialectici*, fundamentalmente en lo que hace a su modo de discutir, a la avidez que muestran por querer ganar los argumentos, a su pretensión de disputar sobre todas las cosas, y a la oscuridad de un lenguaje cada vez más refinado y especializado. A modo de ejemplo de estos muchos pasajes, citaré a continuación un fragmento del *Secretum*:

“Esta charlatanería de los dialécticos, que jamás tendrá fin, fluye a borbotones de compendios a base de definiciones semejantes y se gloria de ofrecer materia a litigios eternos. Pero qué cosa sea verdaderamente aquello de lo que hablan, lo ignoran en gran medida. [...] Contra este género de hombres curiosos, negligentes y petulantes es beneficioso vituperar: ‘¿Por qué siempre se agitan en vano, oh míseros, y consumen su inteligencia en disputas ociosas? ¿Por qué se

⁴⁵¹ *Fam.*, VI, 9.

⁴⁵² *Fam.*, XVII, 1.

⁴⁵³ En la *Sen.*, XV, 6, 16, Petrarca invita a un monje agustino, Luigi Marsili – quien recibirá posteriormente como regalo el ejemplar de las *Confessiones* perteneciente a Petrarca y hoy perdido- a que escriba una invectiva contra “*contra canem illum rabidum Averroim*”.

olvidan de las cosas y envejecen entre palabras? ¿Por qué, con la cabellera blanca y la frente rugosa, se entretienen en infantiles inepticias?”⁴⁵⁴

La *dyalecticorum garrulitas* alude a la constante repetición de las definiciones que eran tomadas de los libros de las *sententiae*,⁴⁵⁵ y a los comentarios y disputas que se generaban en torno de ellas, sin que se llegara nunca a una verdadera y propia comprensión de lo discutido y mucho menos a un verdadero conocimiento de la obra original de los autores, sino tan sólo fragmentos descontextualizados:

“Pero cuánta es la multitud (de gente) que –debo decir comenta o saquea- especialmente de estos tiempos, lo testimoniaría, si pudiese hablar con voz clara y quejumbrosa, antes que cualquier otro el libro de las Sentencias, que ha sufrido millones de tales mecánicos. ¿Y qué comentador no alabó alguna vez la obra como si fuera propia? En realidad, la alaba siempre más copiosamente, pues alabar la obra de otro es un acto de cortesía, y alabar su propia obra es un acto de vanidad y soberbia. Dejo de lado a aquellos que se propusieron hacer el comentario de una obra entera, uno de los cuales, o mejor dicho, el principal, es Averroes”⁴⁵⁶.

Petrarca era reticente a leer *florilegiae*, y a un tipo de erudición enciclopédica, a tal punto que no fue sino con cierto desgano que aceptó escribir un epígrafe para la obra del

⁴⁵⁴ *Secr.*, I, 32: “*Ista quidem dyalecticorum garrulitas nullum finem habitura, et diffinitionum huiuscemodi compendiis scatet et immortalium litigiorum materia gloriatur: plerunque autem, quid ipsum vere sit quod loquuntur, ignorant. [...] Contra hoc tam fastidiose negligens tamque supervacuo curiosum genus hominum iuvat invehi: - Quid semper frustra laboratis, ah miseri et inanibus tendiculis exercetis ingenium? Quid, obliiti rerum, inter verba senescitis, atque inter pueriles ineptias albicantibus comis et rugosa fronte versamini?*”

⁴⁵⁵ Véase acerca de la postura que Petrarca sostiene respecto de los sentenciarios, el capítulo 3.1.

⁴⁵⁶ *De ign.*, 1114: “*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. Et quis unquam commentator non assumptum ceu proprium laudavit opus? Imo eo semper uberius, quo alienum urbanitas, suum opus laudare vanitas atque superbia est. Linquo eos qui tota sibi delegere volumina, quorum unus est aut primus Averrois.*”

heremita Bartolomeo Carusi da Urbino, su *Milleloquium Sancti Augustini*, del cual dice en la *Familiares* VIII, 6 que es “*rem maioris opere quam glorie*”.⁴⁵⁷

En este sentido, Quillen prefiere hablar de la oposición de una “comunidad de lectores” (*community of readers*), con dos modos diversos de abordar la lectura y su relación con los libros y de éstos con el pensamiento. Para ambas “comunidades”, Agustín es uno de los autores centrales, pero de muy distinta manera para una y otra. Mientras que en el escolasticismo y en las *disputatio* fundadas en los libros de las *Sententiae* se utiliza un Agustín descontextualizado, en la comunidad de lectores en la que se desarrolla Petrarca, se opta por un tipo de lectura integral de la obra y en lo posible de toda la producción de un determinado autor. Para Petrarca, el contexto de una cita está relacionado con la intención de su autor, y esto puede resultar relevante en el momento en el que un lector hace una interpretación de éste. Así, el *Augustinus* del *Secretum* reprocha a *Franciscus* por un tipo de lectura cercana a esta:

“Pero yo, mientras digo estas cosas, no te reprocho ni la pereza ni la estrechez de la memoria, sino que has reservado para el goce de tus amigos las más bellas flores de tus lecturas; y la parte más elegante, como de un gran montón, las has regalado a ellos para que las usaran, y esto no es más que rufianería para conseguir una vana gloria.”⁴⁵⁸

Según Petrarca, el afán de los dialécticos se agota en la avidez por ganar disputas al maestro y con dicha victoria, por las consecuentes fama y dinero que de ella derivan, mas nunca se esfuerzan por llegar a una verdadera y profunda comprensión de aquello que se está discutiendo.⁴⁵⁹ Todo ello no resulta en otra cosa sino en la introducción de complicaciones y oscuridad en el discurso, hecho que resulta tanto más devastador, puesto que, a menudo, descansa en traducciones deficientes que desvían al alma de la búsqueda de la verdad.

⁴⁵⁷ Sobre la polémica de Petrarca contra los *florilegiae*, véase: Fubini, R., *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Firenze, Bulzoni Editore, 1990, pp. 148, n. 14.

⁴⁵⁸ *Secr.*, 192: “*Nec ego, dum hec dico, vel ignaviam tibi vel memorie angustias obicio; sed quod ex his, que legeras, floridiora in sodalium delitias reservasti, et velut ex ingenti acervo in usus amicorum elegantiora consignasti, quod totum inanis glorie lenocinium est*”.

⁴⁵⁹ En la *Fam.*, XVII, 12, sostiene “*mechanicorum est lucra captare honestarum artium generosior finis est*”.

Testimonio de esta preferencia por un retorno *ad fontes* y la lectura completa de un autor es el número de volúmenes que hasta hoy sobreviven, que contienen obras de Agustín y que alguna vez formaron parte de la biblioteca petrarquesca. En sus márgenes puede leerse una innumerable cantidad de glosas y anotaciones que dan cuenta de una lectura atenta y “orgánica” de la obra del Hiponense, testimoniada por ciertas referencias intertextuales que reenvían tanto a obras paralelas como a pasajes dentro de la misma obra.

Petrarca no rechaza de lleno el arte dialéctica, sino que considera que es un arte útil para conservar el orden en el discurso, y que debe ser aprendido y practicado durante la juventud, pero que debe ser oportunamente abandonado. Aquí aparece la imagen del dialéctico como un *senex puer*. En esta caracterización, aparece invertido el motivo evangélico perseguido durante mucho tiempo durante la Edad Media del muchacho que razona a la manera de un adulto.⁴⁶⁰ Frente a la imagen del *puer senex* que se presenta como un milagro de la naturaleza, el *senex puer* implica la violación del orden natural de las cosas, pues se regodea en la técnica pueril de la dialéctica.⁴⁶¹ La condena, entonces, está en colocar esta técnica en el ápice del proceso formativo, pretendiendo dar el carácter de filosófica a una técnica propedéutica del *curriculum* escolástico. Este arte debe ser aprendido en la juventud y ser tomado en su justa medida, es decir, como medio y no como fin en sí mismo.

Uno de los testimonios más importantes en lo que hace a la disputa de Petrarca contra la escolástica es, sin duda, el *De ignorantia*. En el tratado, el ataque va dirigido, mayormente –aunque no de manera exclusiva- contra el aristotelismo extremo y contra una filosofía que es concebida principalmente como una *scientia naturalis*. Sobre ella dice el poeta:

“Existe aquel que sabe una infinidad de cosas sobre las bestias feroces, sobre los pájaros y sobre los peces: cuántos pelos tiene en la cabeza el león, cuántas plumas en la cabeza el buitre, con cuántas espirales el pulpo envuelve un naufrago (...) Todas estas nociones o son en gran parte falsas (...) o bien no han sido ciertamente

⁴⁶⁰ Lucas, II, 41-52.

⁴⁶¹ Cfr. Tateo, F., *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari, Palomar, 2005, p. 49.

verificadas por quien las reporta, (...) aún admitiendo que respondieran a verdad, no contribuirían en nada a nuestra felicidad. ¿De qué puede servir, por Dios, conocer las particularidades de las conchas, de los pájaros, de las serpientes, e ignorar, en cambio, y despreciar la naturaleza humana, el fin de nuestro nacimiento, de dónde venimos y hacia dónde vamos?”⁴⁶²

Es inevitable no sentir el eco de este pasaje con el del Hiponense en *Confessiones*:

“¿Acaso, Señor Dios de la verdad, quienquiera que sabe estas cosas te agrada a ti ya? ¡Infeliz, en verdad, el hombre que sabiéndolas todas ellas te ignora a ti, y feliz, en cambio, quien te conoce, aunque ignore aquéllas! En cuanto a aquel que te conoce a ti y a aquéllas, no es más feliz por causa de éstas, sino únicamente es feliz por ti, si, conociéndote, te glorifica como a tal y te da gracias y no se envanece en sus pensamientos. Porque así como es mejor el que sabe poseer un árbol y te da gracias por su utilidad, aunque ignore cuántos codos tiene de alto y cuántos de ancho, que no el que lo mide y cuenta todas sus ramas, pero no lo posee, ni conoce, ni ama a su Creador, así el hombre fiel —cuyas son todas las riquezas del mundo y que, no teniendo nada, lo posee todo por estar unido a ti, a quien sirven todas las cosas—, aunque no sepa siquiera el curso de los septentriones, es —sería necio dudarlo— ciertamente mejor que aquel que mide los cielos, y cuenta las estrellas, y pesa los elementos, pero es negligente contigo, que has dispuesto todas las cosas en número, peso y medida”⁴⁶³.

⁴⁶² *De ign.* II, “*Multa ille igitur de beluis deque avibus ac piscibus: quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, quot polipus spiris naufragum liget (...) Que quidem vel magna ex parte falsa sunt (...) vel certe ipsis auctoribus incomperta, (...) 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?*”

⁴⁶³ *Conf.*, V, 4, 7: “*Numquid, Domine Deus veritatis, quisquis novit ista, iam placet tibi? Infelix enim homo, qui scit illa omnia, te autem nescit; beatus autem, qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui vero et te et illa novit, non propter illa beator, sed propter te solum beatus est, si cognoscens te sicut te glorificet et gratias agat et*

El mero conocimiento, entonces, no agota el dinamismo del hombre frente al verdadero acto de conocer, que no se agota en un saber parcial, sino en el poder aferrar la realidad toda en su por qué o causa que es Dios. El hombre debe abrirse a la realidad y al ser en todas sus capacidades, conocer y amar, es decir, en su dimensión intelectual y su dimensión volitiva.

Esta filosofía natural es juzgada por Petrarca a la luz de su utilidad para el hombre, y desde esta perspectiva, considera que ésta no busca el fin último de toda filosofía que es la salvación y la felicidad. Es decir, deja desamparado al hombre en cuanto al conocimiento de sí mismo, de su naturaleza interior y de la realidad que lo acompaña, sin ofrecerle respuestas e ignorando los fines últimos de todo cristiano. Así, apoyándose en Agustín, sostiene que todo hombre desea por naturaleza ser feliz, pero que la felicidad no es equiparable al conocimiento. De hecho, el conocimiento puede dar lugar, muchas veces, a la infelicidad.⁴⁶⁴ Sobre este punto me extenderé con mayor detalle en la próxima sección.

Por otra parte, sostiene, el aristotelismo extremo⁴⁶⁵ llega a negar a Cristo mismo en nombre de la razón:

“Es más (...) puesto que les falta el coraje de echar fuera sus propios errores, tienen la costumbre de declarar formalmente que por el momento discuten dejando del todo aparte a la fe. Y esto ¿qué otra cosa es sino buscar la verdad repudiando la verdad y abandonando, por así decirlo, el sol, calarse en los abismos más profundos y oscuros de la tierra en busca de la luz en medio de las tinieblas?”⁴⁶⁶

non evanescat in cogitationibus suis. Sicut enim melior est, qui novit possidere arborem et de usu eius tibi gratias agit, quamvis nesciat vel quot cubitis alta sit vel quanta latitudine diffusa, quam ille, qui eam metitur et omnes ramos eius numerat et neque possidet eam neque creatorem eius novit aut diligit, sic fidelis homo, cuius totus mundus divitiarum est et quasi nihil habens omnia possidet inhaerendo tibi, cui serviunt omnia, quamvis nec saltem septentrionum gyros noverit, dubitare stultum est, quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et negligens tui, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuisti”.

⁴⁶⁴ Ec. 1, 18, “Cuanto mayor la sabiduría, mayores son los problemas; mientras más se sabe, más se sufre”. Citado por Agustín en *Confesiones*, VIII, 8, 19.

⁴⁶⁵ Sobre el así llamado “aristotelismo extremo” cfr. nota 472.

⁴⁶⁶ *De ign.* II, “*Quinetiam (...) ubi ad disputationem publicam ventum est, quia errores suos eructare non audent, protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere; quod quid, oro, est aliud, quam*

Petrarca sólo admitirá una única verdad, la de la fe, y acusará de herejes a los aristotélicos extremos por sostener las tesis de la razón por sobre aquellas de la fe, realizando afirmaciones que entran en contradicción con los datos de esta última. En particular, Petrarca desarrolla en el antemencionado tratado, la tesis de la eternidad del mundo y la de la posibilidad de conocer a Dios en esta vida.

Estos dos últimos puntos nos llevan directamente al siguiente aspecto del aristotelismo medieval que Petrarca cuestiona. Centrándose en la figura de Aristóteles, critica el estatuto de *auctoritas* que se le concedía. Para ello, muestra que el estagirita erró no sólo en cuestiones de la razón, sino también en la consideración de asuntos que atañen a la naturaleza humana, sobre todo aquellos relacionados con la felicidad:

“Por mi parte, creo que Aristóteles fue una personalidad de gran relieve y de mucha doctrina, pero era un hombre y por ello sostengo que él pudo ignorar algunas cosas, es más, muchas. (...) Yo creo, ciertamente, y no tengo dudas de que él equivocó del todo el camino, como se dice, no sólo en argumentos de poca monta, en los cuales el error es leve y poco peligroso, sino también en cuestiones importantísimas que arrastran con sí la suprema salvación”.⁴⁶⁷

Evidentemente, el reproche teológico de ignorar los fines últimos de los cristianos se dirige, más que al propio Aristóteles, a los intelectuales contemporáneos de Petrarca. Ciertamente, sostiene, los filósofos antiguos no son culpables de haber vivido antes de la Revelación: no hay herejía en quienes no se beneficiaron de ella. Petrarca, aunque no tiene esta generosidad con el estagirita, no duda en decir de Platón, apoyándose en la autoridad de Agustín, que si hubiera vivido en nuestra era, se habría hecho cristiano. Sobre la cuestión en particular de la felicidad, concebida –a grandes rasgos- por algunos

reiecta veritate verum querere, et quasi, sole derelicto, in profundissimos et opacos terre hiatus introire, ut illic in tenebris lumen inveniant?”.

⁴⁶⁷ De ign. IV, “Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror; (...) credo hercle, nec dubito, illum non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tota, ut aiunt, via.”.

intelectuales universitarios como asequible en esta vida, me extenderé con mayor detalle en la sección siguiente.

En el fragmento anterior aparece, además, un *topos* típicamente humanístico, el de afirmar que “Aristóteles fue un hombre y pudo errar”. Aún si esa fórmula ya aparecía en algunos textos escolásticos anteriores, tal como demuestra Bianchi⁴⁶⁸, en el Humanismo –y, sobre todo, con Petrarca– aparecerá con mayor fuerza, codificada en la batalla antiperipatética y antiescolástica, en la que se devuelve a Aristóteles a su dimensión humana y se lo desplaza de su *status* de *auctoritas*.⁴⁶⁹ En este sentido, dice:

“Pero estos, como hemos dicho, están de tal modo capturados por el amor de un solo nombre que consideran un sacrilegio expresar sobre un argumento cualquiera un parecer distinto del suyo”.⁴⁷⁰

El ataque no está dirigido directamente contra Aristóteles, sino que se centra principalmente en el uso que se hacía de su pensamiento en el escolasticismo, que sostenía la credibilidad de ciertas tesis únicamente sobre la base del prestigio otorgado al autor y que limitaba el horizonte de la labor filosófica a un mero comentario de las obras del estagirita.

Habrá que esperar a las generaciones que siguieron a Petrarca para encontrar una sistematización del nuevo método de interpretación humanístico. Éste fue presentado con el nombre de *adnotationes*. En él se prestaba mayor atención a cuestiones que hacen al análisis filológico de las palabras y de las oraciones, se buscaban paralelos históricos

⁴⁶⁸ Se sabe que entre el siglo XIII y el XIV muchos otros teólogos hicieron de la denuncia de los ‘errores’ de Aristóteles un motivo no secundario de la estrategia orientada a remarcar las insuficiencias de toda aproximación ‘naturalística’ y puramente racional a la comprensión de la realidad: la *Collatio in Haexämeron* de Buenaventura, el *De erroribus philosophorum* de Egidio Romano, el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, etc. Cfr. Bianchi, L., *op. cit.* pp. 113 y ss.

⁴⁶⁹ La frecuentación de los códices de los autores antiguos y el refinamiento de las herramientas filológicas en las generaciones humanísticas posteriores – que tienen como referentes a Valla y Poggio Bracciolini– imprimió en ellos una sensibilidad nueva y nuevos horizontes. Las *auctoritates* que para los escolásticos no tenían ni tiempo ni rostro, y estaban, de algún modo, desprovistas de su dimensión humana, devendrán luego hombres con una biografía y una historia, con pasiones, opiniones, serán interlocutores de los humanistas. Esto agudizará la conciencia de la diversidad de hombres y de la singularidad de cada uno. Cfr. Rico, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002.

⁴⁷⁰ *De ign.* IV: “*sti vero, ut diximus, sic amore solius nominis capti sunt, ut secus aliquid quam ille de re qualibet loqui sacrilegio dent*”

clásicos, se ilustraba el texto recurriendo a autores clásicos y contemporáneos más que a comentaristas medievales.⁴⁷¹

5.2.2. El concepto de ignorancia: los alcances del conocimiento humano.

En el tratado *De ignorantia* se confrontan dos modelos diversos de concebir la felicidad, lo que implica diversas concepciones tanto de hombre como de la filosofía, y del papel de la razón en el camino al conocimiento de Dios. Pero antes de abordar dichos temas que cruzan la presente tesis, es necesario hacer un breve repaso por quiénes son aquellos adversarios con los que Petrarca está discutiendo sobre esta cuestión. Y el propio poeta nos da una pista, éstos jóvenes no son sino “averroístas”.

Ahora bien, cabe hacer una aclaración antes de proseguir con el tema. Si bien Petrarca identifica a sus adversarios como “averroístas”, dicho mote ha sido largamente discutido en tanto su alcance y validez como categoría historiográfica.⁴⁷² Teniendo en mente esto, avanzaré en mi exposición optando por utilizarlo para referirme exclusivamente al conjunto de los adversarios con los que discute el poeta en su invectiva y a quienes identifica de esa manera.

⁴⁷¹ Cfr. Schmitt, C.B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2004, pp. 35 y ss.

⁴⁷² Más allá de las posturas de fin del siglo XIX, tales como las de Renan (Renan, E., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Calmann – Levy, 1861), la crítica contemporánea no parece tener un claro acuerdo respecto de la validez o representatividad de dicho término. Alain de Libera y Ruedi Imbach rechazan la etiqueta clásica de “averroísmo latino”, centrando su postura en la diversidad y dinamismo que adquirieron el pensamiento de los *magistri artis* y las tesis condenadas de 1277. (De Libera, A., *La philosophie médiévale*, Press Universitaires de France, Paris, 1989; Imbach, R., “L’averroïsme latin du XIIIe siècle”, en: *Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di Imbach, R., e Maieru, A., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, pp. 191-208). Hisette, por su parte, en su estudio sobre las 219 tesis condenadas, considera que el variado origen de estas no puede responder a una reacción en contra de una orientación coherente y articulada de un grupo ideológico como sería el del “averroísmo”. (Hisette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain – Paris, Publications Universitaires/Vander Oyez, 1977). A su vez, puesto que el aristotelismo escolástico fue ecléctico y, en este sentido, Tomás de Aquino o Bacon fueron agustinizantes, Alberto Magno y Siger de Bravante, avicenzantes, etc., Luca Bianchi sostiene que el “averroísmo” constituye una fórmula demasiado vaga (Bianchi, L., *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Éditions Universitaires, 1993, pp., 17-19). Gilson también expresó una cierta desconfianza frente a estas categorías historiográficas, pues no son exhaustivas a la hora de caracterizar y analizar una doctrina. (Gilson, E., “Boèce de Dacie et la double Vérite”, en: *AHDLMA*, n°22, 1956, p. 94). Recientemente, Emanuelle Coccia sostiene que aún no se ha podido asociar el averroísmo a un cuerpo, obra o textos concretos, y por ello hoy la historiografía suele definirlo como un fenómeno que existe sin nombre ni obra en particular, un “sueño” generado por la propia tradición. (Coccia, E., “2. La tradición imposible”, en: *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 55-117).

Aunque diste de ser una cuestión zanjada o resuelta y consciente de la problemática del término “aristotelismo extremo”, opto por esta categoría para referir a la corriente filosófica que admite el contraste entre la opinión de la Iglesia y las enseñanzas de Aristóteles y que postula una felicidad perfecta realizable por el hombre en el curso de la existencia terrena mediante el ejercicio de sus capacidades intelectivas.⁴⁷³

Por otra parte, puesto que el propio poeta no identifica con nombre y apellido a sus rivales, sino que arremete contra la figura del intelectual aristotélico radical, tomaré dos fuentes para, de algún modo, poder dar forma a dicho “adversario” petrarquesco. Una de ellas, serán las tesis condenadas en 1277 y la otra, Jacobo de Pistoia. La elección de este último *magister artis* no es azarosa, sino que responde al hecho de que es posible trazar un puente entre éste y Petrarca, por medio de la figura de Guido Cavalcanti, a través de quien se permea la filosofía de Jacobo y a quien Petrarca leyó y con quien dialoga en su producción poética.⁴⁷⁴

Entre las varias tesis que Petrarca criticará a los aristotélicos radicales, están la de la eternidad del mundo, la pretensión de distinguir, a la hora de disputar, los ámbitos de la teología y de la filosofía, y la afirmación de que el conocimiento de Dios es alcanzable en esta vida y por vía racional, es decir, la felicidad especulativa. Sobre esta última quisiera detenerme en lo que sigue.

Lo que va a entrar en disputa es –a grandes rasgos– la contraposición entre las dos vertientes de concepciones sobre el fin último del hombre. Una que considera la felicidad desde un enfoque “sustancialista”: esta concepción, hegemónica hasta el siglo XII y de influencia neoplatónica, concibe que la felicidad es un absoluto que se cumple en el goce de la contemplación de Dios (*frui Deo*) prometida en la vida futura. Este concepto de felicidad involucra un elemento que trasciende las capacidades humanas. La otra concepción concibe la felicidad como la perfección de la naturaleza humana en el sentido de la actualización de sus posibilidades inherentes al hombre, desde un enfoque más bien “operativo”. Dentro de

⁴⁷³ Para ello, me baso en los trabajos de De Libera, A., “Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse”, en: *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di E. Randi*, al cuidado de Bianchi, L., Louvain –la-Neuve, Fidem, 1994, pp. 33-55; y Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

⁴⁷⁴ Jacobo de Pistoia, *Quaestio disputata de felicitate*, 1: “*Viro bene nato et mihi dilecto et pre aliis amico carissimo, Gwidoni domini Cavalcantis de Cavalcantibus de Florencia, magister Jacobus ille quem respicit eurup. salutem et agere sicut debet*”. en: Siger de Bravante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia, *Tres tratados “Averroistas”*, (Tr. , intr. y notas: Rodrigues Gesualdi, C. y Tursi, A. D.), Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y letras, 2000.

la primera se colocará Petrarca y se enfrentará con la segunda, dentro de la cual se colocan sus adversarios.⁴⁷⁵

Es sabido que el reingreso de algunos textos aristotélicos a finales del XII y comienzos del XIII trajeron como consecuencia una progresiva independencia de la Facultad de Artes de la Facultad de Teología y, por consiguiente, la afirmación de ciertas tesis que en la óptica de la Iglesia resultaban peligrosas. Tras sucesivos intentos de condenar dichas tesis, en 1277 el Papa Juan XXI ordenó al obispo Stefano Tempier organizar una investigación con el fin de aclarar las doctrinas peligrosas. La investigación culminó en las 219 tesis condenadas. Las fuentes de las que estas sentencias fueron tomadas eran muy diversas, y constituían una abigarrada mezcla de creencias y opiniones, muchas de las cuales seguramente no hayan sido manifestadas públicamente.⁴⁷⁶ Con todo, ellas no conforman o no pertenecen a un órgano o corriente de pensamiento en particular. Más bien, la condena de 1277 expresa una oposición entre una racionalidad fundada en la religión y una intelectualidad “axiológicamente” neutra en relación con la religión.⁴⁷⁷ Entre las tesis condenadas, se encuentran algunas que versan sobre la posibilidad de conocer a Dios por la vía intelectual en esta vida: 1.(40) “Que no existe estado más excelente que estar ocioso en la filosofía”.⁴⁷⁸ 4.(37) “Que nada debe creerse si no es evidente por sí mismo, o si no se puede demostrar a partir de lo que es evidente por sí mismo”.⁴⁷⁹ 9.(36) “Que podemos inteligir por la esencia a Dios en esta vida mortal”.⁴⁸⁰ 182. (153) “Que no se puede conocer nada más cuando se sabe teología”.⁴⁸¹ 8. (211) “Que nuestro intelecto por su naturaleza puede alcanzar el conocimiento de la Causa Primera”.⁴⁸² 170. (144) “Que todo el bien que le es posible al hombre consiste en las virtudes intelectuales”.⁴⁸³

⁴⁷⁵ Cfr., Wieland, “Happiness, the Perfection of Man”, en: Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 673-686.

⁴⁷⁶ Cfr. Minecan, C. A. M., “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27 (2010), pp. 63-85.

⁴⁷⁷ Cfr., Piché, D., *op. cit.*, p., 9.

⁴⁷⁸ Hisette, R., *op. cit.*, p. 15: “1. *Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae*”. (La traducción es propia). Entre paréntesis se consigna la numeración de Piché, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1999.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 21: “4. *Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari*”.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 30: “9. *Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam*”.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 274: “182. *Quod nihil plus scitur proter serie theologiam*”.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 27: “8. *Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem Primae Causae*”.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 263: “170. *Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus*”.

Ciertamente la Iglesia sentía la peligrosidad de dichas tesis. Petrarca, que por muchos años estuvo ligado al papado avinonés, de algún modo hace eco de este “sentir” de la institución eclesiástica, sosteniendo al respecto de estas creencias algunas afirmaciones que hoy la historiografía pone en tela de juicio, a saber: la separación entre fe y razón o la “doctrina de la doble verdad”⁴⁸⁴ y el mote mismo de “averroísmo”. El poeta, además, niega de lleno que sea posible a través de la actividad humana arribar al fin último del hombre que es la contemplación divina. Para sostener ello, partirá del dato primero de la finitud e ignorancia propias del hombre: no se puede llegar con medios racionales al conocimiento de Dios. Sobre esto volveré más adelante.

Por otra parte, el motivo aristotélico del natural deseo de conocer, que fue el *leitmotiv* de la vida intelectual, enfrentará una feroz crítica en Petrarca y en el primer huamnismo. Según Aristóteles, el fin de la vida humana es la realización del alma racional. El hombre desea por naturaleza conocer (*Metafísica* I, 1), y en el tipo de vida concreto que permite la realización de esta capacidad, reside la felicidad (*Et. Nicom.*, I y X). La vida contemplativa sustrae al hombre de los *negotia* prácticos, pero mantiene al hombre dentro de un horizonte político: en una dimensión urbana de sociabilidad y no en la vida solitaria. Este modelo sirvió a los *magistri* para poder justificar teóricamente su función. Sin embargo, a comienzos del siglo XIV, la crisis económica afectó las ciudades y corporaciones, y entre ellas la de los maestros. Éstas se vieron reducidas de clase media, a niveles de subsistencia que podían compararse con las masas rurales. Las condiciones de trabajo de los intelectuales universitarios entraron en crisis y ello condujo a un replanteo de la vida intelectual que hasta entonces habían sostenido. La novedad de los textos éticos de Aristóteles permitió que el planteo de la felicidad y la perfección humanas pudieran ser un

⁴⁸⁴ *De ign.*, IV, 1094: “*Sed nequicquam moneo. Omne quod ad pietatem tendit, a quocunque dictum, pari temeritate atque impietate despiciunt, et ut docti uideantur, insaniant, quod ancille humili negatum sit omnipotenti quoque domino uetitum opinantes. [...] quia errores suos eructare non audent, protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere; quod quid, oro, est aliud, quam reiecta ueritate uerum querere, et quasi, sole derelicto, in profundissimos et opacos terre hiatus introire, ut illic in tenebris lumen inueniant?*” (Tr: “Pero los aconsejo en vano. Ellos desprecian con igual temeridad e impiedad todo lo que se relaciona con la fe, haya sido dicho por quien haya sido dicho, y para dar la impresión de ser hombres doctos, enloquecen al creer que aquello que le está negado a su humilde sierva, también le está vedado a Dios omnipotente. [...] Es más, puesto que les falta el valor de esputar fuera sus errores, suelen declarar formalmente que por el momento discuten dejando del todo aparte y separada la razón; lo cual, te suplico, no es otra cosa que, rechazada la verdad, buscar lo verdadero, casi como, abandonado el sol, entrometerse en los abismos profundos de la tierra para hallar allí la luz en medio de las tinieblas”).

objeto legítimo de la filosofía, y que la virtud pudiera ser estudiada prescindiendo de la teología. De este modo, la finalidad de la vida humana podía ser un tema de la filosofía.

En el caso de la *Quaestio de felicitate* de Jacobo de Pistoia, el tratado comienza ya planteando la concepción “operativa” de la felicidad, pues sostiene que es oportuno que los hombres ordenen sus actos y elecciones de manera tal de poder llegar a la felicidad última.⁴⁸⁵ Es oportuno, dice al comienzo, que los hombres ordenen sus actos y elecciones de modo tal de poder llegar a la felicidad última y para ello es menester que sepan en qué consiste y cuáles son los impedimentos de su consecución para que actúen y elijan de acuerdo a lo que les concierne.⁴⁸⁶

No es mi propósito tratar exhaustivamente cada una de las propiedades o la concepción de felicidad de Jacobo, sino la de resaltar ciertas características. Así, en su tratado, el *magister* menciona seis condiciones y propiedades esenciales, a saber: que es el bien más grande que puede sucederle al hombre;⁴⁸⁷ que es el fin último de la vida humana;⁴⁸⁸ que es la completa satisfacción del deseo humano cuando está orientado hacia fines rectos y según la naturaleza del hombre;⁴⁸⁹ que es un bien suficiente a sí mismo;⁴⁹⁰ que es un bien peculiar del hombre;⁴⁹¹ y que es un bien poseído y operado por el hombre.⁴⁹²

Tras mencionar estas condiciones, concluye Jacobo “La felicidad consiste, por lo tanto, en una operación del intelecto”.⁴⁹³ La felicidad última consiste, entonces, primero y esencialmente en una operación, la de inteligir las sustancias separadas, especialmente Dios

⁴⁸⁵ Se sigue para el texto latino la edición de Zavatero, I., “La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia: Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en: *Le felicità nel Medioevo*, Atti del convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12-13 Settembre 2003, Bettetini, M., y Paparella, F. D., (eds.), Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 355-409. Para el texto en castellano, se sigue la traducción de Tursi, A. y Rodrigues Gesualdi, C., en *Tres tratados averroístas. Siger de Bravante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia*, (Trad. introducción y notas: Carlos Rodrigues Gesualdi y Antonio D. Tursi), Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2000. En adelante se citará como *Quaestio disputata*.

⁴⁸⁶ *Quaestio de felicitate*, 4-7: “*Quoniam homo omnes suos actus et electiones taliter ordinare debet ut ad beatitudinem et ultimam felicitatem pervenire possit, oportet non latere volentes recte vivere, quid sit ultima felicitas hominis et in quo consistit, ut ipsi non ignorantes agant et eligant prout decet*”.

⁴⁸⁷ *Quaestio de felicitate*, 15-16: “*Prima est quod ipsa est summum bonum possibile homini advenire. In hoc enim conveniunt omnes qui de felicitate locuti sunt*”.

⁴⁸⁸ *Quaestio de felicitate*, 17: “*Secunda est quod ipsa est ultimus finis humanae vitae*”.

⁴⁸⁹ *Quaestio de felicitate*, 24: “*Tertia autem est quod totaliter quietet humanum appetitum recte et naturaliter dispositum*”.

⁴⁹⁰ *Quaestio de felicitate*, 30: “*Quarta condicio est quod est bonum per se sufficientissimum*”.

⁴⁹¹ *Quaestio de felicitate*, 35: “*Quinta autem condicio est quod est bonum proprium ipsius hominis*”.

⁴⁹² *Quaestio de felicitate*, 40: “*Sexta et ultima proprietatis et condicio est quod est bonum possessum et operatum ab homine*”.

⁴⁹³ *Quaestio de felicitate*, 154: “*Consisti ergo felicitas in operatione intellectus*”.

mismo: “la felicidad última del hombre consiste primero y esencialmente en inteligir las sustancias separadas y especialmente Dios mismo”.⁴⁹⁴

La contemplación especulativa es una posesión humana (un *bonum interiorum*) que se adquiere a través del ejercicio intelectual, pero se aleja de la contemplación amorosa descrita por Santo Tomás, pues es puramente intelectual.⁴⁹⁵ Esto proponía a la élite intelectual un modo de vida que exalta sólo la inteligencia y que coloca en el lugar del santo, la imagen del filósofo.⁴⁹⁶ Así, a diferencia de los *magistri* de la primera mitad del siglo XIII, el recorrido que conduce a la felicidad no es afectivo y contemplativo, sino que es un *processus naturae* que va de los efectos a las causas, ascendiendo a partir de la investigación de los seres naturales hasta las causas primeras.⁴⁹⁷

El tema aristotélico de la felicidad mental pasó al ámbito de la poesía, sólo que ésta lo abordó desde la cuestión de la pasión amorosa. Ya ha sido tratada la cuestión de la influencia de los *magistri* en la poesía amorosa del *Duecento* y el *Trecento* por Maria Corti,⁴⁹⁸ quien se concentra principalmente en dos autores, Guido Cavalcanti y Dante Alighieri. En efecto, ambos poetas trataron sobre la pasión amorosa, pero desde distinta perspectiva. Cavalcanti, con claras influencias del aristotelismo extremo –y muy probablemente de Jacobo de Pistoia, quien le dedica su tratado–, considera al alma racional como única para todo el género humano y unida de modo no sustancial al alma vegetativa y sensitiva propia de cada hombre.⁴⁹⁹ El alma individual (sensitiva) por efecto de la pasión

⁴⁹⁴ *Quaestio de felicitate*, 188: “*Quamquam felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas et precipue ipsum Deum*”. Boecio de Dacia también identifica el *ens primum* de los filósofos con el *deus benedictus* de los cristianos. *De sumo bono*, 27: “*Considerans etiam, quod, sicut omnia sunt ex hac prima causa, sic omnia ad ipsam ordinatur. Nam ens illud, in quo est principium, a quo omnia coniunguntur illi fini, ad quem omnia, hoc est ens primum secundum philosophos et secundum sanctos Deus benedictus*”. Cfr., Tursi, A. y Rodrigues Gesualdi, C., op. cit., p. 56.

⁴⁹⁵ Gauthier, R. A., “Trois commentaires ‘averroistes’ sur *l’Ethique a Nicomaque*”, en: *AHLDMA*, XVI, (1947-1948), p. 290.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 293.

⁴⁹⁷ Cfr., Zavattero, I., “Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all’ *Ethica Nicomachea*”, en: *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, (a cura di Zavattero, I.), Arezzo, Università degli studi di Siena, 2006, p. 99.

⁴⁹⁸ Corti, M., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.

⁴⁹⁹ No es mi propósito aquí problematizar la posible presencia de la teoría de la felicidad intelectual en Cavalcanti, pues ello ameritaría una tesis aparte. Con todo, esta tesis de Maria Corti ha sido discutida por Ardizzone en dos aspectos: el primero, que no es posible sostener con certeza que el tratado de Jacobo de Pistoia esté a la base del poema *Donna me prega*, y el segundo, que Cavalcanti, de hecho, no sostiene la tesis de la felicidad intelectual. Cfr., Ardizzone, M. L., *Guido Cavalcanti. The other Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2002. Con todo, es cierto que Cavalcanti aborda la misma problemática que el *magister artis* de Boloña, lo cual, no refuta la idea que la cuestión de la felicidad mental

amorosa no puede unirse al intelecto único y trascendente.⁵⁰⁰ Para Cavalcanti el amor es una virtud del cuerpo (*perfectio corporis*), y por ende, corresponde al alma sensitiva y se opone a la actividad intelectual, pues es una pasión disruptiva de la razón: *Non é vertute, ma da quella vène / ch'è perfezione (ché si pone tale), / non razionale, ma che sente, dico; / for di salute giudicar mantene, / ché la 'ntenzione per ragione vale: / discerne male in cui è vizio amico.*⁵⁰¹ Cavalcanti toma elementos de la *scientia naturalis* -no ya de la teología o de la metafísica- del aristotelismo extremo para desarrollar su teoría amorosa. Este carácter fuertemente científicista lo condujo a resolver los problemas éticos-filosóficos utilizando instrumentos de la filosofía natural en su poesía.

Para Dante, por el contrario, el amor no es una pasión que se oponga a la actividad intelectual, sino que la realiza. Dante se inscribe en una línea tomista: el alma racional es propia de todo hombre y está unida *a substantia* a la vegetativa y a la sensitiva. El amor temperado conduce a la verdad, es decir, a la contemplación de Dios. Por otra parte, el modelo argumentativo del natural deseo de conocer y las condiciones de vida necesarias para realizarlo caracterizan las partes proemiales del *Convivio*.⁵⁰² Aunque ambos autores tengan ideales, si se quiere, opuestos sobre la realización intelectual, no es menos cierto que compartieron el ideal humano de racionalidad y conocimiento intelectual.

Si bien no hay testimonios en la obra petrarquesca de una posible lectura del tratado de Jacobo de Pistoia, no es menos cierto que las tesis principales del aristotelismo extremo llegaron a su conocimiento en los ambientes culturales que frecuentaba y la cuestión de la

era un tema tratado por los poetas *stilnovistas* y que a través de estos, se puede tender un puente entre estas teorías y Petrarca.

⁵⁰⁰ *Quaestio de felicitate*. 236-241: *Primo quia fortiter movent appetitum, et intense occupatur anima circa ipsa, quo facto anima retrahitur ab aliis suis operationibus, sicut declarat Avicenna secundo suorum naturalium. Secundo quia motus istarum passionum sive inferencium tales passiones sunt valde vehementes, et ideo obfuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium.*

⁵⁰¹ Cavalcanti, *Donna me prega*, vv. 28-33.

⁵⁰² *Conv.*, IV, vii, 11-15: “Como dice Aristóteles en el segundo del *Alma*: Vivir [...] para el hombre, es usar la razón. Si el vivir es el ser de los vivientes, y el vivir, para el hombre, es utilizar la razón, utilizar la razón es el ser del hombre; entonces, apartarse de ese uso es apartarse del ser, y por lo tanto es estar muerto. [...] dado que la ciencia es la última perfección de nuestra alma, en la cual se encuentra nuestra felicidad última, todos estamos sujetos naturalmente a desearla”. En el *Convivio*, así como en la *Divina Commedia*, sostuvo una segunda posición más teologizante y más cercana a la de Tomás, en la que sostiene que la filosofía no es sino una preparación para la fe. Por ello, la felicidad última no es asequible en la filosofía, sino sólo en un conocimiento que se da después de la muerte, en la vida futura: “Y así se hace manifiesto que nuestra beatitud (esa 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 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”. (*Conv.*, IV, XXII, 18, *ed. cit.*).

felicidad especulativa también le llegó permeada a través de la poesía vulgar dantesca y cavalcantiana.

Petrarca sólo admitirá una única verdad: la de la fe. Así, afirmar que es posible conocer a Dios en esta vida equivale a ignorar la naturaleza ignorante y limitada del hombre, no ya comparado con el conocimiento de Dios, sino con la propia ignorancia de sí mismo. Vemos retornar el motivo del *Secretum* de la finitud y límites humanos, pero en esta oportunidad, concentrado en la cuestión del conocimiento. En este sentido, el poeta sostiene:

“Pero, mientras tanto, hasta tanto no llegue el fin del presente exilio, con el cual tendrá término ésta nuestra imperfección, me consuelo con la contemplación de la naturaleza común a todos, en los límites del conocimiento que por ahora nos es concedido. Y considero que lo mismo sucede a todos los hombres dotados de bondad y honestidad, de conocerse a sí mismos y de consolarse del mismo modo que yo lo hago, y así también ocurre a los hombres de gran saber -me refiero al metro del saber humano – que en sí es siempre limitado, si se lo relaciona con el espacio reducido en el cual está comprendido, y se hace grande en comparación con los otros. Dicho de otro modo, me pregunto cuán poca cosa es, por más grande que sea, lo que está concedido conocer a una sola mente. Y también que nada es el conocimiento de los hombres, sea éste el que fuere, si se lo compara no ya con la ciencia de Dios, sino con su propia ignorancia. Y este conocimiento de sí y esta consideración de la propia imperfección, y esta capacidad de encontrar consuelo en sí mismo de la que hablé, éstas auguro se hallan en los hombres que tienen las mayores dotes de saber y de inteligencia. ¡Felices en su error mis jueces, los que no necesitan de este tipo de consuelo! ¡Felices, digo no por su conocimiento, sino porque son arrogantes en su error y en la ignorancia, éstos que afirman que nada les falta para el conocimiento

de las cosas angélicas, mientras que para las cosas humanas sin lugar a dudas mucho les falta a todos y a muchos, todo!”.⁵⁰³

Esta “ciencia de Dios” infinita en comparación con la finitud de los saberes acumulados en este mundo por los hombres es, por su misma naturaleza, sólo accesible en la visión beatífica. Éste es el sentido del “*dum presentis exilii finis adest*”. En esta contemplación de Dios consiste la finalidad de la filosofía cristiana de espíritu agustiniano, tal como veremos en el punto 5.2.3. Entre el saber finito del hombre y la ciencia infinita de Dios, se interpondrá un tercer orden que es el de la ignorancia de sí mismo, la *sui ipsius ignorantia*.⁵⁰⁴ La ignorancia, así, no sólo es del hombre respecto de los saberes acumulados, sino también —y especialmente— la del hombre respecto de sí mismo, de su propia naturaleza creada, finita y mortal, lo que se liga con el tema de la *cogitatio mortis* que he expuesto en el punto 5.1.

Estos hombres, según el retrato que de ellos construye Petrarca, van tan soberbios en su figura de intelectual, y tan capturados por el amor de un sólo nombre,⁵⁰⁵ que no están dispuestos a admitir que Aristóteles mismo se equivocó no sólo en cuestiones de poca monta, sino también en aquellas que atañen a la suprema salvación.⁵⁰⁶ Pero poco conocen sobre la ignorancia intrínseca al hombre:

⁵⁰³ *De ign.*, III, 1051: “*Sed me interim, dum presentis exilii finis adest, quo nostra hec imperfectio terminetur, qua ex parte nunc scimus, nature communis extimatione consolor. Idque omnibus bonis ac modestis ingeniis evenire arbitror, ut agnoscant se pariter ac solentur; his etiam quibus ingens obtigit scientia — secundum humane scientie morem loquor — que in se semper exigua, pro angustiis quibus excipitur, et collata aliis ingens fit. Alioquin quantulum, queso, est, quantumcunque est, quod nosse uni ingenio datum est? Imo quam nichil est scire hominis, quisquis sit, si non dicam scientie Dei, sed sui ipsius ignorantie comparetur? Et hanc sui cognitionem ac proprie imperfectionis extimationem, sui que ipsius quam dixi consolationem, his maxime qui plus sciunt plusque intelligunt inesse auguror. Felices errore suo iudices mei qui huiusmodi consolatione non indigent! Felices, inquam, non scientia, sed errore et ignorantia arrogant, qui sibi ad angelicam scientiam nil deesse autumant, cum ad humanam proculdubio desint multa omnibus et multis omnia*”.

⁵⁰⁴ Cfr., Trottmann, C., “Pétrarque à la fracture de la Philosophie”, en: Biard, J. y Mariani Zini, F. (eds.), *Ut Philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l’oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccacce*, Paris, Vrin, 2008, 171 – 190.

⁵⁰⁵ *De ign.*, IV, 1105: “*Isti vero, ut diximus, sic amore solius nominis capti sunt, ut secus aliquid quam ille de re qualibet loqui sacrilegio dent*.” (Tr.: “Pero éstos, como he dicho, están de tal modo capturados por el amor de un solo nombre que consideran un sacrilegio expresar sobre un argumento cualquiera un parecer distinto del suyo”.)

⁵⁰⁶ Ver nota 467.

“Ellos dirán, tal vez obligados por la verdad o por el pudor, que Aristóteles no tuvo una visión clara acerca de las cuestiones relacionadas con la verdad como aquellas relacionadas con lo divino, puesto que éstas se separan del puro racionalismo; Así, me remite a aquello de Macrobio, que en una discusión con este mismo filósofo, ya sea en juego, ya sea seriamente dijo: “me parece que un hombre así de grande no ha podido ignorar nada”. A mi me parece todo lo contrario, y no estoy dispuesto a admitir que un hombre haya podido alcanzar por medios humanos una ciencia universal”.⁵⁰⁷

En consonancia con el pasaje anteriormente citado, vuelve a aparecer el tema de la limitación del hombre y de sus capacidades para poder alcanzar en esta vida un saber de lo divino. No sólo no es posible llegar al conocimiento de Dios en esta vida a través del puro racionalismo, pues aquel lo excede en sus capacidades, sino que, incluso, en lo que concierne a la felicidad, un simple campesino pudo ser más feliz que el propio Aristóteles,⁵⁰⁸ pues éste no se vio beneficiado por la Revelación divina:

Por mi parte, creo que Aristóteles fue una personalidad de gran relieve y de mucha doctrina, pero era un hombre y por ello sostengo que él pudo ignorar algunas cosas, es más, muchas. Además, -si me permiten estos que son no tanto amigos de lo verdadero cuanto de las escuelas filosóficas-: yo creo, ciertamente, y no tengo dudas de que él equivocó del todo el camino, como se dice, no sólo en argumentos de poca importancia, en los cuales el error es leve y poco peligroso, sino

⁵⁰⁷ *De ign.*, IV, 1105: “*Fatebuntur forsitan, seu vero seu verecundia coacti, divina non satis Aristotilem vidisse, neque eterna, quod a puro ingenio semota sint; sed humanorum atque pretereuntium nichil non pervidisse contendunt. Ita eo revertimur, quod contra hunc ipsum philosophum disputans Macrobius, sive ioco, sive serio: «Videtur» ait «michi vir tantus nichil ignorare potuisse». Michi autem prorsus contrarium videtur; neque ulli hominum humano studio rerum omnium scientiam fuisse concesserim*”.

⁵⁰⁸ *De ign.*, IV, 1062: “*Et licet multa Ethicorum in principio et in fine de felicitate tractaverit, audebo dicere — clament ut libuerit censores mei — veram illum felicitatem sic penitus ignorasse, ut in eius cognitione, non dico subtilior, sed felicior fuerit vel quelibet anus pia, vel piscator pastorve fidelis, vel agricola*”. (trad.: “Y aunque en el principio y en el final de la *Ética*, trató ampliamente sobre la felicidad, osaré decir – y que protesten a los gritos mis acusadores tal como les gusta- que él ignoraba tanto sobre la verdadera felicidad, que en su conocimiento podrían ser, no digo más sutiles, sino más felices una anciana devota cualquiera o un pescador, un pastor, un campesino que tengan fe en Dios”).

que también se equivocó en cuestiones importantísimas que arrastran consigo la suprema salvación”.⁵⁰⁹

Petrarca seguramente podía ver que la actitud general que este grupo de pensadores asumió frente los textos aristotélicos generaba conflictos de intereses no sólo con las autoridades eclesiásticas, sino también un conflicto doctrinal respecto del tema particular de la felicidad. Es decir, si ésta compete al gobierno temporal del hombre o al espiritual encarnado en la Iglesia. Y es que justamente los *magistri* se ocupaban de la felicidad del hombre en este mundo, pero no se involucraban con el destino del hombre tras la muerte del cuerpo.

Aristóteles fue un hombre, y como tal pudo errar o desconocer muchas cosas. Y no sólo erró en cuestiones menores y poco comprometidas, sino que erró en otras muy peligrosas que atañen a la suprema salvación y a la felicidad humana. En contra de Aristóteles no tiene nada, sino más bien en contra de los aristotélicos que buscan día tras día inculcar a Aristóteles *ad nauseam*, no sólo propia, sino también de quien los escucha. La felicidad depende de la fe y de la inmortalidad, sendas cosas que Aristóteles no podía haber conocido, y sin las cuales el debate filosófico sólo sería vana palabrería. Al decir esto, Petrarca invoca a Agustín:

“Y para que nadie crea que yo digo todo esto por mi mismo y por tanto de manera imprudente, que lea el decimo tercer libro del *De Trinitate*⁵¹⁰ de Agustín, donde encontrará muchas disquisiciones serias y agudas sobre este mismo argumento contra los filósofos que, cada uno según un punto de vista particular –uso sus palabras– imaginaron feliz la propia vida”.⁵¹¹

⁵⁰⁹ *De ign.*, IV, 1062: “Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitror; plus dicam, si per istos liceat non tam veri amicos quam sectarum: credo hercle, nec dubito, illum non in rebus tantum parvis, quarum parvus et minime periculosus est error, sed in maximis et spectantibus ad salutis summam aberrasse tota, ut aiunt, via”.

⁵¹⁰ *De trin.*, XII, 4, 7.

⁵¹¹ *De ign.*, IV, 1064: “Que quidem, ne quis ex me dici omnia, atque ideo nimis temerarie dici putet, tertiumdecimum de Trinitate Augustini librum legat, ubi de hoc ipso contraque philosophos qui fecerunt sibi, suo utor verbo, sicut eorum cuique placuit, vitas beatas suas, multa graviter atque acriter disputata reperiet”.

Pero éstos, además, distorsionan sus discursos, incluso los aquellos donde no hay error. Es más, aunque admitieran que Aristóteles no pudo tener un conocimiento de las cosas eternas y divinas, consideran que, en lo que atañe a los asuntos humanos, tuvo una visión perfecta. En lo que concierne a las virtudes, Petrarca no duda en elogiar de Aristóteles su forma de investigarlas, aunque ciertamente no sin una crítica que resulta clave en lo que concierne al modo de abordar el estudio de los asuntos humanos:

“En verdad, veo que [Aristóteles] define y clasifica egregiamente la virtud y trata sobre ella con agudeza y así hace para todas las características propias ya sea del vicio, ya de la virtud. Cuando he aprendido esto, sé un poquito más de cuanto sabía antes; pero mi ánimo quedó igual que antes, y así ni mi voluntad ni yo mismo hemos mutado. De hecho, una cosa es saber y otra es amar, una es comprender y otra es querer. Él enseña, no lo niego, qué cosa es la virtud; pero la lectura de sus libros no contiene –o lo contiene en número muy reducido – aquellos estímulos, cuyas palabras ardientes que hacen solícito e inflaman la mente a amar la virtud y a odiar el vicio”⁵¹²

De cuanto ha leído en las obras de Aristóteles, dice Petrarca, conoció un poco más sobre ellas, se hizo un poco más erudito, pero su lectura no cambió en nada su voluntad ni lo ayudó a devenir mejor persona. El enfoque, por así decirlo, “intelectualista” de Aristóteles sobre las virtudes resulta insuficiente.

Por otra parte, el problema que entrevé Petrarca en la concepción ética de los filósofos, es justamente que colocan la virtud como fin, cuando en realidad son el medio para alcanzar la vía recta que lleva hacia el fin propio del hombre, la *beata vita*:

⁵¹² *De ign.*, IV, 1107: “*Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici, scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego. Aliud est enim scire atque aliud amare, aliud intelligere atque aliud velle. Docet ille, non infitior, quid est virtus; at stimulos ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet.*”

“En efecto, en cuanto nuestro fin no consiste en la virtud, donde lo colocan los filósofos, es, sin embargo, a través de la virtud la vía recta que lleva donde se encuentra nuestro fin; por medio de las virtudes, digo, non en tanto conocidas, sino en tanto amadas. Estos son, entonces, los verdaderos filósofos morales y útiles maestros de virtud, aquellos cuya primera y última intención es la de hacer buenos a los oyentes y lectores, y que no sólo enseñan lo que es la virtud y el vicio, y que el nombre brillante de aquella, y el oscuro de éste resuenan en los oídos, sino que introducen en el alma el amor y la búsqueda de la cosa mejor, y el odio de la cosa peor y la fuga de ella.”⁵¹³

Sobre esto se extiende con mayor detalle en el *De otio*. Aquí podríamos decir que de nada sirve el mero conocimiento, si con él no se acompaña el desprecio por el vicio y el amor a la virtud. El verdadero “maestro” es aquel que además de enseñar el recto camino que conduce a la salvación, logra estimular al ánimo. Y es a través de la elocuencia como se logra ello. En efecto, la ésta tiene la capacidad de adherir las sentencias al alma de quien lee o escucha “como garfios”, de modo tal que queden fijadas en aquello que es la dimensión más constitutiva del hombre: su memoria.

Según Francesco Tateo, en el fondo, la oposición es entre una cultura “cuantitativa” que pretende traspasar los secretos de la naturaleza y de Dios y que más que saber, debería llamarse *vana curiositas*; y una cultura “cualitativa”, entendida como cultura del alma.⁵¹⁴ Lo que está en juego es la propia subjetividad destinada a actuar en la comunidad humana. En este sentido, la cultura se hace una con la moral y la fe: es un instrumento esencial para dirigir el comportamiento humano y una recta vía para la vida práctica, pero por sobre todo, para la felicidad que se alcanza después de la muerte. Y es que el conocimiento es algo

⁵¹³ *De ign.* IV, 1108: “*Etsi enim non sit in virtute finis noster, ubi eum philosophi posuere, est tamen per virtutes iter rectum eo ubi finis est noster; per virtutes, inquam, non tantum cognititas, sed dilectas. Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutu utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est virtus aut vitium perclarumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt*”.

⁵¹⁴ Tateo, F., *L'ozio segreto del Petrarca*, Bari, Palomar, 2005.

diferente de la felicidad, más aún, puede ser su enemigo, puede ser fuente de infelicidad. Dado que en esta vida no le es dado al hombre llegar a conocer a Dios, debe conformarse con amarlo. Éste es el límite dentro del cual le es concedido al hombre conocerlo:

“Es más prudente cultivar una voluntad buena y devota que una inteligencia capaz y excepcional. Es verdad que, según el principio que sostienen los filósofos, el objeto de la voluntad es el bien y el objeto de la inteligencia, la verdad. Sin embargo, es mejor querer el bien que conocer la verdad. Lo primero nunca está separado del mérito, lo segundo a menudo implica, además, la culpa sin justificación. Por ello, grandemente yerran quienes emplean el tiempo en el conocimiento de las virtudes, no en alcanzarlas, y mucho más quienes lo hacen intentando conocer a Dios, no amándolo. Pues en absoluto Dios puede ser conocido en esta vida plenamente, pero puede ser amado devota y ardientemente; y el amor de Dios siempre es feliz, mientras que su conocimiento puede ser fuente de infelicidad, como le ocurre a los demonios, quienes en el Infierno tiemblan frente a él una vez que lo han conocido”.⁵¹⁵

La descripción intelectual de las virtudes propuesta por el estagirita ayuda a comprender lo que son, pero no a adquirirlas y, por lo tanto, a devenir mejor. Petrarca reprocha a Aristóteles una suerte de intelectualismo en el campo de la ética, la cual, de este modo, se ve imposibilitada de realizar su fin propio: impulsar al hombre a amar las virtudes. El poeta se pregunta, en este sentido “¿De qué sirve saber qué es la virtud si, una vez conocida, no se la ama? ¿De qué sirve el conocimiento del pecado si este, una vez

⁵¹⁵ *De igno. IV: “Tutius est voluntati bone ac pie quam capaci et claro intellectui operam dare. Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas: obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse. Illud enim merito nunquam caret; hoc sepe etiam culpam habet, excusationem non habet. Itaque longe errant qui in cognoscenda virtute, non in adipiscenda, et multo maxime qui in cognoscendo, non amando Deo tempus ponunt. Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem; et utique amor ille felix semper, cognitio vero nonnunquam misera, qualis est demonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt”.*

conocido, no suscita repugnancia?”.⁵¹⁶ El saber o el conocimiento no tienen valor por sí mismos, sólo lo adquieren cuando la actividad intelectual se combina con la esencia más verdadera de la vida moral.⁵¹⁷ El conocimiento es concebido por el poeta siempre en relación con la ética. La elocuencia de los autores clásicos, tales como Cicerón, Séneca e incluso Horacio, contiene ese estímulo que lleva a una efectividad de la ética. La claridad para Petrarca es el síntoma más claro del saber: “Aquello que uno entiende claramente puede expresarlo con claridad y transfundir en el espíritu de quien escucha aquello que tiene en el fondo de su espíritu”.⁵¹⁸

Aristóteles, dice Petrarca, no pudo conocer cuál es la verdadera felicidad, por el simple hecho de que nació antes de que la Revelación le fuera concedida al hombre. Él vio la felicidad como la lechuza ve el sol: ve la luz y los rayos, pero no la esencia.⁵¹⁹ No pudo, por tanto, construir su concepción de felicidad sobre sólidas bases y no pudo ver los principios de la fe y la inmortalidad. Tanto él como los aristotélicos construyeron la concepción de felicidad sobre una fantasía que respondía a sus deseos, la de que todos por naturaleza desean ser felices.

El fin del hombre, entonces, no reside en la actualización de sus capacidades propias, de sus virtudes intelectuales, que se cumplen en el ejercicio del intelecto especulativo, como consideran los *philosophi*, tal como en Jacobo de Pistoia y los “averroístas” contra quienes discute en el *De ignorantia*. No obstante, la virtud sí es el medio a través el cual el hombre se conduce rectamente por el camino que conduce a la salvación, pero ésta, en última instancia, depende de la Gracia divina. Es por ello que no basta con el conocimiento de las virtudes, sino que debe amárselas.⁵²⁰

La felicidad, en última instancia, se cumple en la interioridad humana. Petrarca plantea un movimiento de regreso a la interioridad, que consiste en la consciencia de sus propias limitaciones en tanto creatura, a través de la meditación constante sobre la muerte,

⁵¹⁶ *De ign.* IV: “*Quid profuerit autem posse quid est virtus, si cognita non ametur? Ad quid peccati notitia utilis, si cognitum non horretur?*”.

⁵¹⁷ Cfr., Fenzi, E., *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008. pp. 59 y ss.

⁵¹⁸ *De ign.* IV: “*Nam quod clare quis inteligit, clare eloqui potest, quodque intus in animus suo habet, auditoris in animum transfundere*”.

⁵¹⁹ *De ign.*, 1064: “*cum michi tamen –audacter forsan hoc dixerim, sed, ni fallor, vere- ut solem noctua, sic ille felicitatem, hoc est lucem eius ac radios, sed non ipsam vidisse, videatur*”. Traducción: “mientras que yo – tal vez lo que digo es audaz, pero, si no me equivoco, verdadero- tengo la impresión de que él <Aristóteles> vio la felicidad como la lechuza ve el sol, es decir, vio la luz y los rayos, pero no la esencia”.

⁵²⁰ Ver nota 513.

la *cogitatio mortis*. En esta consciencia de nuestras limitaciones y del acercarse de la muerte, debemos ejercer la *pietas: pietas est sapientia*. Petrarca repite la fórmula agustiniana en varias partes de la obra. Agustín, Cicerón y Séneca serán los verdaderos maestros de virtud para Petrarca, no ya un Aristóteles deformado por las traducciones y comentarios de sus contemporáneos.

En el tratado *De vita solitaria* presenta el modelo de vida solitaria como ideal de vida de los estudiosos. Esta obra fue terminada un año antes, pero concebida al unísono con *De otio religioso*, un tratado dedicado al ocio de la vida monástica. La vida solitaria o exclusión del hombre de la vida social ciudadana es presentada como condición necesaria para la adquisición del conocimiento. La soledad es un medio cuyo fin es el estudio. A lo largo de la obra irá construyendo el concepto de *vita solitaria* sobre las bases del modelo de vida estoica y senequiana, y los tratados sobre la vida eremita y monástica. Todo el tratado se construye a partir de fuentes clásicas, bíblicas, patrísticas pero no medievales. Y sobre todo, casi ninguna aristotélica.

En el libro I del tratado irá delineando el concepto de vida solitaria y, a la vez, hará un paralelo entre la vida de un hombre de ciudad y un habitante solitario. La negación de la natural sociabilidad del hombre y la oposición entre la vida urbana y la vida solitaria constituye un desarrollo distorsionante de la distinción aristotélica entre vida activa y vida contemplativa.⁵²¹ Aristóteles realiza en la *Ética Nicomaquea* una distinción entre tres tipos de vida: la vida bestial, consumada siguiendo la pulsión de los sentidos, la vida activa o *civilis* en las que se realizan las virtudes éticas y la vida contemplativa que corresponde a las virtudes dianoéticas.⁵²² Petrarca hace eco de esta distinción y declara que la única enseñanza que toma de los filósofos es aquella relativa a los tres géneros de vida aristotélicos, pero curiosamente calla la vida bestial y sólo menciona dos: la *vita urbana* y la *vita solitaria*, que se corresponden respectivamente a la vida civil y la vida contemplativa:

“Sólo tomo este único principio empleado por los filósofos: según éste, confrontando con el propio temperamento y con los propios

⁵²¹ Cf. Gentili, S., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005. p. 225 y ss.

⁵²² *EN*, 1059b, 15 y ss.

hábitos la vida solitaria, la vida urbana o alguna otra, cada uno podrá saber cuál es la propia. Esto es útil a quien esté comenzando, cuanto más progrese será más útil, y más allá de la fatiga de la elección, debe afrontar también al fatiga de extirpar una idea hace tiempo ya radicada”.⁵²³

La vida urbana expresa la natural bestialidad del hombre. La representación negativa de los intelectuales como los *habitatores urbium* se constituye en la misma confutación de los principios que aquellos colocan en el fundamento de su actividad propia. Vida civil, *vita urbana* es equiparada con la *vita bestialis* y por lo tanto, los tres géneros de vida se ven reducidos a dos. Aún cuando estos reflexionen sobre la vida contemplativa, no pueden imaginarla privada de los bienes materiales y de la sociedad, y por ello no están siquiera en grado de concebir la vida eterna.

Petrarca parodia la voz de los *magistri* –evidenciado por el uso de la fórmula *queri .. an...-*. Los presenta reflexionando si es mejor la vida eterna o la vida contemplativa, como la describe Aristóteles, es decir, aquella en la que es necesaria la sociabilidad y los bienes materiales. Éstos, entonces, se preguntan desconsolados qué les queda por hacer si se los priva del sueño, del coito, de la comida y de la bebida pues la vida futura es aquella privada de los bienes y de los oficios públicos.

“Estos viven mayormente así, casi considerando que no nacieron para otra cosa que para ser siervos de la gula y de sus vientres, esclavos verdaderamente infelices, asignados a un patrón tan torpe. Y así, sin dudar en nada, suelen preguntarse entre ellos si la madre Naturaleza por indulgencia diera al hombre una vida no necesitada de sueño, de unión carnal, de comida ni bebida, sino una vida que aún sin estas cosas, gozara de tranquilidad, descendencia, y una saciedad sobria y

⁵²³ *De vita solitaria*, I: “*Hoc unum sumptum a philosophis consilium est michi, secundum 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!*”. Texto latino: Petrarca, Francesco, *Opera omnia*, (ed. Stoppelli, Pasquale), Roma, Lexis Progetti Editoriali, 1997. Versión electrónica: <http://www.bibliotecaitaliana.it/exist/bibit/search.xq?start=1&display=details&max=15>. Última visita: mayo 2015.

perpetua, se suelen preguntar, decía, si esta vida es mejor opción o si la nuestra, que está siempre sujeta y expuesta a tanta necesidad. ¡Y cuántas veces, por casualidad, me encontré entre medio de estas disputas! ¡y cuántas veces esperando callado su fin, he escuchado a alguno de éstos declarar con seguridad que ésta nuestra vida infeliz es preferible a aquella beatitud! Que aquellos, exultantes en su locura solían decir: “Pues, ¿qué haremos si nos sacan el sueño, la unión carnal, la comida y la bebida?” o “¿Qué será el futuro, privado de los trabajos y obligaciones de ésta vida?” Dicen esto para mostrar claramente y confesar con gran imprudencia que no viven para otra cosa más que para esto, lo que tienen en común con las bestias, como si el tiempo que perdemos dividiendo ésta nuestra brevísima vida con el sueño y con los placeres, no se lo pudiere pasar en mejores ocupaciones, en la contemplación de Dios o en el conocimiento de las cosas, o en el ejercicio de la virtud”.⁵²⁴

La vida solitaria está basada en el modelo de la vida monástica y de los monjes eremitas, pero transpuesta al ámbito laico. El lugar ideal para el desarrollo de una vida virtuosa es el retiro en medio de la naturaleza. Ello no implica que aquel que no pueda retirarse de la ciudad no pueda apartarse en soledad, sino que en medio de la vida de la ciudad debe buscar un lugar apartado, alejado de los ajetreos, negocios, tumultos y tribulaciones propios de la vida citadina que surgen del compromiso con lo temporal. Es una soledad que busca como compañera las nobles ocupaciones, y que admite nobles

⁵²⁴ *De vita solitaria, I: “Plerique ita vivunt, quasi ad nichil aliud quam ad serviendum gule ac ventri se se natos putent, prorsus infausta mancipia tam turpibus dominis addicta. Quod ita se habere nequa dubitatio sit, queri inter eos solet, siqua nature parentis indulgentia homini vitam daret non somni neque concubitus, non cibi neque potus indigam, sed cui absque his adesset et quies et soboles et sobria iugisque satietas, an optabilior ea vita esset, an hec nostra, que necessitatibus tam multis obiecta semper atque subiecta est. Et quotiens casu aliquo his disceptationibus interfui! et in finem tacitus intendens raro aliquem ex his audivi, qui non hanc nostram miseriam illi beatitudini preferendam intrepide diffiniret! Qui illud insania exultantes dicere soliti sunt: nam quid si somnum, si concubitum, si cibum potumque subtraxeris acturi sumus? Aut quenam vita futura est, vite muneribus et officiis spoliata? Ut penitus pre se ferant et impudentissime fateantur, ad nil se aliud vivere quam ad ea, que communia brutis animantibus sunt nobiscum. Quasi vero non perditum illud tempus, quo brevissimam hanc vitam cum somno et voluptate partimur, in melioribus curis, et vel in contemplatione Dei, vel in cognitione rerum, vel in exercitio virtutum possit expendi” .*

amigos, una vida solitaria que puede ser desarrollada en el ámbito de la ciudad y en la que la verdadera amistad es exaltada.

5.2.3. La concepción de la filosofía: *sapientia* vs. *scientia*.

En la concepción petrarquesca de *philosophia*, además de la exigencia de una retórica puesta al servicio de la ética –tal como hemos visto- hay un movimiento de retorno al conocimiento de sí mismo, una vuelta hacia la interioridad, que Petrarca pretende compartir con autores, no sólo cristianos, como Agustín, sino también paganos, como Séneca, Horacio y Cicerón. Con ellos comparte el gusto de una retórica elegante y, al mismo tiempo, fuertemente moral, que no sólo tiene una función estética, sino también ética, pues por la dulzura de su persuasión encamina al alma a apreciar la filosofía en su ápice moral.

Un momento esencial, entonces, es este del movimiento hacia la interioridad. Cabe citar nuevamente en el presente trabajo el que es tal vez uno de los pasajes más citados de la literatura humanística –y de hecho, es tomado como documento fundacional- aquel de la carta en la que narra su ascensión al monte *Ventoux*:

“Abro, al azar, dispuesto a leer lo primero que encontrara (...) Por casualidad apareció el décimo libro de dicha obra. A Dios pongo por testigo, y también a mi hermano –que se hallaba presente, porque esperaba con interés oír a Agustín hablar por mi boca-, de que las primeras líneas que vi decían: “Y los hombres van a admirar la altura de las montañas, la enorme agitación del mar, la anchura de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de los astros y se olvidan de sí mismos.” Confieso que quedé atónito. (...) Y cerré el libro, irritado contra mí mismo, porque la belleza terrena todavía me admiraba, pese a que de los propios filósofos paganos debía haber aprendido

tiempo atrás que nada hay digno de admiración, sino el espíritu, a cuya grandeza nada es comparable”.⁵²⁵

Petrarca toma de Agustín el movimiento de vuelta hacia la interioridad en su valor moral. Como he desarrollado en la sección 5.1 de la presente tesis, la insistencia que pone en boca del personaje de *Augustinus* en el *Secretum* en el conocimiento de sí mismo consiste en el ser consciente del error que limita y retiene al hombre, sumergiéndolo en un estado de miseria.⁵²⁶ En el primer libro desarrolla la caracterización de ese error que mora en el ánimo del poeta y que es común a todos los hombres. El personaje de *Augustinus* señala el modo de liberarse de ese error en una conjunción del ideal estoico de la independencia espiritual del sabio de los golpes de la fortuna y el principio estoico de la autonomía del alma que encuentra en sus textos con la concepción cristiana de la libertad. La clave para liberarse de las miserias es justamente no liberarse de ellas, sino de la errónea valoración en torno a ellas, valorar correctamente la escala de los bienes.

Tradicionalmente considerado como poeta, Petrarca no podría considerarse como un hito relevante en la historia de la filosofía. Sin embargo, más allá de la producción vulgar, como se ha visto, su prolífica prosa latina da cuenta de ciertos aspectos filosóficos de su pensamiento que, sin embargo, no se expresan a través de las vías tradicionales. El *De sui ipsius et multorum ignorantia* es un tratado anti –escolástico que muchas veces por su asistematicidad se lo ha tildado de antifilosófico. Sin embargo, el título mismo del tratado cumple un gesto profundamente filosófico: el de la apelación al “conócete a ti mismo” socrático.

En la formulación del principio ético propio del aristotelismo desaparece el metro de la conciencia interior en favor de una medida externa y material o racional, dada por las costumbres de los dictámenes del vulgo. Esta falaz objetividad de la necesidad a la cual el alma se sobrepone voluntariamente hace desaparecer la propia autonomía. El personaje de *Augustinus* formula un ideal de moderación que no tiene que ver con lo abstracto ni vago y

⁵²⁵ Petrarca, *Epystole Familiares* IV, 1, “*Forte autem decimus illius operis liber oblatus est. (...) Deum testor ipsumque qui aderat, quod ubi primum defixi oculos, scriptum erat: «Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos». (...) librum clausi, iratus michimet quod nunc etiam terrestria mirarer, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissim «nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum»».*

⁵²⁶ Cfr. Petrarca, *Secretum*, 1.

es extremadamente consciente de la realidad humana.⁵²⁷ Sólo adquiriendo esta medida ética interior, o sea, abandonando toda ficción (*phantasma*) del alma, tomando conciencia de que existe en una aceptación pasiva y fatal de la miseria humana, es posible descubrir y representarse el propio pecado. La meditación sobre la propia responsabilidad es la meditación enemiga de la mentira sofística y del abandono causado por una errónea consideración del mal. La actual miseria de Francisco es, justamente, la falsa opinión del mal. La meditación interior es concedida a pocos hombres, a aquellos que saben leer verdaderamente en su alma y entender las palabras de maestros como Cicerón, Séneca y Agustín.

Sus adversarios, son identificados por Petrarca como los “enemigos de la elocuencia”, pues no dudan en considerarla una “enemiga” de la filosofía:

“No pueden <envidiarme> el saber o la elocuencia, pues sobre el primero declaran que yo tengo prácticamente ninguno; sobre la segunda, aún admitiendo que yo la poseo, ellos la desprecian según la costumbre filosófica moderna, y la rechazan, casi como si no fuera digan de los hombres de letras. Así, hoy en día se honra en quien se dedica a la filosofía sólo la inhabilidad de hablar y el balbuceo confuso, y la sabiduría que descansa en fruncir el ceño arrogantemente y en bostezos soñolientos, tal como dice Cicerón. Y no recuerdan a Platón, hombre elocuentísimo, ni –para no nombrar a otros- al agradable y dulce Aristóteles que ellos han endurecido”.⁵²⁸

Éstos suelen repetir aquello de que a él lo definen como un orador bastante eficaz; aún admitiendo que es prerrogativa del orador el hablar con propiedad y su fin convencer, ellos dicen que ha sido propio también de muchos hombres incultos el persuadir con

⁵²⁷ Cfr. Tateo, F., *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari. Palomar, 2005. pp. 34 y ss.

⁵²⁸ *De ign.*, II, 1032: “*Non denique scientiam aut eloquentiam, quarum primam penitus nullam michi esse confirmant; altera, siqua esset, apud illos hoc moderno philosophico more contemnitur et quasi literatis viris indigna respuitur. Sic iam sola philosophantis infantia et perplexa balbuties, uni nitens supercilio atque oscitans, ut Cicero vocat, sapientia, in honore est, nec redit ad memoriam Plato eloquentissimus hominum, nec, ut sileam reliquos, dulcis ac suavis sed ab his scaber factus Aristotiles*”.

palabras y atribuyen al arte un requisito que pertenece al arte repitiendo el lugar común “mucho elocuencia, poco saber”:

“Dijeron que un obstáculo <para su juicio> era mi elocuencia, la que yo, por Dios, no reconozco en mí. Pero ellos me definen como un orador bastante eficaz; que aún siendo prerrogativa del orador o del retórico el hablar con propiedad y convencer, ellos aducen que ha sucedido a muchos incultos el persuadir con palabras y le atribuyen un requisito que pertenece al arte, repitiendo el lugar común ‘mucho elocuencia, poca sabiduría’”.⁵²⁹

Petrarca, junto con Séneca, de algún modo concibe a la elocuencia y a la filología como una forma de filosofía.⁵³⁰ Las quejas del poeta en torno a la decadencia de la filosofía, uno de cuyos síntomas es la falta de elocuencia, es un eco de la epístola senequiana *Ad Lucilium*, 108, cuyo tema es, justamente, la decadencia de la filosofía a causa tanto del maestro como del alumno. Del primero, porque aquel enseña a disputar en lugar de vivir, del segundo porque quiere educar su *ingenium* y no su *animus*.⁵³¹ En este mismo sentido, Petrarca afirma que la relación entre filosofía moral y *praxis*, exigida por Aristóteles,⁵³² debe extenderse a todas las partes de la filosofía, así, las disciplinas teóricas también son reenviadas a las exigencias de la vida práctica. Esto debe ser entendido junto con la práctica de una lectura tal que ayude al hombre a devenir mejor, tal como he expuesto en el capítulo anterior en el contexto del *Secretum*. Así, la finalidad de la filosofía

⁵²⁹ *De ign.*, II, 1042: “*Ad hec, obstare sibi dixerunt eloquentiam, quam ego mediisfidiis non agnosco; ipsi autem persuasorem satis efficacem perhibent, quod, etsi rethorici sive oratoris officium sit apposite dicere ad persuadendum, finis persuadere dictione, multis tamen indoctis contigisse aiunt; quodque est artis tribuunt fortune, vulgatumque illud afferunt: «Multum eloquentie, parum sapientie»; nec advertunt diffinitionem catonianam illam oratoris huic calumnie adversantem*”.

⁵³⁰ Cfr. Kessler, E., “L’unité de la compétence linguistique chez Pétrarque”, en: Biard, J. y Mariani Zini, F. (eds.), *Ut Philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l’oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccacce*, Paris, Vrin, 2008, 151-170.

⁵³¹ Séneca, *Ad Lucilium*, 108, 23-25: “*Sed aliquid praecipientium vitio peccatur, qui nos docent disputare, non vivere, aliquid discentium, qui propositum adferunt ad praeceptores suos non animum excolendi sed ingenium. Ita quae philosophia fuit facta philologiaest. (§24). Multum autem ad rem pertinet quo proposito ad quamquam rem accedas. Qui grammaticus futurum Vergilium scrutatur non hoc animo legit illud egregium “fugit inreparabile tempus”, ‘vigilandum est; nisi properamus relinquemur; agit nos agiturque velox dies; inscii rapimur; omnia in futurum disponimus et inter praecipitia lenti sumus’: sed ut observet, quotiens Vergilius de celeritate temporum dicit, hoc uti verbo illum ‘fugit’*”.

⁵³² *Fam.*, I, 23: “[...] *ut melior fiam, et, quod de morali philosophie parte dixit Aristoteles, ad omnes traho*”.

moral es también la de hacer mejores a los hombres. En este sentido, de la lectura de los libros de Aristóteles ha aprendido un poco, pero no experimentó un cambio en su persona:

“Si no yerro, he leído todos los libros morales de Aristóteles, de algunos incluso escuché <su exposición>, y antes de que se descubriera mi gran ignorancia, parecía que comprendía alguna cosa, y alguna vez quizás me encontré más erudito al volver a mi mismo, pero no mejor, como debería haber sucedido. Y a menudo he lamentado entre mí, y de vez en cuando con otros, que no se cumpliera aquello que el propio filósofo escribe como premisa en el primer libro de la *Ética*, aquello de que esta parte de la filosofía se aprende no para ampliar nuestro saber, sino para hacernos buenos”.⁵³³

El acento en la elocuencia de los clásicos no debe ser pasado por alto, pues es una nota fundamental que hace de Petrarca uno de los que sentarán las bases de la reforma humanística. Otorga al comercio con los textos, a diferencia de sus contemporáneos, una finalidad moral, una destinación orientada a la vida práctica, en lugar de un acercamiento gramatical y filológico, con el único fin de la adquisición de un esplendor argumentativo y lingüístico.⁵³⁴

La vuelta a los clásicos del Humanismo también significó hallar en ellos un latín que respondiera a las necesidades de la vida cotidiana, a las que no brindaba una respuesta satisfactoria el ya agotado y estéril latín escolasticista. Si bien puede hallarse una fuerte defensa a la elocuencia como valor fundamental y fuente de perfeccionamiento moral, aún no se trata de la defensa de una elocuencia como fin en sí mismo, para ello será menester esperar a las generaciones siguientes. La reforma del latín que emprende la generación de Valla intenta, además, devolver a su antigua perfección el resto de las disciplinas. Esa

⁵³³ *De ign.*, IV, 1106: “*Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audivi, et antequam hec tanta detegeretur ignorantia, intelligere aliquid visus 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*”.

⁵³⁴ Cfr. al respecto el artículo de Kessler, E., “L’unité de la compétence linguistique chez Pétrarque”, en: Biard, J. y Mariani Zini, F. (eds.), *Ut Philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l’oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccacce*, Paris, Vrin, 2008, 151-170.

reforma supuso un llamado a “combatir el certamen del latín contra los galos”,⁵³⁵ llamado que había sido ya, de algún modo, preanunciado por Petrarca.

De la mano de esta defensa de la *eloquentia*, se inserta la defensa del valor de la poesía como una posible vía de acceso a la sabiduría. La escolástica había definido la poesía como “*infima inter omnes doctrinas*”.⁵³⁶ La tradición medieval, por su parte, había mantenido una postura ambigua en relación con ella, pues no se la combatía en general, sino un modo particular de poetizar. La poesía tenía, por un lado, el sentido de un puro adorno retórico, por otro, el sentido de un instrumento sumo de visión o intuición ideal.⁵³⁷ De este modo, la poesía profana tenía un fin meramente didáctico que servía de apoyo, de subsidio sensible: habituaba al hombre a volcarse al alma pero sin encontrar la meta, mostrando sólo la necesidad de encontrar una visión profunda que trascendiera las apariencias. Su función era meramente preparatoria: hacía sentir la insuficiencia de quedarse en el sentido literal y la necesidad de trascenderlo, era mero *integumentum* o velo de la verdad. Las fábulas poéticas eran falacias que servían a la verdad sólo en la medida en que llevaban más allá de los velos de la ficción. La poesía profana era admitida en la educación pero con cierta repugnancia y bajo la convicción de que era un elemento indispensable en la cultura. La poesía sacra, por otra parte, inspiraba la visión divina que se ocultaba tras el velo de la alegoría. Así, se distinguían diversos sentidos distintos de la interpretación alegórica de las Escrituras: por un lado, el literal y, por el otro, el alegórico, que se subdividía, a su vez, en otros dos, el anagógico y el moral.⁵³⁸

Petrarca traspone este modelo hermenéutico, concebido en torno a las lecturas de las Santas Escrituras, al ámbito de la poesía profana. Hay un intento, por parte del poeta, de restaurar la forma, de reencontrar y defender el valor poético, una búsqueda de reivindicar una autonomía de la poesía similar a aquella que había conseguido la filosofía frente a la teología en el seno de la escolástica. A la luz de este intento podemos leer el siguiente pasaje de la *Collatio Laureationis*:

⁵³⁵ Cfr. Rico, F., *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002. pp. 21.

⁵³⁶ Santo Tomás, *Summa Theologica* I, I, 9.

⁵³⁷ Garin, E., *Medioevo e Rinascimento*, Roma, Laterza, 2005. pp. 47 y ss.

⁵³⁸ El sentido literal que remite al aspecto histórico o material del texto; el sentido alegórico, que trasciende el sentido material para dirigirse al espíritu que anima la letra funciona, a su vez, como velo o *integumentum* que esconde profundas verdades bajo la literalidad. Éste sentido alegórico admite, a su vez, una subdivisión entre el sentido anagógico, que reviste un carácter de ascensión espiritual que eleva al alma a las realidades sublimes; y el sentido moral, que remite al plano de lo inmanente.

“Pero, si el tiempo no me faltara, y no temiera infundir fastidio en vuestros oídos, fácilmente podría demostrar que los poetas, bajo el velo de la ficción, trataron cuestiones ahora de física, ahora de moral, ahora de historia, si es verdadero aquello que a menudo suelo decir: entre el oficio del poeta, del historiador y del filósofo –sea moral, sea natural– hay la misma diferencia que entre el cielo nublado y uno sereno, pues es la misma luz la que subyace a uno y otro; mas, en cuanto a la capacidad de quien observa, es distinta. Sin embargo, esto hace a la poesía más dulce. Cuanto más laboriosa es la búsqueda de la verdad, más dulces se hacen sus frutos.”⁵³⁹

A la poesía profana, entonces, subyace la misma verdad que a las restantes artes. Pero ésta, a diferencia de la filosofía y de la historia, la transmite embellecida y, con ello, su carácter de ‘velo’ o de ‘fábula ficticia’ se ve atenuado, y toma un valor positivo en cuanto adorno de la verdad transmitida que sólo es accesible a los espíritus más nobles.

Ahora bien, dado que el hombre no puede con sus propias fuerzas lograr el conocimiento de Dios en esta vida, debe contentarse con el ejercicio de la fe, es decir, de la *pietas*, que es la verdadera sabiduría. La *scientia* asume un valor eminentemente práctico: no es un fin en sí mismo, sino un medio que sólo adquiere valor si se subordina al valor moral. Por lo tanto, la filosofía, concebida principalmente como ética, no debe contentarse con conocer las virtudes, sino que debe ayudar al hombre a perfeccionarse:

“Y, oh, Jesús que das la vida y la salvación, verdadero Dios y verdadero dispensador de todo saber e inteligencia, Rey de la verdadera Gloria, Señor de las virtudes, a ti, prosternándome con el

⁵³⁹ *Collatio Laureationis*, Roma, Biblioteca Italiana, 2004. IX. (traducción propia): “*Sed, si tempus non deforet, nec vereretur auribus vestris inferre fastidium, possem facile demonstrare poetas, sub velamine figmentorum, nunc fysica, nunc moralia, nunc hystorias comprehendisse, ut verum fiat quod sepe dicere soleo: inter poete et ystorici et philosophi, seu moralis seu naturalis, officium hoc interesse, quod inter nubilosum et serenum celum interest, cum utrobique eadem sit claritas in subiecto, sed, pro captu spectantium, diversa. Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas magis atque magis inventa dulcescit; hoc non tam de me ipso, quam de poetice professionis effectu dixisse satis sit, neque enim, quamvis poetarum more ludere delectet, sic poeta videri velim, ut non sim aliud quam poeta.*”

alma te elevo esta plegaria: si no me quieres conceder otra cosa, que me sea reservado al menos este privilegio, el de ser un buen hombre; y no puedo serlo si no es amándote intensamente y rindiéndote culto con devoción. Para ello he nacido, no ciertamente para las letras; las cuales, si nos vienen solas, ofrecen triunfos y llevan a la ruina, no edifican: son cadenas brillantes, afanosa angustia, peso fragoroso del alma. Tú lo sabes, Señor, tú que conoces todos mis deseos y todos mis suspiros, que no he pedido otra cosas a las letras –porque he hecho un uso moderado de ellas- que volverme moralmente recto”.

540

Así, si no le es concedida otra cosa, sólo pide a Dios que le permita ser bueno. Pero ello no es posible a menos que él mismo lo ame con fuerzas y piadosamente (*valde te amem pieque colam*). Aquí se hace más notorio el papel de la gracia divina que había quedado un poco diluido en el contexto del *Secretum* y que ha dado lugar a tantas controversias. Petrarca declara que para ello nació, para la *pietas*, no para las letras, las cuales solas no reportan otra cosa que triunfo y ruina, cadenas espléndidas si al mismo tiempo ellas no edifican (*laboriosumque negotium ac sonorum pondus anime*). A las letras no les ha pedido otra cosa que el volverse moralmente recto. En este pasaje, vuelven a aparecer dos términos clave: *pondus* y *amor* sobre los que ya me he extendido en el capítulo anterior.

Pide, entonces, que la cultura pertenezca a sus detractores que se la quieren quitar, que ellos se queden con la alta estima que tienen de sí mismos, y el nombre desnudo de Aristóteles, que deja en éxtasis su sólo sonido a mucha gente ignorante.⁵⁴¹ A él le sea

⁵⁴⁰ *De ign.*, II, 1044: “*Et, o alme salutiferque Iesu, vere literarum omnium et ingenii Deus ac largitor, vere rex glorie ac virtutum domine, te nunc flexis anime genibus supplex oro, ut si michi non amplius vis largiri, hec saltem portio mea sit, ut vir bonus sim; quod, nisi te valde amem pieque colam, esse non possum. Ad hec enim, non ad literas natus sum; que si sole obvenerint inflant diruuntque, non edificant: fulgida vincula laboriosumque negotium ac sonorum pondus anime. Tu scis, Domine, coram quo omne desiderium atque omne suspitium meum est, quod ex literis, quando his sobrie usus sum, nichil amplius quesivi, quam ut bonus fierem*”.

⁵⁴¹ *De ign.*, 1046: “*Litere igitur sint, vel horum qui illas michi auferunt, vel quia horum, nisi fallor, esse non possunt, sint quorumcunque potuerint; horum autem sit suarum opinio rerum ingens, et Aristotilis nudum nomen, quod his quinque sillabis multos delectat ignaros; [...]*Mea vero sit humilitas et ignorantie proprie fragilitatisque notitia et nullius nisi mundi et mei et insolentie contemnentium me contemptus, de me diffidentia, de te spes; postremo portio mea Deus, et, quam michi non invident, virtus illiterata”. (tr.:”Que la

reservada la humildad, y la consciencia de su propia ignorancia y de su fragilidad y la esperanza en Dios. Se retoma, así otro aspecto retoma aquello de la *cogitatio mortis miseriaque* del *Secretum*.

Sin embargo, para esta gente que va hinchada haciendo el papel de intelectual, nada hay más despreciable que la devoción religiosa. Para ellos ha sido escrito “la devoción a Dios es sabiduría”.⁵⁴² La frase agustiniana se inserta en el contexto de la descripción de las propiedades de las dos ciudades, la terrena y la celestial. En la segunda, reina el amor a Dios y allí la sabiduría se identifica con la *pietas*. El tema de las dos ciudades reaparecerá en el *De otio religioso*, texto que trataré en el capítulo 5.3.

Así, es de la mano de Agustín, de Platón y de Cicerón que Petrarca da forma a su definición de filosofía.⁵⁴³ En su epístola *Fam. XVII, 1*, le expone a su hermano Gherardo cuál es la verdadera filosofía. Para ello, parte de la definición ciceroniana de la filosofía como *ars vitae* y cita el pasaje de las *Tusculanae*:

“Eso, desde luego, no es nada extraño, pues se trata de un efecto de la filosofía: sirve de medicina al alma, elimina las inquietudes vanas, libera de las pasiones, expulsa los temores. Pero esta fuerza suya no ejerce el mismo poder en todos: cuando mayor eficacia muestra es cuando abraza una naturaleza apropiada. [...] Pero ¿crees tú que esos mismos argumentos son eficaces precisamente ante aquellos – exceptuando unos pocos- que los idearon, los debatieron y los consignaron por escrito? Pues, ¿cuántos filósofos se encuentran que presenten tales costumbres y tal manera de pensar y vivir cuales exige al razón, que consideren su doctrina, no como ostentación

cultura pertenezca a ellos que me la quieren quitar, o a quien pueda poseerla, puesto que –si no me equivoco- no puede ser de éstos. De éstos sea la alta opinión que tienen de sí mismos, y el nombre desnudo de Aristóteles, que con estas cinco sílabas deleita a muchos ignorantes. [...] A mí me sea reservada la humildad y la conciencia de mi propia ignorancia y fragilidad, y un desprecio hacia el mundo, a mi mismo, a la arrogancia de quien me desprecia, la escasa confianza en mi mismo y la esperanza en ti; me sean reservados, entonces, Dios y aquella virtud iletrada que no se me envidia”).

⁵⁴² *De civ. Dei*, XIV, 28: “*In hac autem nulla est hominis sapientia nisi pietas*”.

⁵⁴³ Petrarca mencionará hacia el final del *De ingorantia* los tres autores más caros a él: Platón, Agustín y Cicerón. De entre todos los filósofos, sostendrá, Platón es el príncipe. A él le atribuye el primado por que es aquel que intuyó y se acercó más a la verdad. Agustín será, por su parte, el filósofo de Cristo (*Epystole Familiare*, XVII,1).

científica sino como ley de vida, que se sometan a sí mismos y obedezcan a sus propios principios? [...] Pues, igual que, cuando uno ejerce de gramático comete barbarismos o uno que aspira al título de músico desafina, constituye una vergüenza mayor por el hecho de cometer las faltas precisamente en el arte que profesa, así también el filósofo que comete faltas en su forma de vida es más digno de vergüenza precisamente porque viola los deberes morales de los que quiere ser maestro y porque, dedicándose profesionalmente al arte de vivir, delinque en la vida”.⁵⁴⁴

Así, la filosofía no consiste en un conocimiento objetivo, sino en un *ars vitae*, una escuela de vida, un actuar en el mundo. De nada sirve el conocimiento si él no va acompañado de un comportamiento acorde.

Siguiendo a Platón –mediado por Agustín en *De civitate Dei* VIII, 8–, define el fin del vivir bien como vivir según la virtud:

“Baste, por el momento, recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerlo feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De

⁵⁴⁴ Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, II, 11-12: “*Nam efficit hoc philosophia: medetur animis, inanes sollicitudines detrahit, cupiditatibus liberat, pellit timores. sed haec eius vis non idem potest apud omnis: tum valet multum, cum est idoneam complexa naturam. [...] Te natura excelsum quendam videlicet et altum et humana despicientem genuit; itaque facile in animo forti contra mortem habita insedit oratio. sed haec eadem num censes apud eos ipsos valere nisi admodum paucos, a quibus inventa disputata conscripta sunt? quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat? qui disciplinam suam non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat? [...] Ut enim si grammaticum se professus quispiam barbaramente loquatur, aut si absurdecanat is qui se haberi velit musicum, hoc turpius sit, quod in eo ipso peccet, cuiusprofiteatur scientiam, sic philosophus in vitae ratione peccans hoc turpius est, quod in officio, cuius magister esse vult, labitur artemque vitae professus delinquit invita”.* Trad. de Manuel Mañas Nuñez en: Cicerón, *Debates en Túsulo*, Madrid, Akal, 2004, p. 141-142.

donde se sigue que entonces es feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios.”⁵⁴⁵

Puesto que quien conoce e imita a Dios vive según la virtud y, por ello, es feliz, filosofar es amar a Dios y filósofo es el *amator Dei*. Aquí inserta a Agustín y la etimología que hace de la palabra ‘*philosophia*’ como ‘amor a la sabiduría’. Ahora bien, continúa Petrarca en su epístola, si Dios es la Sabiduría por medio de la cual han sido hechas todas las cosas, y la Sabiduría es la segunda persona de la Trinidad, Cristo, entonces, aquel que ama a la Sabiduría, ama a Cristo y de ello se sigue que el cristiano es el verdadero filósofo:

“No sirve citar cuanto sigue, pues todo escrito que hable de Cristo no hace más que confirmar que todo fue hecho por él. Si, por tanto, la Sabiduría es Dios y Cristo es Hijo de Dios y la filosofía es amor de la Sabiduría, de las palabras mismas de Agustín se concluye sin lugar a dudas que el verdadero filósofo no puede sino ser el que ama a Dios y un verdadero venerador de Cristo”.⁵⁴⁶

Dado que la sabiduría hacia la que aspira la filosofía es el amor de Dios, la *pietas*, que es lo que nos está concedido conocer de Dios en los límites de nuestra racionalidad, el hombre debe procurar ser consciente de su naturaleza finita y creada; debe, pues, conocerse a sí mismo de modo tal de descubrirse creatura. En consecuencia, para que no se pierda de vista su condición de creado y para poder elevar el pensamiento a la verdad la filosofía debe ser, también, *cogitatio mortis*:

⁵⁴⁵ *De civ. Dei*, VIII, 8: “*Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cuius natura sit incorporealis. Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coeperit. Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat (multi enim amando ea, quae amanda non sunt, miseri sunt et miseres cum fruuntur): nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur*”. (Trad.: “Baste, por el momento, recordar que para Platón el bien supremo consiste en vivir según la virtud, y que esto sólo puede alcanzarlo quien tiene conocimiento de Dios y procura su imitación; según él, no hay otra causa que pueda hacerlo feliz. Y así, no duda en afirmar que filosofar es amar a Dios, cuya naturaleza no es corporal. De donde se sigue que entonces es feliz el amante de la sabiduría (tal es el filósofo) cuando comienza a gozar de Dios.”)

⁵⁴⁶ *Fam.*, XVII, 20: “*Non expedit que sequuntur inserere, cum omnis scriptura de Cristo loquens omnia per ipsum facta confirmet. Si hec igitur sapientia est Deus idemque Christus Dei Filius, philosophia autem sapientie amor est, ex ipsis etiam Augustini verbis sine dubietate concluditur verum philosophum nisi Dei amatorem verumque cristicolam esse non posse*”.

“Reflexionar sobre la muerte, armarse contra ella, predisponerse a despreciarla y soportarla, ir a su encuentro si la situación lo exige, y soportar con elevación del espíritu esta vida breve e infeliz a cambio de la vida eterna, de la felicidad, de la gloria: esta solamente es la verdadera filosofía, de la cual algunos han dicho que otra cosa no es, sino meditación sobre la muerte. Tal definición de la filosofía, aunque acuñada por los paganos, es, sin embargo, propia de los cristianos, los cuales deben nutrir un desprecio por esta vida, esperanza en la vida eterna, deseo de la muerte.”⁵⁴⁷

Nuevamente, como se ha visto en el *Secretum*, esta meditación sobre la muerte, lejos de arrojar al sujeto en la desesperación y la angustia, tiene por objeto liberarlo, por medio de la reflexión sobre la necesidad de la muerte, del miedo a ésta e infundirle la consciencia de sus límites. Sólo esta consciencia de sí, obtenida a través de la reflexión más sincera y no turbada por las distracciones de la vida, libera de los prejuicios del vulgo y es capaz de otorgar al hombre serenidad y esperanza.

La filosofía, entonces, ya no es definida como un método científico, con sus reglas de proceder para descubrir conocimientos, sino que es, esencialmente, regla moral, escuela de vida, pensamiento sobre la muerte. No es un saber racional, sino que implica un modo de vivir según la virtud, un modo particular del espíritu que es consciente de su condición de creado, una costumbre o arte de vida y un modo de hablar elocuente:

“En fin, no tienes ninguna de las características que no dejan dudas sobre la personalidad de un filósofo: ni el modo de vivir, ni el espíritu, ni la costumbre, ni la inteligencia, ni el lenguaje.”⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ *Contra medicum* II: “*Illam certe premeditari, contra illam armari, ad illius contemptum ac patientiam componi, illi si res exigat occurrere, et pro eterna vita, pro felicitate, pro gloria brevem hanc miseramque vitam alto animo pacisci, ea demum vera philosophia est, quam quidam nichil aliud nisi cogitationem mortis esse dixerunt. Que philosophie descriptio, quamvis a paganis inventa, cristianorum tamen est propria, quibus et huius vite contemptus et spes eterne et dissolutionis desiderium esse debet.*”

⁵⁴⁸ *Contra medicum* II, “*Postremo, eorum qui certius probant philosophum, nichil habes: non vitam, non animum, non mores, non ingenium, non linguam.*”

En resumidas cuentas, se ha podido reconstruir a partir del camino recorrido hasta aquí una concepción de filosofía en la que prima el valor moral por sobre el intelectual a partir de una concepción eminentemente voluntarista del hombre. Así, a través de elementos del estoicismo recogidos, sobre todo, de Cicerón y Séneca, de elementos cristianos tomados de la patrística –y especialmente de Agustín- y de elementos tomados de Platón, Petrarca define a la *Philosophia* como una *sapientia* que es *pietas* y que es una escuela de vida y una meditación constante y atenta sobre la muerte. Y que consiste en un modo de vida, una forma de hablar, y una inteligencia sólo accesible a pocos.

La creciente complejidad del método escolástico a la que había llegado en el siglo XIV no ofreció a Petrarca una respuesta satisfactoria. En él veía los signos de la decadencia moral de su época. En primer lugar, el latín cada vez más obscurecido por los tecnicismos de la escuela y el refinamiento de la dialéctica no ofrecían un arma satisfactoria para reflexionar sobre los asuntos humanos. Petrarca tomó conciencia de que la lógica del aristotelismo distaba mucho de ser la lógica de los asuntos humanos.

El discurso materialista del averroísmo y el intelectualismo, junto con otros factores, constituían un peligro: el peligro de buscar una ciencia que no curaba los asuntos humanos y llevaba a afirmar por el camino de la razón concepciones heréticas para la fe.

Por otra parte, el materialismo e intelectualismo hacía que la ética tuviera una medida externa, con lo cual el peligro era caer en la inercia moral, no dando cuenta de la responsabilidad personal de la propia miseria. Muy por el contrario, el metro de la conciencia debía ser un metro interno, el de la interioridad agustiniana tomada en su dimensión moral. La memoria y la elocuencia –y de su mano, el discurso poético- serán un elemento clave: en lugar de buscar la vana elocuencia en los autores clásicos, deberá buscar en ellos aquello que lo impulsa a amar la virtud y atesorarlo en su espíritu para tenerlos a mano cuando así resulte necesario.

Hay una vuelta contra la pretensión de fundar la vida moral sobre la experiencia sensible o sobre la abstracta especulación y tiene presente el objetivo actual e histórico para su lucha. El enemigo es el aristotelismo o el compromiso separado en el ambiente aristotélico entre la enseñanza material y las exigencias espirituales, entre naturaleza y religión, ciencia y fe. Esta será la típica acusación que los humanistas dirigirán a la cultura

escolástica y al aristotelismo en nombre del primado de la vida moral sobre al inercia de la erudición.

Algunos críticos han dicho que Petrarca se opone a una filosofía construida a la manera de una catedral de un modo superficial y asistemático.⁵⁴⁹ Pero una lectura más atenta de sus obras, descubren un pensamiento no tan asistemático, aunque ciertamente plagado no de contradicciones, sino más bien de tensiones internas, pero de una reflexión profunda sobre el hombre y su condición, y un plano de experiencia que se revela al tiempo que individual, universal, pues es compartido por todos los hombres de todas las épocas.

⁵⁴⁹ Cito a modo ilustrativo el trabajo de Kristeller P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

5.3. El momento de la visión: El *De otio religioso*.

Hasta aquí, he expuesto los aspectos propios de la vida del alma, en los que se ha visto que Petrarca establece el origen voluntario del mal y el movimiento hacia la interioridad consistente en una reflexión atenta y profunda sobre la propia condición y sobre la muerte. En la segunda parte del presente capítulo me extendí sobre los límites de la razón humana y la consecuente ignorancia e imposibilidad de llegar al conocimiento de Dios en esta vida. En la presente sección, entonces, me extenderé sobre el concepto de *otium* en tanto instancia necesaria como paso previo hacia el momento de la *visio*.

A tal fin, entonces, me concentraré en un texto que resulta central, el *De otio religioso*, tal como el título de la presente sección lo anticipa. En este texto, Petrarca expone su concepción de *otium* en tanto *vacatio* o liberación del espíritu de todos los lazos con lo temporal y lo local necesaria para poder acceder a la *visio*.

Hacia mediados de su vida, Petrarca sentía el peso de los empeños que implicaban estar bajo la tutela de poderosos y de la curia romana. Buena parte de su lucha como intelectual fue la de conquistar una cierta libertad para poder dedicarse a aquello que más amaba, el estudio de las letras en el retiro de la soledad que le ofrecían los bosques y la naturaleza de su casa de Vaucluse. En el cuadro de una ética que estoicamente asimila las riquezas a las preocupaciones⁵⁵⁰ y que exalta la libertad de un laico de todo organismo eclesiástico- e institucional en general-,⁵⁵¹ toma dimensión y cuerpo la defensa del ideal de un intelectual libre de todo empeño o *negotium*. Y tal era el peso de la libertad en él que en la *Posteritate* escribió: “tanto estaba ínsito en mí el amor a la libertad, que evité frecuentar a aquellos que parecían ser contrarios a su mismo nombre”.⁵⁵²

Esta libertad o *vacatio* permite la *quies* u ocio que se plantean necesarios para que el hombre religioso -y también de letras- puedan acceder al estado ideal de contemplación; en

⁵⁵⁰ *Secr.*, II: “*Cumulationem enim opum necessitatem ac solitudinem cumulare*” (Trad: “acumular riquezas significa acumular necesidades y solitudes”).

⁵⁵¹ Petrarca denuncia en varias oportunidades la corrupción de la curia romana y lamenta tener que estar empeñado con sus encargos, a tal punto de haber renunciado a un cargo de obispado. Al respecto, Cfr. *Epystole Familiares*, IX, 5; XIII, 5; XII, 13; *Secretum*, II, etc.

⁵⁵² *Sen.*, XVIII, , 8: “*tantus fuit michi insitus amor libertatis, ut cuius vel nomen ipsum illi esse contrarium videretur, omni studio declinarem*”.

el primer caso de Dios, y en el segundo, a un estado muy similar, no ya de visión directa de Dios, pero uno casi asimilable. Veremos cómo hay en Petrarca una estrecha relación entre la libertad y el ocio construida en términos agustinianos.

El contexto de producción del *De otio religioso* ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre cuál es su temática y su significado principal. En 1347, cuatro años después de que su hermano Gherardo se convirtiera en monje, Petrarca viajó a Montrieux a visitarlo por vez primera. En el monasterio permaneció un día y una noche, compartiendo el estilo de vida con los miembros de la orden. Poco tiempo después, inspirado por la visita,⁵⁵³ decidió escribir el *De otio religioso*. Su composición comienza en la cuaresma del 11 de febrero de 1347,⁵⁵⁴ un año después del *De vita solitaria*, tratado que el propio poeta relaciona directamente con éste y en el que trata de una temática emparentada, pero según una perspectiva diferente. Finalizó de componerlo en 1357, diez años más tarde.⁵⁵⁵

El tratado está dedicado a los cartujos de Montrieux e inspirado por la vida de los monjes de clausura que transcurre en silencio y en la contemplación. Por este motivo, muchos críticos han querido ver el tratado *De otio religioso* como un simple encomio a la vida monástica, dado su contexto de producción. Así, Giles Constable afirma “*Petrarch’s most explicit praise of monasticism is found in the De otio religioso*”.⁵⁵⁶ Trinkaus, en un artículo de 1964, hace un análisis de tres tratados humanísticos sobre la vida monástica, preocupado más por la tensión entre lo religioso y secular en la literatura humanística, y sostiene que “*this treatises do illustrate how much the question of the value of this kind of secular existence and scholarly activities in comparison to the life of the religious, so generally granted superior value, was a matter of persistent concern to the humanists*”.⁵⁵⁷ Sin embargo, si bien estas lecturas no son del todo incorrectas, prefiero seguir la línea de análisis de Lee, quien considera que el *De otio* es más una alabanza al tipo de apartamiento conectado con la vida monástica, en el que se torna al concepto de *otium* más que al monaquismo *per se*, como su tema central:

⁵⁵³ OT., I, 1, 12: “*multa reperio que ille michi perbrevis dies in longum profutura tribuerit*” (obtuve muchas cosas que aquel día me ofreció destinadas a ayudarme por un largo tiempo en el futuro). Petrarca, *De otio religioso*, (a cura di Guido Goletti), Firenze, Le lettere, 2003, p. 17.

⁵⁵⁴ Cfr. Dotti, U., *Vita di Petrarca*, Bari, Laterza, 2004, p., 151; *Sen.*, VI, 5 y XV, 15.

⁵⁵⁵ Cfr. Introducción de Giulio Goletti en: Petrarca, *De otio religioso*, Firenze, Le lettere, 2003, p. 7.

⁵⁵⁶ Constable, G., “Petrarch and Monasticism”, en: *Francesco Petrarca, Citizen of the World*, Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D. C., April 6-13, 1974, pp., 65.

⁵⁵⁷ Trinkaus, C., “Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla”, en: *Studies in the Renaissance*, Vol. 11 (1964), p. 8.

“Although Petrarch’s view of the status of the religious is indeed important, it is not unjust to observe that very little attention has been given to identity of *otium* itself in the *De otio religioso*. While it is prudent to give due regard to the circumstances in which the tract was composed, and it is necessary to acknowledge that it contains much comment on the nature of monasticism, it is nevertheless striking that (...) scholars have been loath to give due attention to the fact that the *De otio religioso* was written primarily as a reflection on *otium*”.⁵⁵⁸

Las fuentes con las que dialoga en todo el tratado son numerosas, pero podríamos reconocer dos grandes modelos de *otium*. En primer lugar, es indudable la influencia del tratamiento estoico del ocio. Está presente la fórmula clásica del *otium negotiosum* del *De officiis* ciceroniano, la esencia no solitaria de la soledad: “Catón escribe que Publio Escipión solía decir que nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso; ni menos solo que cuando estaba solo”.⁵⁵⁹ El ocio es el de aquel que está retirado de los asuntos públicos y medita sobre los negocios en soledad. Y la soledad es la de aquel que se retira de los centros urbanos hacia el campo en compañía de amigos. Si bien en Cicerón no está enunciada la fórmula “*otium negotiosum*”, se podría sostener que está presente de un modo atenuado a través de la lítote *minus otiosus; nec otiosus*.

Los textos de Séneca, las *Epistulae morales*, el *De tranquillitate animi*, el *De brevitae vitae*, presentan el concepto de manera más sistemática. El tratado *De otium* de Séneca parecería tal vez una fuente obvia, pero no he podido encontrar ni una mención del tratado en el texto petrarquesco, ni una referencia indirecta ni tampoco alusiones en otros lugares de su producción. Para Séneca, el *otium* estaba relacionado con el establecimiento de la paz interior, y significa el modo de vida que conduce al enriquecimiento espiritual. Los placeres mundanos implican una distracción del camino de la virtud, puesto que, dado

⁵⁵⁸ Lee, A., *Petrarch and St. Augustine: Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Brill, Hanvan Ruler, 2012, p. 116. (En adelante: *Petrarch and St. Augustine...*)

⁵⁵⁹ Cicerón, *De officiis*, III, 1: “*P. Scipionem [...] dicere solitum scripsit Cato [...] numquam [...] se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset [...]*”.

que son bienes temporales, son insignificantes si se los compara con el bien que reside en la virtud. Debe hacerse un esfuerzo consciente para resistir los placeres mundanos y ello se logra a través de la *cogitatio mortis* que permite al hombre dar cuenta de la fugacidad y fragmentación de lo temporal.⁵⁶⁰

Ciertamente, la otra fuente presente es la tradición monástica. En el *otium* monástico, la *vacatio* y la *quies mentis*, adquieren una dimensión interna. Gregorio Magno, en sus *Moralia* explica que en el *sabbatus* se debe estar librado de las obras exteriores, y dedicarse a una *vacatio* intelectual para la contemplación de Dios. Así, quien descansa de los trabajos externos, penetra mejor la verdad. Se trata de un descanso en las virtudes y se debe evitar la inactividad y los pensamientos impuros.⁵⁶¹

Sin embargo, nuestro propósito es mostrar que la fuente que más fuerza ejerce en la concepción petrarquesca del *otium* y que se entreteje con las fuentes anteriormente mencionadas, es Agustín. Se verá en lo que sigue cómo, en la construcción del *otium*, Petrarca dialoga constantemente con el *De vera religione*, las *Enarrationes in psalmos* y, por supuesto, las *Confessiones*. Por otra parte, en el desarrollo de la presente sección se verá cómo gran parte de los temas o lugares agustinianos utilizados en la construcción de este concepto están en consonancia con lo visto en las dos secciones anteriores en el contexto del *Secretum* y el *De ignorantia*.

Siguiendo la estructura del *ars praedicandi*, en la que el discurso se articula en torno a una referencia bíblica, Petrarca toma como punto de partida para el desarrollo del concepto del *otium* la cita del Salmo 46, 11: “*vacate et videte quoniam ego sum Deus*”. Es a partir de esta cita y de los conceptos de *vacare* y *videre* que construye, a través de un entramado de citas bíblicas, patrísticas y de autores clásicos, una definición de la naturaleza del *otium religiosorum*. Éste, lejos de consistir en la inactividad y el reposo, es decir, un *otium otiosum*, radica en la liberación o *vacatio* del espíritu de los lazos con lo temporal, lo

⁵⁶⁰Cfr. Sobre la brevedad de la vida la epístola de Séneca *Ad Lucilium*, V, 49.

⁵⁶¹Gregorius Magnus, *Moralia in Job*, V, 55: “*ad contemplationem non sufficit a mundi actionibus quiescere, nisi et uirtutes exercentur.(...) sunt namque nonnulli qui mundi quidem actiones fugiunt, sed nullis virtutibus exercentur. (...) quibus plerumque contingit ut quanto securius ab externis actionibus cessant, tanto latius in se immundae cogitationis sptrepitum per otium congerant. (...) Praecepto etenim legis ab exteriori opere in sabbato cessatur. (...) Sancti autem viri, qui a mundi operibus no ntorpore, sed virtute sopiuntur, laboriosius dormiunt, quam vigilare potuerunt, quia in eo quod actiones hujus saeculi deserentes superant, robusto conflictu quotidie contra semetipsos pugnant, ne mens per negligentiam torpeat, ne subacta otio ad desideria immunda frgescat, ne in ipsis bonis desiderii plus justo inferveal, ne sub discretionis specie sibimet parcendo, a perfectione languescat*”. PL 75, 709A

carnal y el demonio. En términos agustinianos, la propuesta es la de un ocio no ocioso, un ocio contemplativo liberado de lo temporal y lo local. Así, el propio Agustín dice:

“No se trata del ocio de la desidia, sino de la quietud del pensamiento que se desembara de lo temporal y local.”⁵⁶²

Así, tenemos el aspecto del *otium negotiosum* en consonancia con la fórmula ciceroniana “*minus otiosus; nec otiosus*”.⁵⁶³

Petrarca, en esta misma línea y con cierto eco del pasaje recientemente citado de Agustín, sostiene que la fatiga de los campesinos, el ansia de los mercaderes, las vigilias de los estudiosos, las ansiedades de los lujuriosos, todas estas cosas no significan más que una ganancia terrena que, por su misma condición de terrenas, no ofrecen sino un placer fugitivo:

“¿Y qué de la fatiga de los agricultores? ¿Qué del ansia de los mercaderes? ¿Qué de las vigilias de los estudiosos? ¿Qué del sudor de los artesanos? ¿Qué de la ansiedad de los lujuriosos? ¿Qué de sus esfuerzos? ¿Qué de la agitación y redundancia de los ambiciosos? ¿Cuál es el final de todo esto, me pregunto, si no la ganancia terrestre, o la fama volátil o el fugitivo e inestable placer, o también un incierto cualesquiera viento también fugaz favorable al inútilísimo y volátil aire popular? Por tantos y tan duros circunloquios éstos aspiran a llegar allí donde finalmente descansarán. Mientras tanto, según la enseñanza de Aristóteles, no son libres para serlo después, esto es, se afanan para descansar, y se agitan mucho para descansar poco, es más, en verdad para descansar nada, o aún más para que se

⁵⁶²Agustín, *De vera religione*, XXXV, 65: “*non otium desidiae, sed otium cogitationis ut a locis ac temporibus uacetis.*”. La lectura de este pasaje y la atención que colocó sobre él queda testimoniado en el ms. Paris, Latin, 2201 de la Bibliothèque Nationale de France, donde, al lado del pasaje del f. 43r, colocó con una serpentina decorada con un perfil humano.

⁵⁶³ Ver nota 559.

agiten más. Por tanto, de mucho se engañan y, como dicen, yerran el camino”.⁵⁶⁴

Éstos no son libres ni siquiera por un tiempo limitado. De hecho, no son libres jamás. Es menester liberarse en este mundo para poder tener la libertad perfecta en la eternidad. El hombre debe librarse de los *negotia* temporales para poder conseguir el *otium* del presente y el consecuente eterno reposo en la contemplación de Dios.

5.3.1. Preparación para la visión de Dios. El concepto del *otium*: *Vacate*.

Comenzando por el momento de la *vacatio*, Petrarca enumera tres vanos afanes (*labores supervacui*) que fatigan el cuerpo y el espíritu: la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* y la *ambitio saeculi*:

“Sean libres, entonces, de los superfluos afanes que fatigan al cuerpo y al espíritu, de la concupiscencia de la carne y el deseo, que ensucian y debilitan a todo el hombre, de la concupiscencia de los ojos que seduce con el pretexto de la ciencia, de la ambición del siglo, que con ganchos y cadenas aprisiona, de las preocupaciones inútiles, que queman el corazón con llamas ocultas, en suma, de todos los pecados que torturan, oprimen y destruyen el alma infeliz”.⁵⁶⁵

⁵⁶⁴ OT. I, 2, 18: “*Quis agricolarum labor ? Que mercatorum sollicitudo? Que literatorum vigilie? Qui sudor artificum? Que luxuriosorum anxietas? Qui conatus? Que ambitiosorum sedulitas atque circuitus? Quorum omnium, rogo, quis exitus, nisi vel terrestre lucrum, vel fama volatilis, vel fugitiva et instabilis voluptas, vel vento quolibet incertior atque fugacior popularis ineptissimus ac levissimus aure favor? Tot tam duris anfractibus huc aspirant, quo ubi pervenerint, tunc quiescent. Interim secundum aristotelicam disciplinam non vacant ut vacent, hoc est laborant ut quiescant, et laborant multum ut quiescant parum, imo vero ut nichil, imo verius ut laborent magis; longe igitur falluntur, et tota, ut dicitur, errant via.*”

⁵⁶⁵ OT., I, 3, 4: “*Vacate autem a supervacuis laboribus, qui corpus et spiritum fatigant, a concupiscentia carnis ac libidine, que totum fedant enervantque hominem, a concupiscentia oculorum, que obtentu scientie*

Si bien estos tres peligros son un tópico habitual en la literatura monástica, se pueden encontrar enumerados así en varios pasajes de los textos agustinianos. Por citar algunos ejemplos, lo podemos encontrar en las *Confessiones*, (“Ciertamente tú mandas que me abstenga de la concupiscencia de la carne, de la codicia de los ojos y de la ambición del mundo”),⁵⁶⁶ pero también en el *De vera religione*. Petrarca marca con atención el pasaje del *De vera religione* XXXIV, en el que toca las tres concupiscentias, y resume al margen el tema tratado por Agustín: “*Concupiscentia carnis c[oncupiscentia] o[culorum] a[mbito] s[aeculi]*”:⁵⁶⁷

“Puesto que todo lo que está en el mundo es, como Dios mismo lo ha dicho,⁵⁶⁸ es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del siglo. De este modo son designadas estas tres, pues la concupiscencia de la carne indica a quien ama los placeres más bajos, la concupiscencia de los ojos a los curiosos, la ambición del siglo, a los soberbios”:⁵⁶⁹

Petrarca aconseja a los monjes que, en los casos en que alguna preocupación del mundo los asalte, tengan a mano ejemplos de las Escrituras para que funcionen como remedios. Luego de los ejemplos ofrecidos por Agustín,⁵⁷⁰ Petrarca añade otra larga

seducit, ab ambitione seculi, que uncis atque compedibus alligat, ab inutilibus curis, que cor urunt facibus abditis, denique a peccatis omnibus, que infelicem animam torquent opprimuntque et interimunt”.

⁵⁶⁶ Agustín, *Confessiones*, X, XXX, 41: “*Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi*”.

⁵⁶⁷ Ms. Par., Lat. 2201, f. 44v, l.19-22.

⁵⁶⁸ *I, Jn.*, 2, 16

⁵⁶⁹ Agustín, *De vera religione*, XXXVIII, 70: “*quoniam omne, quod in mundo est, sicut diuinitus dictum est, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi. hoc modo tria illa nota sunt, nam concupiscentia carnis uoluptatis infime amatorias significat, concupiscentia oculorum curiosos, ambitio saeculi superbos.*”

⁵⁷⁰ El siguiente párrafo del *OT*, I, 3, es prácticamente una reescritura del texto de Agustín en el *DVR*, 3,3: “*Et siqua etiam nunc a tergo vellicans mundi cura, siqua vel tenuiter sibilans aura seculi blandientis insequitur, iuduimini remedia Scripturarum, in quibus conquirendis non laboro, quoniam prior nobis in illorum conquisitione laboravit Augustinus. «Dicitur enim» inquit «avaris: Nolite vobis condere thesauros, ubi tinea et rubigo exterminant et ubi fures effodiunt et furantur, sed thesaurizate thesauros vobis in celo ubi neque tinea neque rubigo exterminant et ubi fures non effodiunt; ubi enim thesaurus tuus ibi est et cor tuum. Dicitur luxuriosis: Qui seminat in carne, de carne metet corruptionem, qui seminat in spiritu, de spiritu metet vitam eternam. Dicitur superbis: Qui se exaltat humiliabitur. Dicitur iracundis: Accepisti alapam? prebe alteram maxillam. Dicitur discordiosis: Diligite inimicos vestros. Dicitur superstitiosis: Regnum Dei intra vos est.*

lista de referencias escriturarias -tal vez recogidas por él- para los ansiosos, para los disolutos, los violentos, para los pobres, etc.

El capítulo tercero del primer libro finaliza con una advertencia: ser libres, *vacare*, pero tendiendo a un único fin, para evitar las distracciones que pueden atormentar y dispersar al espíritu en los *negotia* temporales:

“Todo sea dirigido a esto: sean libres en este único fin, que sea separado el espíritu de la comunidad con todos estos (enemigos), no sea que lo opriman de improviso mientras estén ocupado en otras distracciones. El mundo engaña, la carne deleita, los demonios impelen: del primero no hay esperanza, del segundo ningún placer, del tercero ningún consejo. Todos del mismo modo conspiran para su ruina y muerte”.⁵⁷¹

El alma debe estar concentrada en una *contemplatio*, tendiendo hacia una única tarea, de modo tal de recogerse y evitar la dispersión propia de los *negotia mundi*.

Veremos a continuación, entonces, cómo desarrolla los tres peligros de los que debe precaverse el hombre religioso para poder acceder a la *vacatio* necesaria para acceder a la *visio*.

El primer peligro: La *concupiscentia oculorum* o los engaños del demonio.

Dicitur curiosis: Nolite querere que videntur, sed que non videntur, que enim videntur temporalia sunt, que autem non videntur eterna. Postremo dicitur omnibus: Nolite diligere mundum, neque ea que in mundo sunt, quia omne quod in mundo est concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio seculi“.

⁵⁷¹ OT., I, 3, 114: “*Totum in eo vertitur, ut vacetis, in hoc unum intenti ut animos ab omni horum consortio distrahatis, ne forte aliis negotiis implicitos improvisi opprimant. Mundus fallit, mulcet caro, demones impellunt: nulla vobis inde spes, nulla hinc voluptas, nullum inde consilium: omnes pariter vestram in perniciem mortemque conspirant.*”.

Agustín define la concupiscencia de los ojos como la *vana curiositas* a la que se le da el nombre de conocimiento y ciencia, y que radica en el alma a través de los sentidos del cuerpo. Ésta consiste en el apetito de conocer y experimentar por medio de la carne, ocupando los sentidos en el acto de conocer.⁵⁷²

“En efecto, además de la concupiscencia de la carne, [...] hay otra especie de apetito. A través de los sentidos corporales, se asienta en el alma y la lleva, no a deleitarse en la carne, sino a adquirir experiencia por medio de ésta. Es la vana curiosidad, paliada con el nombre de conocimiento y ciencia. Puesto que radica en el deseo de conocer y, en orden al conocer, los ojos son los primeros entre los sentidos, la ha llamado el lenguaje divino “concupiscencia de los ojos”.⁵⁷³

En este sentido, entonces, Petrarca comienza por tratar los peligros del demonio en su exposición sobre la *concupiscentia oculorum*. La celda del religioso, sostiene, podría pensarse como un reparo de sus engaños, pero advierte que ni siquiera en la soledad del monasterio están libres de sus asedios. La lucha no es contra enemigos visibles, sino contra los invisibles, los demonios de quienes tienen que evitar tomar consejo alguno. No hay mayor espacio para la envidia del demonio que la celda de los hombres dedicados a la vida religiosa, pues es allí donde hay mayor espacio para la felicidad más grande y para la envidia del demonio.⁵⁷⁴

⁵⁷² Cfr. *Confessiones*, X, XXXV, 54 y ss.

⁵⁷³ *Conf.*, XXXV, 54: “*Huc accedit alia forma temptationis multiplicius periculosa. Praeter enim concupiscentiam carnis [...], inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino appellata est*”. (Trad. Silvia Magnavacca).

⁵⁷⁴ En el ms. Par. Lat., 1994 (f. 151rb, n°560) anota *Invidia dyaboli* junto a un pasaje de Agustín en el que advierte sobre la envidia del demonio que se esfuerza para evitar que el hombre consiga su salvación. *En. in Ps.*, 139, 8: “*Hoc ipse prior diabolus uoluit, qui cadens stanti homini inuidit; et quia ipse amisit regnum caelorum, hominem illuc peruenire noluit, et non uult; et id agit nunc, ut homo illuc non perueniat, unde ille deiectus est*”. (Tr: “Esto lo pretendió hacer primeramente el diablo, que, caído, envidió al hombre que estaba de pie. Pues como él perdió el reino de los cielos, no quiso que el hombre llegase a él, ni lo quiere, y por eso se esfuerza ahora para que el hombre no consiga el lugar del que él fue arrojado”).

No es deseable una plena tranquilidad en esta vida, el religioso no debe permanecer en una lánguida y pacífica tranquilidad “*ne secura pace languidiores simus*”,⁵⁷⁵ por el contrario, ésta es una *militia Christi*, que consiste en un ejercicio constante en el cual no hay que fiarse de nada y guiar la mirada hacia los montes, es decir, a las almas excelsas de los ángeles, profetas y apóstoles: “(...) no debemos fiarnos de nosotros en nada, isno ‘alzar los ojos hacia los montes, de donde vendrá para nosotros la ayuda’”.⁵⁷⁶ Existen razones para suponer que esta figura de los apóstoles y de Cristo como “montes”, es decir protuberancias del terreno en tanto alegoría de las almas excelsas haya sido tomada de las *Enarrationes in Psalmos*:

“¿Toda nuestra felicidad consiste en que poseeremos la ciudad que rodean los montes? ¿es que no conocemos los montes? ¿Qué son los montes sino protuberancias de tierra? pero hay otros montes dignos de ser amados; montes excelsos: los predicadores de la verdad, ya sean ángeles, apóstoles o profetas”.⁵⁷⁷

La *militia Christi* no consiste en otra cosa sino en el ejercicio del conocimiento de sí mismos, retomando este imperativo socrático cifrado en términos agustinianos que ya se ha hecho presente tanto en el ámbito del *Secretum* –como se ha visto en el punto 5.1- y en el *De ignorantia*, como se hace evidente, por otra parte, a partir del título mismo –como se ha visto en el punto 5.2-. Y este ejercicio del conocimiento de sí mismo surge de la necesidad de no atribuir, ciego, a uno mismo algo que no nos pertenece: “nos hace ejercitar

⁵⁷⁵ OT., I, 4, 30: “*ne secura pace languidiores simus, sed exerciti cognoscamus unde timende cavendeque sint insidie*”.

⁵⁷⁶ *Ibid.*: “*discamusque nil nobis fidere, sed ‘levare oculos in montes unde veniet auxilium nobis’*”.

⁵⁷⁷ Que probablemente haya tomado dicha figura de las *Enarrationes in Psalmos* no es arbitrario, sino que, a partir de la lectura de las glosas a los manuscritos que pertenecieron a la biblioteca petrarquesca podemos dar cuenta, al menos, de que leyó y remarcó este pasaje preciso. Así, por ejemplo, en el folio 105 rb del ms. Par. Lat. 1994, Petrarca anota “*De diversitate montium per quos excelsae anime designantur in Scripturis Sacris*”⁵⁷⁷. *Idem super Johannem, 1º capitulo*” en el pasaje que citamos de las *En. in Ps.*, 124, 4: “*ipsa est tota felicitas nostra, quia habebimus ciuitatem quam circum dederunt montes? num enim non nouimus montes? aut quid sunt montes, nisi tumores terrarum? alii sunt ergo montes amabiles, montes excelsi, praedicatores ueritatis, siue angeli, siue apostoli, siue prophetae*”. . Y reenvía a *In euangelium Ioannis*, I, 2: “*montis excelsae animae sunt*”.

para que nos conozcamos a nosotros mismos, y ciegos e ingratos no nos atribuyamos lo que es suyo”.⁵⁷⁸

Ya Cicerón, a pesar de los errores de los que es deudor, al afirmar la existencia de varios dioses, dijo que “no hay que atribuir a los dioses inmortales sino aquello que les es propio” (*O Deus immortalis, tibi enim tribuam quae tua sunt*).⁵⁷⁹ Pues, al margen de la agudeza natural de la razón innata, Cicerón aprendió de Platón que uno solo es el artífice del mundo y de Aristóteles que uno sólo es el primero de entre los seres. Obviamente, Petrarca no desperdicia oportunidad para colocar a Cicerón a la par de Agustín, pero con la cautelosa distancia de alguien que vivió antes de la Revelación. Hay una verdad que subyace a la historia y que atraviesa todas las épocas, y es la Verdad divina, que es siempre una y la misma. Así, Dios se expresa en todos los tiempos y en la lectura de los clásicos es posible atisbar algo de aquella verdad, pasible de ser tomada en el sentido cristiano:

“Estas expresiones Ciceronianas, con poquísimas variaciones por las circunstancias, me dio gusto volcarlas al uso nuestro, de tal modo que aprendamos a atribuir la salvación del alma, y la victoria sobre el enemigo invisible a Dios de un testimonio tal”.⁵⁸⁰

Así, encuentra una ocasión para disculpar los errores de Cicerón sobre la existencia de múltiples dioses. Es posible ver a Dios si es que no cerramos los ojos frente a él.

El triunfo del cristianismo sobre los paganos se dio a través de la destrucción de los falsos ídolos, lo que no es sino otra muestra de la misericordia divina. Entonces, así como puede verse su voluntad a través del curso de la historia, así su misericordia es accesible a todos los hombres. Hay una luz interna que permite a las almas devotas ver a Cristo en la forma de una *visio spiritualis*. En este contexto, Petrarca cita el pasaje del *De vera religione* de Agustín:

⁵⁷⁸ OT., I, 4, 33: “*sed ideo nos exercet, ut nobi noti simus, neu ceci et ingrati nobis tribuamus que illius sunt*”.

⁵⁷⁹ Cicerón, *Pro sulla*, 40: “*O di immortales!—vobis enim tribuo quae vestra sunt, nec vero possum meo tantum ingenio dare ut tot res tantas, tam varias, tam repentinas in illa turbulentissima tempestate rei publicae mea sponte dispexerim—vos profecto animum meum tum conservandae patriae cupiditate incendistis, vos me ab omnibus ceteris cogitationibus ad unam salutem rei publicae convertistis, vos denique in tantis tenebris erroris et inscientiae clarissimum lumen menti meae praetulistis*”.

⁵⁸⁰ OT, I, 4, 48: “*Hec ciceroniana, pro re paucissimis immutatis, in usus nostros sic vertere libuit, ut anime salutem et de invisibili hoste victoriam a Deo recognoscere tali etiam teste discamus*”.

“Porque toda dominación humana sobre los hombres cesa con la muerte del dominador o con la del siervo, y la servidumbre bajo los ángeles soberbios y malvados será más temible después de la muerte. Se comprende fácilmente también que bajo el despotismo de un hombre podemos disfrutar de la libertad de pensamiento; mas la tiranía de los ángeles malos la sufrimos en el mismo reino de la mente, que es el único ojo para conocer y contemplar la verdad”.⁵⁸¹

Para vencer a los demonios, la medicina propuesta no es otra que cerrar los oídos a sus sugerencias y ejercitarse en el conocimiento de sí mismo para no atribuirse nada que no sea propio, y evitar así sobre la mente sus insidias. A nadie debe atribuirse la salvación de las almas y la victoria sobre los enemigos invisibles sino a Dios. Reconociendo la ayuda de la gracia divina, debe reconducirse todo bien a Dios, su fuente y origen.

No es casual que Petrarca sostenga que nada puede engañar más al cristiano sino el hecho de que no vemos con los ojos a aquel que creemos presente en el corazón. De eso y no otra cosa, dice en el *De vita solitaria*, se trata el *De vera religione*:

“¿Qué es una ilusión, sino el hecho de que no vemos con los ojos lo que creemos que está presente en el corazón? De este modo volvemos a lo que Cicerón –que ciertamente no conoció a Cristo– argüía allí donde dice ‘Nada podían ver con el espíritu, todo lo referían a los ojos’. Si esto nos sucede a nosotros y deseamos un consejo, debemos escuchar a Cicerón nuevamente, no porque falten otros especialmente de los nuestros – mientras me parece que Agustín construyó sobre este argumento principalmente su libro *De vera religione*– ; sino porque me gusta escuchar a un hombre extranjero, por así decirlo, en el asunto que nos concierne,

⁵⁸¹ DVR, LV, 111: “*sed istos homines perpeti minus periculosum est. Omnis enim hominum dominatus in homines, aut dominantium aut servientium morte finitur: servitus autem sub angelorum malorum superbia, propter ipsum tempus quod est post mortem magis metuenda est. Illud etiam cuivis cognoscere facile est, quod sub homine dominante liberas cogitationes habere concessum est: illos autem dominos in mentibus ipsis formidamus*”.

especialmente porque en un sólo y mismo lugar, ha infligido la herida y dado la medicina”.⁵⁸²

Que Petrarca considerara que el tema central del *De vera religione* sea que no podemos ver aquello que creemos con el corazón y por lo tanto deben derribarse los *phantasmata* de las cosas sensibles que impiden la visión de Dios, a la que sólo puede acceder con la vista purificada, se ve también confirmado por la glosa que aparece en el folio 23v del Par. Lat., 2201 y que he citado en el contexto del capítulo sobre el *Secretum*:

“Podría ser muy útil para la materia de este libro que comienza que tenga frente a los ojos aquella sentencia que Cicerón -aunque no sea cristiano, en el resto sin embargo grande y singular varón- escribió con estas palabras en el primer libro de las *Tusculanae*, detestando los errores de su tiempo: “no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas”, junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos”.⁵⁸³

La respuesta de Francesco en el *Secretum* está en perfecta consonancia con el pasaje del *De vita solitaria* y la glosa del ms. Par. Lat., 2201:

“Reveladoramente lo trataste –aunque también en otros lugares- en tu libro *Sobre la verdadera religión* (y nada más contrario a ésta, cierto,

⁵⁸² VS., I, 5 : “*Quid hic prestigii est, nisi quia quem presentem corde credimus oculis non videmus, eoque relabimur in quo veteres Cicero, qui Cristum certe non noverat, arguebat ubi ait: «Nichil animo videre poterant, ad oculos omnia referebant»? Quod si et nobis accidit et consilium optamus, idem nobis audiendus est Cicero, non quod alii precipue ex nostris desint, cum Augustinus ex hoc maxime librum Vere religionis michi texuisse videatur; sed iuvat in re nostra peregrinum, ut ita dixerim, hominem audire, presertim cum unus idemque locus sit ubi et vulnus aperuit et medicamenta composuit*”

⁵⁸³ Par. Lat., 2201, f. 23v: “*Ingrediendi libri huius materiam prodesse poterit plurimum sententiam illam habere pre oculis, quam etsi non cristianus, in ceteris tamen magnus et singularis vir, Cicero scripsit in Tusculano, libro I, errores temporum suorum perosus, his verbis: “Nichil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant. Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere”. Cum similibus eiusdem vel aliorum philosophorum sententiis.*”

que tal plaga); me vino a las manos hace poco y, dejando la lectura de filósofos y poetas, lo devoré hasta el fin, como el peregrino que, cuando sale de su patria por afán de ver más, al franquear el desconocido umbral de una ciudad famosa, seducido por la singular dulzura del paraje, y deteniéndose en todas partes, contempla morosamente cuanto se le ofrece a la vista”.⁵⁸⁴

Que la lectura del *De vera religione* le haya causado tal impresión que lo leyó ávidamente (el “*cupidissime perlegi*” del pasaje citado del *Secretum*) se demuestra, por otra parte, por la gran cantidad de glosas que dejó posadas sobre el margen del códice que poseía. Esta misma figura reaparece en el *De otio religioso*. El *Secretum* y el *De otio religioso* evidentemente responden a un mismo período de interés por el texto agustiniano y debe situarse hacia 1347.⁵⁸⁵

Petrarca advierte contra aquellas doctrinas heréticas que desvían al hombre de la verdadera salvación: advierte contra los judíos, contra los musulmanes, contra Averroes, contra Arrio y contra las doctrinas paganas:

“¿Qué más? ¿Deberemos escuchar las engañosas fábulas de Mahoma, los circunloquios disonantes e inextricables de los filósofos? ¿o el veneno del temerario Averroes, y los ponzoñosos insultos y escupitajos lanzados al cielo por una boca infecta? (...) Si todo ello permanece lejos de las mentes sanas, si el miserable error de los paganos, par perspicaz y obstinada ceguera de los judíos, el furor réprobo de los sarracenos, los sofismas vacíos de los falaces filósofos, las desviadas e insostenibles creencias de los herejes no afectan ni deleitan los ánimos ni ofrecen ninguna esperanza de salvación, entonces: ¿por qué vemos en derredor, qué hacemos o qué

⁵⁸⁴ *Secr.* I, 66: “*Huius quidem pestis, cum sepe alias, tum in libro De vera religione, cui nichil constat esse repugnantius, preclarissime meministi. In quem librum nuper incidi, a philosophorum et poetarum lectione digrediens, itaque cupidissime perlegi: haud aliter quam qui videndi studio peregrinatur a patria, ubi ignotum famose cuiuspian urbis limen ingreditur, nova captus locorum dulcedine passimque subsistens, obvia queque circumspicit*” (Trad.: Carlos Yarza).

⁵⁸⁵ Cfr. Rico, F., *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del “Secretum”*, Padova, Antenore, 1974, p. 113.

puerto buscamos entre los naufragios de esta vida, fuera de Cristo?”⁵⁸⁶

Ninguna de estas doctrinas ofrecen un solaz o puerto seguro al ánimo, que sólo es ofrecido por la fe y sólo allí debe buscarse. Por otra parte, donde únicamente pueden encontrar un refugio seguro es en la conciencia, que es donde verdaderamente se halla Dios. En la *Enarrationes in Psalmos*, Petrarca leyó:

“Muchas son las tribulaciones, y en todas ellas debemos acogernos a Dios.[...] no debe en absoluto haber otro refugio para el hombre cristiano fuera de su Salvador, fuera de su Dios, adonde huyendo es fuerte. [...] En efecto, si el alma no está herida y se halla tranquilo el interior del hombre, que se llama conciencia, en cualquier otro lugar que hubiese arrostrado tribulaciones, se refugiará en ella, y allí encontrará a Dios. Pero si allí, debido al exceso de la iniquidad, no hay descanso, como Dios tampoco mora allí, ¿qué hará el hombre?”⁵⁸⁷.

Petrarca advierte que los demonios escalan por la mente. Esta es la conspiración que hay que evitar, junto con las de la carne. En la conciencia, entonces, debe refugiarse el hombre y allí debe buscar a Dios. La salvación, en última instancia, es un don de Dios que a ningún otro debe atribuírsele. Cicerón enseñaba a atribuir la salvación del alma y la

⁵⁸⁶ OT. I, 4, 118: “*Quid deinceps? An dolosas Maometi fabulas, an philosophorum dissonas et inextricabiles ambages ac temerarii virus Averrois ac venenata convitia et sputa ad celum putido ore transmissa (...)? Que si omnia procul absunt a pectoribus sanis, si neque miserabilis paganorum error, neque cervicosa et obstinata Iudeorum cecitas, neque odibilis Saracenorum furor, neque fallacium philosophorum ventosa sophismata, neque hereticorum devia atque exotica dogmata tangunt animos aut delectant, aut nullam penitus spem salutis ostendunt, quid circumspicimus, quid agimus, aut quem inter huius vite naufragia portum petimus, nisi Christum?*”

⁵⁸⁷ *En. in Ps.*, 45, 3: “*Multae sunt tribulationes, et in omni tribulatione ad Deum confugiendum est: [...] omnino aliud refugium non debet esse homini christiano quam Salvator eius, quam Deus eius, quo cum confugerit, fortis sit [...] verumtamen, carissimi, inter omnes tribulationes humanae animae, nulla est maior tribulatio quam conscientia delictorum. Namque, si ibi vulnus non sit, sanumque sit intus hominis quod conscientia vocatur; ubicumque alibi passus fuerit tribulationes, illuc confugiet, et ibi inveniet Deum. Si autem ibi requies non est propter abundantiam iniquitatis, quoniam et ibi Deus non est; quid facturum est homo?*”.

victoria sobre el enemigo a Dios.⁵⁸⁸ Sobre este hecho, los hombres religiosos deben construir toda convicción:

“Ambos son del mismo modo los dones de Dios: no enfermar y ser liberados, para evitar desesperar”.⁵⁸⁹

En este pasaje aparece un elemento importante sobre el cual conviene detenernos, la desesperación que surge del olvido de Dios y de su misericordia ante la contemplación de la humana fragilidad.

El mal de la desesperación encuentra también, como es de suponer, y como he mencionado anteriormente, su paralelo en el *Secretum*. Agustín sostiene en el diálogo que “La desesperación es el postrero entre todos los males, nadie se entregó a ella sino antes de tiempo; por ello quiero que en primer tiempo sepas una cosa: nada hay que deba desesperarnos”.⁵⁹⁰ Esta fórmula Petrarca la repite en la plegaria que escribió en el folio de guardia del Par. Lat. 1994 (f. 1r): “*desperatio primum malorum omnium extremum*”. El tema de la desesperación constituye, además, el tema central de la plegaria:

“21 de marzo de 1337. Debemos considerar asiduamente los pecados que cometimos y examinar con agudeza nuestra vida, de ninguna manera buscando justificaciones o excusas de nuestras culpas, sino reconociéndolas con simpleza de corazón y de boca y no ocultando nuestras heridas; ni siendo negligentes, sino desnudándonos y pidiendo el auxilio del médico celestial. Y conviene en esta consideración que suspiremos, nos dolamos, nos avergoncemos y que temamos el día del juicio y la ira del Justo en Él junto con la confusión en la condena y el eterno suplicio. Esto en primer lugar. Sin embargo, no conviene hacerlo sin interrupción para que no desesperemos jamás de la misericordia de Dios. Esto en segundo

⁵⁸⁸ Ver nota 580.

⁵⁸⁹ *OT.*, I, 4, 51: “*utrumque pariter Dei munus et non egrotasse et egritudine liberatum esse*”.

⁵⁹⁰ *Secr.*, II: “*ultimum malorum omnium desperatio est [...] ideoque hoc in primis scias: nichil esse desperandum*”. (Trad. Rico).

lugar. Por lo demás, si en una de ambas estuviera el error, esto acontecería: si en el primero, se seguirían estos tres grandes males. El primero, la soberbia, que por sí misma siempre fue odiosa a Dios. El segundo, la costumbre más licenciosa de los antiguos pecados. El tercero, la seguridad de los nuevos pecados. Pero si en el segundo, acontecerían estas otras tres cosas. En primer lugar, la desesperación, el último de todos los males. a lo que le sigue la desesperación de la corrección de la curiosidad y el desprecio. Y sucediendo a ambos, el prurito de agregar mal a lo malo, como si en este estado de inocencia el daño fuera del todo irreparable y un precio caro el cúmulo de delitos”.⁵⁹¹

Aquí se vuelve a repetir casi en paralelo los males que con mayor insidia aquejan el alma del joven *Franciscus* y que mencioné en la sección 5.1: la soberbia, la lujuria y la acedia y la consecuente *desperatio*. El *Augustinus* del *Secretum* ordena a *Franciscus* a observar los lazos que tienden el mundo (*mundi laquei*) y con cuántas preocupaciones agobian al espíritu. La fama o gloria enaltece el alma, sin embargo no hace más que proporcionar fatiga y confusión, pues el espíritu ensoberbecido termina por olvidar a su mismo Creador. El hombre se empeña por lo transitorio y descuida lo eterno. La cura por la gloria terrena no hace sino extraviar al hombre y enajenarlo frente al juicio del vulgo, pues se ve forzado a satisfacer sus demandas. La caducidad de la fama debe ser abandonada por la fe en la eternidad. No sea que por un gozo definido por el tiempo, se pierda la eterna *vacatio* que nace de una breve fatiga.

⁵⁹¹ “21 martii 1337. Considerare debemus assidue peccata que fecimus et uitam nostram acrtier excutere, nullo modo iustificationes nosmet ipsos aut excusationem criminum captantes, sed corde et ore simpliciter confitentes nec occultantes uulnera nostra nec negli- gentes, sed nudantes et medici celestis auxilium implorantes. Inque hac consideratione ingemiscere nos oportet et dolere et erubescere et iram iusti iudicis et iudicii diem et confusionem condemnationis, et eternum formidare supplicium. hoc primo. Non tamen usque adeo ut unquam de immensa dei misericordia desperemus. hoc secundo. Alioquin si in horum duorum altero erratum fuerit: siquidem in primo, hec tria magna sequentur mala. superbia primum, quod per se ipsam deo semper odiosa est; deinde peccatorum ueterum licentior consuetudo; mox et nouorum securitas. Si uero in secundo, totidem: desperatio primum, malorum omnium extremum. Cum et quod desperationem comitatur correctionis in curiositas atque contemptus. Et ambobus succedens pruritus mala malis addendi, tamquam in eo statu innocentia prorsus irreperabile dampnum sit. et opima merces cumulus delictorum”.

El desarrollo de la *desperatio* en el *Secretum*,⁵⁹² en el *De otio religioso* reaparece: nada hay más mísero que el hombre, y este dato no proviene sólo de los libros o las exhortaciones ajenas, sino basta con la propia experiencia. Se debe, por tanto, tener constantemente presente esta debilidad, esta indigencia, de dónde proviene el hombre y cuál es su meta, retomando un tópico que ya apareció en el *Secretum* y en el *De ignorantia*:

“Me parece suficiente recordar este único concepto: nada es más mísero, nada más débil, nada más pobre y necesitado del socorro de otro que el hombre; aun sin la ayuda de los libros, sin la admonición de alguno, conocemos por experiencia –si no nos equivocamos- esta indigencia, debilidad y miseria, de dónde venimos, qué somos y qué seremos, por qué vías, desde dónde, hacia dónde nos dirigimos; de todo esto, hasta que nos acordemos de nosotros mismos, no podemos olvidarnos”.⁵⁹³

Aquí aparece el motivo que años más tarde será uno de los temas centrales del *De ignorantia*: no es posible para el hombre conocer intelectualmente la naturaleza divina en esta vida, pero puede intuir la y contemplarla. Citando a Sócrates, Petrarca sostiene que de lo único que se puede tener certeza, es de no saber nada:

“Atónitos y como a través de la luz del sol que vence los ojos mortales, conocemos sólo esto: no que no sabemos nada –como afirma Sócrates confiando poco en su intelecto-, sino que es una cosa inefable e incomprensible y que es inaccesible a nuestro intelecto”.⁵⁹⁴

⁵⁹² Ver el capítulo 5.1.5.

⁵⁹³ *OT.*, I, 4, 309 y ss: “*nil miserius homine, nil debilius, nil pauperius et adventitiae opis egentius; quamvis indigentiam, imbecillitatem et miseriam hanc, unde simus et quid simus quid ve futuri simus, quibus ve tramitibus, unde, quo pergimus, nisi nos fallimus, sine libris, sine cuiusquam admonitione scimus experti neque dum nostri meminimus horum possumus oblivisci*”.

⁵⁹⁴ *OT.*, i, 4, 311: “*Attoniti et veluti solis luce mortales vincente oculos, hoc unum scimus, non quod nichil scimus, ut parum intellectui suo fidens ait Socrates, sed hoc certe: rem esse ineffabilem et incomprehensibilem ac nostris ingeniis inaccessibleam*”. (Trad: “Atónitos y como a través de la luz del sol que vence los ojos mortales, conocemos sólo esto: no que no sabemos nada –como afirma Sócrates confiando poco en su intelecto-, sino que es una cosa inefable e incomprensible y que es inaccesible a nuestro intelecto”).

En la meditación sobre la humana condición está la clave para comprender la naturaleza divina. El tema del conocimiento de sí mismo del hombre aparece como tema recurrente a lo largo de la producción petrarquesca.⁵⁹⁵ La crítica apunta, sobre todo, al tipo de conocimiento natural de las corrientes aristotélicas de la época. Esta filosofía materialista, que concibe al hombre como un objeto más de la naturaleza, no busca el fin último de toda filosofía que, según la concepción agustiniana, es la salvación y la felicidad, la *beata vita*. De hecho, el averroísmo latino hace entrar al alma dentro del ámbito de las fuerzas metafísicas objetivas, anulando, de este modo, el principio de subjetividad e, incluso, el de individualidad. De esta manera, el sujeto de pensamiento ya no es el “yo individual”, sino un ser sustancial e impersonal común a todos los pensantes cuya conexión con los sujetos individuales es externa y casual. El hombre queda así, en el marco de la concepción petrarquesca, desamparado en cuanto al conocimiento de sí mismo, de su naturaleza interior y de la realidad que lo acompaña. Según Dotti, el conflicto en este punto, se materializaría en un enfrentamiento entre la objetividad del saber, por un lado, y la inquieta subjetividad del hombre, por el otro.⁵⁹⁶

La verdad que se goza en el *otium* no es aquella que se alcanza a través de las fatigas de los dialécticos y de los filósofos de la naturaleza, sino aquella que no puede ser alcanzada porque no se puede colmar la distancia que existe entre el hombre y Dios, salvo por medio de la fe, la esperanza y la gracia divina.⁵⁹⁷ La propia contemplación no es más que un opinar:

⁵⁹⁵ Aquí resuenan inevitablemente las palabras del propio Petrarca sobre la filosofía natural en el *Ign.*, II: *Multa ille igitur de beluis deque avibus ac piscibus: quot leo pilos in vertice, quot plumas accipiter in cauda, quot polipus spiris naufragum liget (...) Que quidem vel magna ex parte falsa sunt (...) vel certe ipsi auctoribus incomperta, (...) 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?* “Existe aquel que sabe una infinidad de cosas sobre las bestias feroces, sobre los pájaros y sobre los peces: cuántos pelos tiene en la cabeza un león, cuántas plumas en la cabeza el buitre, con cuántas espirales el pulpo envuelve a un naufrago [...] Todas estas nociones son en gran parte falsas [...] o bien no han sido verificadas por quien las reporta, [...] aun admitiendo que respondieran a verdad, no contribuirían en nada a nuestra felicidad ¿De qué puede servir, por Dios, conocer las particularidades de las conchas, de los pájaros, de las serpientes, e ignorar, en cambio, y despreciar la naturaleza humana, el fin de nuestro nacimiento, de dónde venimos y hacia dónde vamos?” (trad. propia). Y también en el *Secr.*, II, pasaje citado en notas 374 y 408408.

⁵⁹⁶ Cfr. Dotti, U., *Petrarca civile. All'origine dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli editore, 2001, p. 77.

⁵⁹⁷ Cfr. Tateo, F., *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari, Palomar, 2005, p. 115.

“Por el contrario, no conocemos tanto la omnipotentísima majestad de la naturaleza divina, cuanto la conjeturamos (*opinamur*) y la contemplamos ‘observando las realidades invisibles de Dios, comprendidas a través de las cosas que han sido creadas’”.⁵⁹⁸

Pero aún queda por desentrañar otro de los engaños del demonio: la *lingua falax*, que bajo la apariencia de veracidad, engaña a través de la palabra de los impíos. Advierte Petrarca que algunos tal vez argumenten la dificultad de los preceptos divinos y sostengan que es mejor no entrar en dicho camino, o bien, puesto que los preceptos son fáciles de cumplir, hay que diferirlos hacia el final de la vida, hacia la vejez, dejando el tiempo de la juventud y vigor a esta vida terrena.⁵⁹⁹ Lo cierto es que los demonios intentan persuadir o dilatar el camino a Dios.⁶⁰⁰

Ahora bien, el remedio contra estos engaños, son las flechas agudas y los carbones. Las “flechas” significan no otra cosa que los apóstoles y los testimonios de las

⁵⁹⁸ *OT.*, I, 4, 310: “*Contra vero divine nature omnipotentissimam maiestatem non tam scimus quam opinamur et contemplamur, ‘invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspicientes’*”.

⁵⁹⁹ Cfr. *OT.*, I, 4, 387 y ss.: “*Iste quidem aget hoc modo: Sanctum fateor quicquid Cristus iubet, sed implere precepta Dei supra hominem est; itaque si in rerum humanarum executione laboramus usqueadeo, ut sepe nos cepto impares agnoscamus atque ideo meliore consilio desistamus, quid de divinis est sperandum? Linquamus illa igitur angelis, quorum excellentissimi etiam sub pondere corruerunt [...] ut forte facilia predicans differenda concludet: [...] dandam quoque partem temporis huic vite, cuius muneribus haud dubie sit apertior virens etas; cetera senio committenda, quod maturioribus oportunitum consiliis sit*”. (Trad: “Él procederá de esta manera: ‘reconozco que es santo cualquier cosa que ordene Cristo, pero cumplir los preceptos de Dios está más allá del hombre; por ello, reconociéndonos a menudo incapaces de cumplir lo emprendido, y así con más sabia resolución desistir, qué queda esperar de las divinas? Dejémoslas a los ángeles, de quienes también los excelentísimos se corrompieron bajo el peso. Que los habitantes del cielo traten las cuestiones celestes, nosotros ocupémonos de las terrenas.’ [...] O tal vez, declarando que los preceptos son fáciles, concluirá que deben ser diferidos [...] hay que dar un tiempo a esta vida, vaya el resto diferido a la vejez, que es favorable a consejos más maduros”.)

⁶⁰⁰ Cítese como uno de los numerosos ejemplos de este argumento agustiniano, el pasaje que Petrarca marcó con una serpentina de las *En. in Ps.*, 34, I, 6, en el margen del ms. 1989¹, f. 56vb: “*Si aliquid deest, si in angusto est anima, in inopia temporalium, quaerit auxilium plerumque a daemonibus, arreptitios daemonum vult consulere, sortilegos quaerit: persecutores illam hostes invisibiles adierunt, intraverunt, expugnaverunt, captivaverunt, vicerunt dicendo: Non est salus illi in Deo eius. Obsurduit contra vocem dicentem: Salus tua ego sum*”. (Tr.: “Si algo le falta, si su alma pasa por alguna angustia, o sufre escasez de bienes temporales, le pide muchas veces auxilio a los demonios, va a consultar a los poseídos del demonio, busca a los agoreros: así es como sus enemigos y perseguidores invisibles se han acercado a su alma, han entrado, la han asaltado y hecho prisionera, la han vencido, diciendo: No hay en su Dios salvación. Se hizo sordo a la voz que le decía: Yo soy tu salvación. Di a mi alma: Yo soy tu salvación, para que queden confundidos y avergonzados los que buscan mi alma, a la que tú le dices: Yo soy tu salvación. Voy a escuchar al que me dice: Yo soy tu salvación”. (tr. Victorino Capánaga)).

Escrituras.⁶⁰¹ “*sagittae potentis acutae, verba Dei sunt*”, lo dice textualmente Agustín en la *En. in Ps.*, 119, 5.⁶⁰² Pero no es éste el único préstamo.

Los “carbones devastadores” o “desoladores”, no son otra cosa que las almas ardientes de aquellos que han precedido en este propósito. Esta figura aparece en las *En. in Ps.* 119, 5:

“Es decir, a cualquiera que aún tenga pereza para seguir a Dios, aproxímale el carbón devastador, y así saldrás al encuentro de los labios inicuos y de la lengua engañosa”.⁶⁰³

Contra la lengua dolosa, el remedio es salir al encuentro con el “carbón encendido”. En la tipología que Agustín hace de este pasaje, se denomina “carbón ardiente” a los muchos inicuos que se han convertido a Dios. La imagen de los carbones es, nuevamente, un préstamo de las *En. in Ps.*, 139, 14:

“Estos son, hermanos, los carbones que contemplamos cuando, al ser atravesados por la saeta (la palabra) de Dios, intentamos mudar de vida y nos lo impiden las malas lenguas de los hombres”.⁶⁰⁴

Al poner la mirada sobre aquel que era borracho, y hoy sobrio, sobre quien ayer era adúltero y hoy casto, se reconoce a los carbones de fuego que fueron atravesados por la flecha de la palabra divina. Éstos no son sino *exempla* de quienes cambiaron de vida, pese a las lenguas falaces. Detrás de toda esta argumentación sobre los carbones de fuego y las

⁶⁰¹ *OT.*, I, 4, 416: “‘Sagittas’ vero quas alias opinemur, nisi apostolos et nuntios, quos potens ille de quo loquimur in medium suorum hostium iaculatus est, seu verba vite et testimonia Evangelii late sparsa et sive per illos, sive per se ipsum regum ac populorum infixae sunt pectoribus, non doloris asperi, sed perdulcis amoris causativo vulnere”.

⁶⁰² Petrarca llamó la atención con un “*nota*” sobre este mismo pasaje en el folio 92rb del ms. Par. Lat. 1989¹

⁶⁰³ *En. in Ps.*, 119, 5: “*Sed quando laudas vivum, si nosti laudare, adhibe illum mortuo ut accendatur; id est, quicumque adhuc piger est sequi Deum, admove illi carbonem qui erat extinctus, et habeto sagittam verbi Dei, et carbonem vastatorem, ut occurras labiis iniquis et linguae subdolae*”. En el ms. Par. Lat., 1989¹ (f. 92rb), insiste sobre la imagen de los carbones y llama la atención con un “*nota*”.

⁶⁰⁴ *En. in Ps.*, 139, 14: “*ipsi sunt carbones, fratres, quos intuemur, quando uolumus mutare uitam transfixi sagitta dei, et impediunt nos malae linguae hominum*”. Que sea un préstamo de este pasaje se confirma, por otra parte, por una glosa sobre este mismo pasaje en el ms. Par. Lat., 1994 (f. 152va), Petrarca llama la atención sobre la imagen de los carbones y anota en el margen del pasaje, “*carbones*”.

flechas, es indudable la presencia de Agustín y sobre todo la *En. in Ps.* 119, 5. Y el propio Petrarca lo confiesa: “Este sentido, en cuanto expresado con mis palabras, está sacado en gran parte, para que lo utilicen con mayor confianza, de los dichos de los santos, y sobre todo de Agustín”.⁶⁰⁵

Hasta aquí hemos visto, en el desarrollo sobre la *concupiscentia oculorum*, que hay tres peligros de los que deben precaverse los religiosos. El primero, son las insidias de los demonios que tanto más peligrosas son cuanto estas son invisibles y trepan por la mente. Para precaverse de sus engaños, el religioso no debe descansar en una falsa *quies* –no se trata de un *otium otiosum*- sino que, como *miles Christi*, debe estar en una constante lucha, reconocer su propia naturaleza y atribuir a Dios la fuente de su propia salvación. La verdadera *quietas* o el reposo se alcanza sólo en la eternidad.

El peligro del cristiano estriba, justamente, que no puede verse con los ojos del cuerpo aquello que está presente en el corazón. Es menester, por tanto, liberarse de la visión de las cosas sensibles y los *phantasmata* que surgen de ella, y que lo sumen en la desesperación, de modo tal de poder acceder a otro tipo de visión a través de la iluminación divina, la *visio spiritualis*.

El otro peligro es el de la *lingua falax* que intenta persuadir al hombre de abandonar el camino a la salvación por su dificultad o de postergarlo hacia el final de la vida. Contra ésta, se deben tomar las palabras divinas o “flechas” que convierten a los impíos o carbones en “carbones ardientes” y a éstos como *exempla*.

Deben evitarse, por otra parte, las diversas doctrinas que alejan al ánimo de la verdadera búsqueda y lo desvían. El conocimiento de sí, el recogimiento del hombre en su interioridad y el reconocimiento de la humana fragilidad aparecen como el modo de escapar de dichas insidias. Los hombres deben también refugiarse en los *exempla* de las almas excelsas, mirar hacia los “montes”, para evitar las insidias y no atribuirse nada que no le corresponda.

Tal como se desprende de lo expuesto hasta aquí, toda la argumentación es construida sobre la base del *De vera religione* y sobre figuras alegóricas que tomó de las *Enarrationes*. Pasaremos, entonces, al segundo peligro, la *concupiscentia mundi*.

⁶⁰⁵ OT., I, 4, 479: “*qui sensus meis utcunque verbis expressus, magna fateor ex parte, quo fidentius utamini, de sanctorum et ante alios Augustini dictis excerptus est.*”

El segundo peligro: La concupiscentia mundi o los lazos del mundo.

En el segundo capítulo del *De otio religioso*, Petrarca se ocupa del otro de los peligros de los cuales los religiosos deben liberarse para poder arribar a la contemplación: la concupiscencia del mundo, o los *mundi laquei*. Los lazos del mundo, para Petrarca, revisten un único fin: engañar con su fuga: “*fugendo decipere*”.⁶⁰⁶ Nada en el mundo es estable o sólido, y la lengua falaz a menudo lo ensalza. Los placeres inestables de todo lo terrenal no hacen más que descuidar las virtudes, lo único que, en definitivas cuentas, durará hasta el final y permitirá el ascenso a la eternidad.

Petrarca aconseja a los monjes no olvidar que nacieron en el mundo, todos ellos vinieron del siglo y se agitaron en las aguas de Babilonia. Nuevamente, Petrarca recurre a una imagen que pudo haber tomado de las *Enarrationes in psalmos* para ilustrar la constante fluctuación y fugacidad de todo lo mundano, los ríos de Babilonia. Bajo el nombre de “aguas” se entienden generalmente, sostiene Petrarca, la volubilidad de la realidad carnal:

“Estos son los ríos de Babilonia que recuerda la Escritura, es decir, el fluir, la inestabilidad y la fuga de las realidades temporales que observan las leyes de Babilonia, no de la ciudad real de cuyos habitantes se dice que “sus pies estaban fijos en tus altares,

⁶⁰⁶ OT., II, 5, 3: “*Et ab huius fallaciis quoque pompisque terrestribus vacandum censeo, que cum sint innumerabiles unus omnium est finis: fugiendo decipere*”. (Tr.: “Y considero que es necesario liberarse de sus ilusiones y sus ostentaciones terrenas, que, aún siendo innumerables, tienen un único fin: engañar en su fuga”.)

Jerusalén” . Pero, qué otra cosa es Babilonia, sino confusión, o bien, qué es más confuso que el mundo y sus amigos”.⁶⁰⁷

Las cosas terrenales escapan continuamente hacia la nada: “Ciertamente, como aquellas se disuelven y están vueltas hacia la nada, (*ille dilapse sunt et in nichilum verse*) así estas presentes se esfumarán con aquellos que las aman más rápidamente de lo que se dicen y, como dice el Salmista, ‘terminarán en la nada como el agua que corre’ (*ad nichilum devenient tamquam aqua decurrens*), y ‘como cera que fluye desaparecerán’”.⁶⁰⁸ Son las aguas del río de Babilonia. Sobre estas leyó en las *En. in Ps.*, 136:

“Los ríos de Babilonia son todas las cosas que se aman aquí y pasan. Un individuo amó, por ejemplo, el ejercicio de la agricultura; por ella se enriquece, en ella apone todo su empeño, de ella recibe placer; atiende a la salida y vea que lo que amó no es cimiento de Jerusalén”.⁶⁰⁹

En Agustín leyó sobre los ríos de Babilonia y cómo éstos representan todo aquello que se ama en este mundo, cuya característica propia es la transitoriedad. Pero además, su descripción como “*confusio*”, también la encontró en otro pasaje de la misma *enarratio*:

“Oísteis y sabéis que corren en el desenvolvimiento de los siglos hasta el fin, dos ciudades, mezcladas ahora corporalmente entre sí, pero separadas espiritualmente: una para la cual el fin es la vida

⁶⁰⁷ OT., II, 5, 46-47: “*Hec sunt flumina Babilonis quorum meminit Scriptura, videlicet lapsus, instabilitas et fuga rerum temporalium ad Babilonis ius spectantium, non civitatis regie cuius incolarum ‘pedes stantes erant in atris tuis, Ierusalem’: nam quid est aliud Babilon nisi confusio, aut quid mundo confusius et amicis suis, quibus ad literam illas inferni fabulas applicari posse si dixerim, novam forte rem dixerem sed ni fallor veram?*”. (El resaltado es propio)

⁶⁰⁸ OT., II, 5, 45: “*Nempe ut ille dilapse sunt et in nichilum verse, sic presentes dicto citius cum suis amatoribus collabentur et, ut ait Psalmographus, ‘ad nichilum devenient tanquam aqua decurrens’, et ‘sicut cera que fluit auferentur’*”

⁶⁰⁹ *En. in Ps.*, 136, 3: “*Flumina Babylonis, sunt omnia quae hic amantur et transeunt. nescio quis amavit, uerbi gratia, agriculturam ipsam exercere, inde non descendere, ibi occupare animum, inde percipere uoluptatem; attendat exitum, et uideat illud quod amavit non esse fundamentum ierusalem, sed fluuium Babylonis*”. Al lado de este pasaje Petrarca anota “*De fluminibus babilonis. Curiose*” (ms. Par. Lat. 1994, f. 137vb, n°518).

eterna, y se llama Jerusalén; otra para la cual todo su gozo es la vía temporal, y se llama Babilonia. Si no me engaño, recordáis la significación de los nombres; Jerusalén quiere decir visión de paz; Babilonia, **confusión**. Jerusalén se hallaba cautiva en Babilonia, aunque no toda, pues conciudadanos de ella son también los ángeles.”⁶¹⁰

La fugacidad de las cosas de este mundo que engañan con una falsa apariencia de felicidad es el otro de los peligros de los que debe liberarse. Ninguna ciudad perdura en el mundo, ni siquiera la primera entre todas ellas, Roma, demostró ser inmortal. El propio hombre es a tal punto mudable que en el correr de los años deviene otro del que era. El cuerpo es corruptible. En la ciudad los hombres van buscando ganarse el favor de la mirada ajena, y Petrarca lo dice con Heráclito: “En la misma ciudad no entramos dos veces”.⁶¹¹ Así como el fluir de las aguas del río, todo en lo mundano es *fluctuatio*.

El remedio no se deja esperar: evitar fijar el pensamiento en las cosas pasajeras y concentrarse en una constante y atenta meditación sobre la muerte. Es aquí donde aparece un tratamiento más sistemático que faltaba en el texto del *Secretum*, como hemos visto en el punto 5.1.4. El alma por naturaleza tiende a evitar todo pensamiento amargo y triste y a fijar el pensamiento en cosas que deleitan más que en meditar sobre la muerte, como si no fijando el pensamiento, no fuera a suceder aquello que es inevitable:

“La mayor y más peligrosa demencia es aquella por la cual no somos inducidos ni por la condición natural ni por los ejemplos frecuentes a meditar sobre la muerte. No creo que porque nos olvidemos completamente de la mortalidad y de la debilidad, sino porque es conveniente apartar los ojos para no verla llegando, como si no fuera más seguro observar al enemigo que se está acercando, más que

⁶¹⁰ *En. in Ps.*, 136, 1: “*Duae ciuitates permixtas sibi interim corpore, et corde separatatas, currere per ista uolumina saeculorum usque in finem, au distis et nostis; unam cui finis est pax aeterna, et uocatur ierusalem; alteram cui gaudium est pax temporalis, et uocatur babylonia. interpretationes etiam nominum, si non fallor, tenetis: ierusalem inter pretari uisionem pacis; Babyloniam confusionem. ierusalem in babylonia captiua tenebatur non tota: ciues enim eius et angeli sunt*”.

⁶¹¹ *OT.*, II, 5, 78: “*in eandem ciuitate bis intramus et non intramus*”.

esperar con los ojos cerrados hasta que suceda. La fragilidad ya está presente, y es conocida para todos si no la ocultaran: y la muerte nos persigue y se apresura, pero nosotros nos engañamos con su dilación, cuando verdaderamente ella está en las puertas –no digamos de un anciano, sino para un niño de un año -, desde que la acerca la brevedad de la vida, pues siempre la incertidumbre se cierne sobre nuestras cabezas”⁶¹².

La meditación sobre la muerte, entonces, hace reconocer en la propia temporalidad la fragilidad de la vida, de modo tal de no posar la esperanza en todo lo pasajero. Aconseja pensar sobre los hombres ilustres, sobre su destino y dónde han quedado sus glorias después de la muerte. Hay que contemplar sus tumbas y emularlos. Pero más que la contemplación de la grandeza de las tumbas, Petrarca afirma un poco sombríamente que el espectáculo de la apertura de las tumbas es un horrendo pero eficacísimo remedio, y aquí vuelve a aparecer un paralelo con el *Secretum*.⁶¹³

El tercer peligro: La concupiscentia carnis.

El último peligro del que deben liberarse –y, tal vez, el más insidioso- es el de la carne. Si bien la misma regla de San Benito -cita Petrarca - recomienda para abrazar la *vita*

⁶¹² OT., II, 5, 128 y ss.: “*Illa maior periculosiorque dementia, quod nec conditione nature nec tot assidue exemplis inducimur ut de morte cogitemus, non credo quia prorsus mortalitatis et imbecillitatis obliti simus, sed iuvat oculos avertere ne venientem videamus, quasi non sit tutius adventantem hostem prospicere, quam conniventibus oculis expectare dum feriat. Fragilitas quidem adest nota omnibus nisi dissimulent: mors autem instat ac properat, sed nobis de dilatione blandimur cum illa sit in foribus, nedum seni sed anniculo, quippe quam vite brevitatis vicinam, incertitudo autem semper cervicibus impendentem faciat*”.

⁶¹³ OT., II, 5, 118: “*Illud aliud spectaculum horrendum sed efficacissimum ad salutem, apertio scilicet sepulchrorum precipueque recentium eoque magis si sint hominum notorum*”. (Trad.: “La apertura de los sepulcros, sobre todo los recientes y aún más si son de hombres ilustres, es un espectáculo horrendo, sí, pero eficacísimo para la salvación”.

religiosa dejar fuera el cuerpo traído del siglo para entrar sólo con el espíritu, no con ello quiere ordenar el acto sin más, sino exaltar el propósito espiritual de tal género de vida.

Pero no se puede abandonar el cuerpo sino hasta la muerte. Hasta entonces, las insidias de la carne no abandonarán al hombre y por ello hace falta estar atentos. Petrarca trae a colación el *exemplum* de Agustín en *Confessiones*, pues incluso él dio cuenta de esta insidia de lo carnal:

“Me retenían pamplinas de pamplinas, esas vanidades de vanidades, antiguas amigas mías. Tironeaban mi ropaje de carne, susurrando: ‘¿nos dejas?’. ‘Desde este preciso momento no estaremos contigo nunca más’. Con todo, me retenían, vacilando yo en arrancarme de ellas y sacudírmelas, para saltar a donde era llamado. En tanto, la costumbre violenta me decía: ‘¿crees acaso que podrás pasarte sin estas cosas?’”⁶¹⁴

El amor carnal, el *amor carnalis*, asecha el alma siempre mientras ésta se encuentre unida al cuerpo. Aunque hayan optado por una vida alejada de los placeres carnales, la libido, enmascarada bajo el velo de la costumbre, sigue asediando (Aquí es inevitable no sentir el eco de la identificación entre *velle* y *voluisse* que desarrollé en la sección 5.1).⁶¹⁵ Y nada obstaculiza más con un velo los ojos del alma para la visión de Dios que una nube de placeres carnales: “se ha comprendido que de ningún otro velo son más obstaculizados los ojos del alma para contemplar a la divinidad que una nube de deseo puesta delante”.⁶¹⁶ De ello han hablado Sócrates, Platón, Virgilio e incluso Agustín: donde manda la *libido*, no sólo no puede accederse a la visión divina, que necesita de ojos purísimos *purgatissimis oculis*, sino que tampoco la razón tiene lugar, y consecuentemente tampoco tiene lugar la humanidad:

⁶¹⁴ *Conf.*, VIII, XI, “*Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: "Dimittisne nos?" et: "A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum", (...) Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: "Putasne sine istis poteris?"*”. (Trad.: Magnavacca, S., en: San Agustín, *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 229)

⁶¹⁵ Ver nota 299.

⁶¹⁶ *OT*, II, 6, 86: “*deprehensum est autem nullo magis velo arceri oculos anime a contemplanda divinitate quam libidinum nubis obiectu*”.

“¿Hay alguien que –me refiero a alguien entre aquellos que viven de un modo no angélico, sino humano- haya soportado cada tanto los asaltos e insidias de la carne, a quien no le quede del todo claro que, allí donde manda el placer no sólo no se puede ver a Dios, a quien no se puede ver sino con ojos purísimos, o no “se meditan las maravillas de su ley”, sino que no puede haber en absoluto lugar para la razón y consecuentemente tampoco para la humanidad? Ésta, sin la razón, no puede ni existir ni ser concebida, desde el momento en que se desviste de las costumbres humanas y el alma se embrutece y alcanza tal punto de miseria que vierte el espléndido don de Dios –que es la razón concedida desde lo alto a la humanidad para dominar a todos los seres animados- a la servitud torpe y oscura de los placeres ‘como el caballo y el mulo, en los cuales no hay intelecto’.”⁶¹⁷

También la fatiga, el sueño, el hambre, el vilo, todos ellos contribuyen a generar un estado tal que quita el control a la mente (*mentis frenum*) con el cual el hombre se aleja de todo pensamiento infame y vergonzoso, y de las realidades sensibles pasajeras, hacia la conversión a lo uno, estable y duradero. Aquí nuevamente suena de fondo el pasaje del *De vera religione*, XX, 39 y ss⁶¹⁸ que había citado en el contexto del *Secretum*. Toda criatura corpórea es buena y bella en sí, en tanto que lleva en sí la forma o *species* impresa por Dios. El mal no está en la criatura, sino en el amor desordenado con el que es amada. Este amor desordenado es la raíz de todas las miserias, pues sume al hombre en tormentos. En efecto, éste está tomado de tal modo por las imágenes o fantasmas de las cosas sensibles que por su propia naturaleza transitoria y cambiante, lo sumen en suplicio.

⁶¹⁷ OT, II, 6, 88-89: “*Quis est enim cui non certo certius sit, eorum dico qui, non angelico sed humano more viventes, aliquando sue carnis impetus insidiasque pertulerint, ubi libido imperat non modo Deum non videri, qui nisi purgatissimis oculis non videtur, aut «considerari mirabilia de lege eius», sed nullum penitus rationi esse locum consequenterque nec humanitati, que sine ratione nec esse potest nec intelligi, exui quippe mores hominis efferatque animum eoque miseriarum pervenire ut preclarissimum Dei donum rationem celitus datam sibi, qua cunctis animantibus imperet, «sicut equus et mulus quibus non est intellectus» ad obscurum et turpe libidinum vertat obsequium?»*”.

⁶¹⁸ Ver nota 427.

Petrarca sostiene que no hay mayor locura que ésta en la realidad humana –y sin embargo muy común- que el distraerse a causa de una dulzura breve e inestable, mundano y carnal, amar la condición presente del amor humano en detrimento del futuro, en el que la felicidad será mucho más dulce y duradera. Pero este es el fluctuar (*fluctuatio*) de las mentes humanas, que al mismo tiempo buscan y rehuyen el deleite:

”Pero esta es la fluctuación de los espíritus humanos: le es difícil decidir para sí qué es lo que quieren y lo que no quieren, como en el resto de las cosas, entonces en esto principalmente, que el placer, en el que colocan el máximo bien, y no absurdamente, con un límite discernen el verdadero placer del falso y al mismo tiempo lo buscan y huyen”.⁶¹⁹

Los fantasmas son las imágenes que los sentidos corporales extraen de la forma de los cuerpos y las depositan en la memoria. Sobre estas opera la imaginación dividiéndolas, multiplicándolas, etc. El peligro de los fantasmas estriba en la dificultad de liberarse de ellos en la investigación de la verdad. La verdad sólo puede ser captada con los ojos de la mente, liberada de todo fantasma o falsa imagen corpórea pues éstas son las responsables de las opiniones diversas. En efecto, el alma, presa del amor y el dolor por las cosas pasajeras, y acostumbrada a los sentimientos del cuerpo se pierde detrás de imágenes vacías y no puede ver lo que sólo puede ser captado con el intelecto depurado de ellas.

Toda la teoría de los fantasmas y de la visión de Dios agustiniana ciertamente no pasó desapercibida al Petrarca lector en el *De vera religione*, en el que posó la atención sobre párrafos de los que resulta claro que subyacen a la argumentación del *De otio religioso*. Citemos, por ejemplo el pasaje de Agustín:

“Nos hallamos, pues, sumergidos en tantas frivolidades y torpezas, que, preguntados qué es lo mejor, si lo verdadero o lo falso, unánimemente respondemos que lo primero es preferible; con todo,

⁶¹⁹ OT, II, 7, 152: “*Sed eam mentium humanarum fluctuatio est, ut quid sibi velint et quid nolint diffinire difficile sit, cum ceteris in rebus, tum in hoc maxime, quod delectationem, in qua summam boni satuunt, nec inepte, modo veram a falsa delectatione discernent, et querunt simul et fugiunt*”.

somos más propensos a entretenernos con chanzas y juegos, donde nos seducen no la verdad, sino las ficciones, que con los preceptos para unirnos a ella. Así, por nuestra boca y juicio nos condenamos a nosotros mismos, aprobando una cosa con la razón y siguiendo otra con nuestra vanidad”.⁶²⁰

Los hombres buscan el deleite frente a las cosas sensibles que no hace más que distraer y dilatar de la investigación de la verdad, del conocimiento verdadero. Los fantasmas salen al paso e impiden seguir adelante con la investigación que sólo puede ser llevada a cabo con la mirada pura desnuda de todo lo corporal o sensible. Contra estos asaltos, mucho ayuda, sostiene Petrarca, la sobriedad en el comer y la del cuerpo, pero sobre todo el control de la mente, y “atar la imaginación con cadenas”.⁶²¹ Hay que evitar el ingreso de los fantasmas –es decir, de la carne- por los ojos al espíritu y ello a través de:

“La frugalidad del vivir, la meditación sobre la muerte, la penitencia del cuerpo, la humildad del alma, la circunspección y la vigilancia, la fuga de las mujeres, la aspereza del vestido, el recuerdo de la pasión de Cristo, la expectación del Juicio, el miedo al infierno, la esperanza y el deseo de la vida eterna”.⁶²²

5.3.2: El momento de la visión: et *Videte*.

⁶²⁰ DVR., XLVII, 95: “Itaque tantas nugas et turpitudes mersi sumus, ut eum interrogati, quid sit melius, uerum an falsum, ore uno respondeamus uerum esse melius. iocis et iudis tamen, ubi nos utique non uera, sed ficat delectant multo propensius quam preceptis ipsius ueritatis hereamus. ita nostro iudicio et ore punimur, aliud ratione approbant, aliud uanitate sectantur”. Al lado de este pasaje posó una serpentina en el ms. Par. Lat., 2201 (f. 52v).

⁶²¹ OT., II, 6, 194: “compedibus cogitatio coercenda”.

⁶²² OT., II, 6, 197: “parsimonia uite, meditatio mortis, afflictio corporis, humilitas anime, circumspectio et excubie, fuga mulierum, vestis asperitas, memoria passionis cristi, Iudicii expectatio, inferni metus, spes et desiderium uite eterne”.

Una vez establecidos los tres demonios o concupiscencias de los que hay que librarse, la segunda parte del *De otio* se concentra en el segundo momento del verso del Salmo, el del “*et videte*”. La estructura se divide en diversas cuestiones: en primer lugar, por medio de qué vía se accede a la visión; en segundo lugar, cuál es el bien supremo y, por último, cómo se accede a la visión.

Petrarca comienza, entonces, preguntándose a través de qué vía se arriba a la visión. Descarta las vías de las riquezas, el poder o las guerras, modo en que, por otra parte, Rómulo y Hércules fueron considerados como dioses por los paganos por sus virtudes.⁶²³ Luego, pasa a descartar y a mostrar el error de los antiguos que no tuvieron el beneficio de la Revelación. Las composiciones de los poetas que han elevado a los hombres al cielo, o las obras de los historiadores que han mezclado lo divino con lo humano para hacer más augustos los orígenes de sus ciudades se ofrecen como una vía posible, pero que debe ser descartada.⁶²⁴ Cicerón había justificado el fundamento de este error a través de la reverencia a los hombres excelentes, y Lactancio a los soberanos difuntos.⁶²⁵

Este error que, de alguna manera Cicerón y Lactancio habían entrevisto, consiste, según Agustín, en la adoración de los *simulacra*, *ydola* o imágenes (“De ahí se generó una doble causa de peligro, mientras se ofrece un obsequio divino no solo a los hombres, sino también al demonio enemigo de Dios, y la estatua misma, esto es, la materia del ídolo, toma el lugar de los cuerpos, pues el demonio toma el lugar de las almas, de modo tal que así que el engañador de los hombres, hecho de alma y cuerpo por el hombre, parece un Dios.”) Estas imágenes no son sino la aparencia de la vida sensitiva. En Petrarca, los *ydola* se configuran como lo que resta del amor por una persona desaparecida, y como si la ausencia deviniera inaceptable y se proyectase sobre el mundo entero, revistiéndolo todo de vanidad. A la ausencia del ser amado, entra el golpe de la visibilidad del ídolo o la imagen.⁶²⁶ Dios, sin embargo, sólo puede ser visto con los ojos ejercitados en la contemplación de lo invisible, con los ojos del alma. Así anota en una postilla al códice Vaticano Latino 2193

⁶²³ *OT.*,II, 7, 5 y ss.

⁶²⁴ *OT.*,II, 7, 20 y ss.

⁶²⁵ *OT.*,II, 7, 58 y ss.

⁶²⁶ Cfr., Bertolani, M.C., *Petrarca e la visione dell'eterno*, Roma, Il Mulino, 2005, pp. 160 y ss.

“*Deus solius anime oculis videtur*”.⁶²⁷ Al atribuir al hombre aquello que es propio de Dios se sigue un doble peligro: se diviniza no sólo al hombre, sino también al demonio a través de la veneración a los ídolos.⁶²⁸ Así, afirma: “aquellos inteligentísimos hombres antiguos, fueron engañados ya sea por la vana memoria de los difuntos, que moran en los infiernos, ya sea por los engaños y las estatuas de los demonios, de modo que fue castigada con apropiado suplicio la incrédula dureza”.⁶²⁹ Aquellos hombres, engañados por el demonio, no pudieron ver con los ojos del espíritu la verdadera naturaleza de Dios. Así, en las *Enarrationes* Petrarca llama la atención y escribe *Ydolum* sobre un pasaje en el que Agustín habla de los dioses de los gentiles que son demonios:

“Pues por lo que toca a los mismos simulacros, que en griego se denominan ídolos, cuya palabra se usa ya como latina, tienen ojos y no ven, y todas las demás cosas que sobre ellos se dicen atendiendo a que carecen de sentido, por lo cual no pueden ser atemorizados, puesto que únicamente pueden serlo las cosas que sienten”.⁶³⁰

Estas vías, por tanto, no deben ser elegidas, pues más que vías son desviaciones que aún atan al ánimo a las cosas sensibles.

El único camino seguro para arribar a la *visio Dei*, sostiene, es el de las virtudes:

⁶²⁷ Citado por Bertolani en el texto anteriormente citado. Cfr. *Ibid.*, nota 53.

⁶²⁸ *OT.*, II, 7, 121: “*Unde geminata periculi materia est, dum non modo homini sed demoni Dei hosti divinum offertur obsequium, ipsa statua, hoc est idoli materia, vicem corporis, demone autem incluso anime locum obtinente, ut sic ex corpore atque anima factus ab homine illusor hominum deus constet*” (Trad.: “De ahí se generó una doble causa de peligro, mientras se ofrece un obsequio divino no solo a los hombres, sino también al demonio enemigo de Dios, y la estatua misma, esto es, la materia del ídolo, toma el lugar de los cuerpos, pues el demonio toma el lugar de las almas, de modo tal que así que el engañador de los hombres, hecho de alma y cuerpo por el hombre, parece un Dios.”)

⁶²⁹ *OT.*, II, 7, 123: “*veteres ingeniosissimos homines vel inani memoria defunctorum apud inferos degentium, vel demonum quoque fallaciis ac saxis elusos, ut digno dupplitio incredula durities plecteretur*”.

⁶³⁰ *En. in Ps.*, 135, 3: “*Nam quod adinet ad ipsa simulacra, quae graece appellantur ydola, quo nomine iam utimur pro latino, oculos habent et non uident; et cetera quae de his ideo dicuntur, quia omni sensu carent; quocirca nec terreri pos sunt, quia nisi ea quae sentiunt, terreri utique non possunt. quomodo ergo dictum est de domino: terribilis est super omnes deos*”.

“abandonando los vicios, abrazando las virtudes, dejando la necesidad, persiguiendo la sabiduría; el fin de aquellos es a menudo el inicio de éstas [...] por lo tanto, a través de las virtudes se llega a ver”.⁶³¹

El camino de esta vida breve consiste en ascender de virtud en virtud hasta llegar a la visión de Dios “*ad regnum cuius nullus est finis*”, sostiene Petrarca citando al Agustín del *De civitate Dei*.⁶³² En este sentido, entonces, pero aludiendo esta vez al conocimiento y al ascenso *gradatim* hacia Dios, Petrarca sostiene:

“Sea lo que fuere que deleite los ojos o los oídos, cada sentido o el espíritu ¿de quién, me pregunto, recibe el poder deleitarse sino **de aquel a quien no sólo se elevan todas las cosas deleitables, sino que las ha creado, y a ellas les dio no sólo el poder de deleitar, sino también de ser?** Me parece que no hay locura igual en los asuntos de los hombres -y sin embargo es la locura más común- que a causa de una dulzura breve e incierta, estar alejados de aquella que es inmensa, verdadera y eterna, y sin la cual esta misma dulzura no sería nada; y no encuentro una razón suficiente en mí mismo para la causa de este mal sino que es costumbre de la desconfianza humana amar las cosas presentes, despreciar las futuras, cuando por el contrario, la dulzura del amor divino, que es mayor y mejor, así puede ser más cierta y más presente que la humana, y en muchas situaciones, sobretodo en aquellas a las que tiende el afecto carnal, la esperanza es algo más dulce que la realidad obtenida. Pero tal es el fluctuar de las mentes humanas, que es difícil definir qué es lo que quieren y lo que no quieren para sí, como en el resto de las cosas, como en esto en particular: que colocan en la delectación el sumo bien –no

⁶³¹ OT., II, 7, 132 -139: “*liquenda vitia, apprehendende virtutes, stultitia deserenda, sectanda sapientia; illarum enim finis harum principium esse solet. [...] Per virtutes igitur ad videndum itur*”

⁶³² *De civ.Dei*, XXII, 30, 5.

erradamente- suponiendo que saben distinguir la delectación verdadera de la falsa- y al mismo tiempo la buscan y la rehúyen”.⁶³³

El movimiento planteado por Petrarca es el de ir del amor de las cosas creadas, hacia la fuente misma de ellas, pasando por el movimiento hacia la interioridad de la conciencia para poder, de esta manera, reconocer el origen voluntario del error.

Cabría aquí realizar un breve *excursus* para volver a Agustín, para quien el proceso de elevación del alma hacia la visión de Dios se produce *gradatim*. Hay una jerarquía ascendente establecida que parte de la visión admirada de la realidad, tal como sucede en el ya conocido episodio del éxtasis de Ostia que relata en *Confessiones*. Allí, en un coloquio con su madre, se pasa de las verdades presentes a la contemplación de lo inmutable, casi como si el tiempo, propio de todas las cosas que cambian, desapareciera:

“Allí solos conversábamos dulcísicamente; y ***olvidándonos de lo pasado y proyectándonos hacia lo por venir, inquiríamos los dos delante de la verdad presente, que eres tú, cuál sería la vida eterna de los santos, que ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre concibió.*** Abríamos anhelosos la boca de nuestro corazón hacia aquellos raudales soberanos de tu fuente —de la fuente de vida que está en ti— para que, rociados según nuestra capacidad, nos formásemos de algún modo idea de cosa tan grande. Y como llegara nuestra plática a la conclusión de que **cualquier deleite de los sentidos carnales, aunque sea el más grande, revestido del mayor esplendor corpóreo,** ante el gozo de aquella vida no sólo no es digno

⁶³³ OT., II, 7, 149-152: “*Quicquid oculos aut aures, quicquid omnino sensus aut animum delectat, a quo, precor, idipsum ut delectaret habuit, nisi ab illo qui delectabilia cuncta non tantum supereminet, sed creavit, eis que non tantum ut delectarent tribuit, sed ut essent? Atque ideo nullus michi par furor in rebus hominum videtur, nulla tamen tam comunis insania, quam propter exiguam et incertam brevemque dulcedinem ab illa que immensa, certa et eterna est et sine qua hec ipsa dulcedo nulla esset averti, neque satis apud me huius mali causam intelligo, nisi quia diffidentie humane mos est amare presentia, futura contemnere, cum tamen et divini amoris dulcedo, ut maior et melior est, sic esse possit et certior et presentior quam humani, et multis in rebus, his precipue in quas carnalis tendit affectus, aliquanto spes quam res ipsa sit dulcior. Sed ea mentium humanarum fluctuatio est, ut quid sibi velint et quid nolint diffinire difficile sit, cum ceteris in rebus, tum in hoc maxime, quod delectationem, in qua summam boni statuunt, nec inepte, modo veram a falsa delectatione discernent, et querunt simul et fugiunt”.*

de comparación, pero ni aun de ser mentado, levantándonos con más ardiente afecto *hacia el que es siempre el mismo*, recorrimos gradualmente todos los seres corpóreos, hasta el mismo cielo, desde donde el sol y la luna envían sus rayos a la tierra. Y subimos todavía más arriba, pensando, hablando y admirando tus obras; **y llegamos hasta nuestras almas y las pasamos también**, a fin de llegar a la región de la abundancia indeficiente, en donde tú apacientas a Israel eternamente con el pasto de la verdad, allí donde la vida es Sabiduría, por quien todas las cosas existen, así las ya creadas como las que han de ser, sin que ella lo sea por nadie; siendo ahora como fue antes y como será siempre, o más bien, sin que haya en ella pasado ni futuro, sino solo presente, por ser eterna, ya que lo que ha sido o será no es eterno. Y mientras estamos hablando y suspirando por ella, llegamos a **tocarla un poco con todo el ímpetu de nuestro corazón**; y suspirando y dejando allí prisioneras las primicias de nuestro espíritu, tornamos al estrépito de nuestra boca, donde tiene principio y fin el verbo humano, en nada semejante a tu Verbo, Señor nuestro, que *permanece en sí* sin envejecerse y *renueva todas las cosas*. **Y decíamos nosotros: Si hubiera alguien en quien callase el tumulto de la carne; callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí, no pensando en sí; si callasen los sueños y revelaciones imaginarias, y, finalmente, si callase por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando —puesto que todas estas cosas dicen a quien les presta oído: *No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente—*; si, dicho esto, callasen, dirigiendo el oído hacia aquel que las ha hecho, y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en**

estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eterna Sabiduría, que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el *Entra en el gozo de tu Señor?* Pero ¿cuándo será esto? ¿Acaso cuando todos resucitemos, bien que no todos seamos inmutados?”⁶³⁴

Para arribar a la intuición de una verdad, lo creado, y con ello, los *phantasmata* de la imaginación, -que sin embargo han sido guía para el alma-deben permanecer en silencio. Y también el alma callará para escuchar la única palabra estable y eternamente verdadera.

En un movimiento ascendente, el conocimiento parte de los elementos de lo real perceptible con los ojos del cuerpo hacia las imágenes o *phantasmata* que la mente alcanza

⁶³⁴ Conf. 9, 10, 23-25: “Colloquebamur ergo soli valde dulciter et praeterita obliviscentes in ea quae ante sunt extenti quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. Sed inhiabamus ore cordis in superna fluente fontis tui, fontis vitae, qui est apud te, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus. Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est; nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas primitias spiritus et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia? Dicebamus ergo: “Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino (quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: “Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos quimanet in aeternum”) his dictis si iam taceant, quoniam exererunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: Intra in gaudium Domini tui? Et istud quando? An cum omnes resurgimus, sed non omnes immutabimur?”

a recrear de los objetos ausentes, y, finalmente, hacia las ideas inteligibles. La continuidad que podemos hacernos entre las imágenes de las realidades ausentes y las ideas inteligibles de es de naturaleza afectiva. Ejemplo de tal tipo de conocimiento es la *dilectio* (no casualmente la virtud es definida como *ordinata dilectio* u *ordo amoris* como en *De civ. Dei*, XV,22).⁶³⁵ El amor, en Agustín, interviene e influye en el conocer: no en el acto mismo de conocer, sino en la aplicación, en la intensificación de la actividad y atención cognoscitiva, o en la distracción que separa al hombre de su ejercicio.⁶³⁶

Volviendo, entonces, al texto de Petrarca, se hace patente que también está presente el aspecto afectivo que liga al amor con el conocimiento de Dios: fijando el objeto de amor en las naturalezas inferiores, desprecian la fuente de la que provienen todas aquellas dulzuras menores. Ya se ha hecho mención, en este sentido, de los *phantasmata* que obnubilan el conocimiento en el capítulo 5.2. Y es que, justamente, esa es la *fluctuatio* propia de las mentes humanas que hallan dificultad en definir qué es lo que quieren, dificultad en identificar el verdadero y sumo bien. La costumbre humana antepone un tipo de dulzura pasajera fundamentada en lo temporal que lo aleja del camino de la verdadera, eterna, e infinita fruición divina. Los hombres buscan y rehúyen al amor al mismo tiempo, en el cual con tino colocan el sumo bien.⁶³⁷ Baste recordar que en el capítulo 5.1 se hizo mención de este mismo aspecto en el marco del *Secretum*: el origen del mal es voluntario, y consiste en tener una voluntad enferma.

⁶³⁵ *De civ. Dei*, XV, 22: "Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; propter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi, civitas Dei: Ordinate in me caritatem. Huius igitur caritatis, hoc est dilectionis et amoris, ordine perturbato Deum filii Dei neglexerunt et filias hominum dilexerunt". (Tr.: "Ahora bien, el Creador, si de verdad es amado, es decir, si es amado Él mismo, no otra cosa en su lugar que no sea Él, no puede ser mal amado. El mismo amor que nos hace amar bien lo que debe ser amado, debe ser amado también ordenadamente, a fin de que podamos tener la virtud por la que se vive bien. Por eso me parece una definición breve y verdadera de la virtud: el orden del amor. Según esto, canta en el Cantar de los Cantares la esposa de Cristo, la ciudad de Dios: *Ordenad en mí la caridad*. Trastornado, pues, el orden de la caridad, esto es, de la estimación y del amor, los hijos de Dios lo dejaron a Él, y amaron a las hijas de los hombres".)

⁶³⁶ Cfr., Di Giovanni, A., *L'inquietudine dell'anima. La dottrina dell'amore nelle Confessioni di Sant'Agostino*, Roma, Abete, 1984, pp. 115 y ss.

⁶³⁷ En el folio 208rb del ms. Par. Lat. 1989¹ (nº763), Petrarca remarca un pasaje en el que Agustín habla de las tribulaciones de quienes consideran que se hallan en la tribulación pero aún así se consideran felices, de *En. in Ps.*, 83, 5: "qui autem / intellegunt in qualibet circumfluentia copiarum / et uoluptatum, quamuis ad nutum cuncta deseruiant, / quamuis nichil molestum increpant, nichil aduersum / terreat, tamen in malo se esse quamdiu peregrinanur / a domino; acutissimo oculo tribulationem / e dolorem inuenerunt, et nomen domini inuocauerunt".

Respecto de cuál sea el verdadero fin último o sumo bien, Petrarca, como es habitual, recurre a los autores clásicos para marcar quiénes han errado completamente y quiénes lo vislumbraron apenas, pues a diferencia de su época, a ellos no les fue revelado por la luz divina. Así, toma el *De finibus* de Cicerón y el *De philosophia* de Varrón como fuentes para hablar sobre los estoicos y los epicúreos.⁶³⁸ Epicuro, sostiene, colocó el sumo bien en el placer ("Quién, en efecto, no escuchó cómo Epicuro colocó el sumo bien en el placer? Opinión infame, no sólo entre los nuestros, sino entre los mismos filósofos del mundo, aún si el mundo parece perseguir esta sola y afirmar con las pruebas de los hechos").⁶³⁹ Los peripatéticos, por su parte, afirmaron que la virtud era el sumo bien, y los estoicos que era el único bien, e incluso Aristóteles habló de tres tipos de vida humana: el del placer, el de la vida civil y el de la contemplación ("¿Quién además no conoce aquellas tres vías, por las cuales avanza todo el género humano, la del placer, la civil y la contemplativa, las cuales son recordadas abiertamente por Aristóteles en la *Ethica* y por muchos poetas bajo el velo de una nube fabulosa, es decir, en el litigio de las tres diosas").⁶⁴⁰ En la consideración estoica de la virtud como sumo bien queda, por otra parte, eliminado el rol redentor de la gracia divina. Petrarca atribuye a la soberbia antigua la consideración de la virtud como fin, es decir, como la felicidad misma y no como un medio para alcanzarla.

En todas estas "sectas", como las denomina Petrarca, no aparece ninguna mención de Dios, o es muy poco frecuente.⁶⁴¹ Pero a los cristianos, merced no al mérito, sino a la

⁶³⁸ OT., II, 7, 153 y ss.

⁶³⁹ OT., II, 7, 157: "*Quis enim non audivit ut Epicurus voluptatem summum bonum ponit, opinio non modo apud nostros, sed apud ipsos mundi philosophos infamis, licet hanc solam mundus sequi et rerum argumentis asserere videatur?*"

⁶⁴⁰ OT., II, 7, 161: "*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 fabuloso nubis involucro meminerunt, in illo scilicet trium litigio dearum...*". Sobre esto hace referencia también en la *Sen.*, IV, 5, 17: "*cum tres sint vite a poetis simul ac philosophis intellecte ac descripte et sit prima sapientie et studiorum que Palladi tribuitur, secunda potentie atque opum que Iunoni datur, tertia voluptatis ac libidinum que Veneri assignatur*". (Tr.: "puesto que es triple la partición que los filósofos y los poetas hicieron de nuestra existencia –aquella dedicada al saber y al estudio guiada por Palas, aquella dedicada a la actividad y a la política guiada por Juno, y finalmente aquella dedicada al placer y al deseo guiada por Venus"). Esta tripartición se remonta a Aristóteles, *Eth. Nic.*, I, 5, 1095b 14 – 1096^a 11, recordada también en el *De otio*, II, 7, 3 y *Fam.*, 10, 5, 6. Aquí, sin embargo, Petrarca recuerda lo que escribió Fulgentium, *Mith.*, 2, 1 sobre el juicio de Paris y de las tres diosas aquí citadas.

⁶⁴¹ OT., II, 7, 162: "*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 apprehenso termino conquiescit*". (Tr.: "En todas estas sectas, sin embargo, y en otras si es que hay, no aparece entre ellas ninguna mención de Dios, o bien es muy rara; es

gracia divina que entregó con la Revelación el don de la luz divina, les compete comenzar allí donde quedaron ellos, es decir, tender a la virtud no como fin, sino a Dios por medio de ellas.⁶⁴²

"A nosotros, sin embargo, a quienes no por nuestro mérito, sino por don celeste se nos apareció más vívida la luz de la verdad, allí donde ellos desisten comenzamos: buscamos, en efecto, tender no a la virtud como fin, sino a Dios a través de las virtudes".

Aquí, en el *De otio religioso*, se hace más patente el papel de la gracia divina que en el *Secretum*, texto coetáneo, estaba en un segundo plano. Y es que en el *Secretum* el punto focal es el hombre y el origen voluntario de sus males, mientras que aquí el foco está puesto con mayor atención en el camino hacia la contemplación de Dios.

Que el tema de la gracia, por otra parte, sea de gran interés para Petrarca, se puede evidenciar por su lectura del ms. latín 2103 (Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2103) que contiene una serie de tratados agustinianos dedicados al tema, entre ellos, el *De gratia et libero arbitrio*, *De correptione et gratia*, *De praedestinatione sanctorum*, etc. Una serie de notas deja entrever, por qué el tema de la gracia era de interés para el poeta, a tal punto que tuvo la necesidad de ordenar el texto y su argumentación colocando una serie de anotaciones que le permitirían encontrar aquellos pasajes y temas que creía más importantes.⁶⁴³

más, en cuanto llegaron algunos al placer, los otros a cualquier otra cosa, y aquellos, se elevan a la virtud, aquí la investigación filosófica detiene la marcha y como si hubiera encontrado el fin, se aquieta".)

⁶⁴² OT., II, 7, 163: "At nos, quibus non nostro merito sed celesti munere vivacius veri lumen apparuit, ubi illi desinunt incipimus: neque enim ad virtutem quasi finem, sed ad Deum per virtutes nitimur".

⁶⁴³ En los márgenes del manuscrito puede leerse una serie de notas que concentran su atención sobre el papel de la gracia divina y su relación con el libre albedrío. Por citar, a modo ilustrativo, algunos ejemplos, al lado del pasaje del *De gratia*, VI, 13: "Ideo necessarium est homini, ut gratia Dei non solum iustificetur impius, id est, ex impio fiat iustus, cum redduntur ei bona pro malis, sed etiam cum fuerit iam iustificatus ex fide, ambulet cum illo gratia, et incumbat super ipsam ne cadat". (Tr.: "Por tanto, necesario es al hombre que por la gracia de Dios no sólo de impío sea hecho justo, cuando a cambio de sus méritos malos se le devuelven buenos, sino que cuando ya por la fe está justificado, menester es que en la gracia viva y en ella se apoye para no caer"). Petrarca anota "gratia iustificans et conservans" en el folio 5r. Allí donde Agustín dice: *De gratia*, V, 11: "omnino laborant, quantum possunt, ostendere gratiam Dei secundum merita nostra dari: hoc est, gratiam non esse gratiam. Quibus enim secundum meritum redditur, non imputatur merces secundum gratiam, sed secundum debitum, sicut apertissime dicit Apostolus" (Tr.: "y se esfuerzan cuanto pueden por probar que la gracia de Dios se nos da según nuestros méritos o, lo que es lo mismo, que la gracia no es gracia, porque a quienes gracia se da según el mérito, no se les computa el salario como gracia, sino como

Volviendo, entonces, al tema de la virtud, Petrarca prosigue sosteniendo que mientras que los filósofos de las gentes (*philosophi gentium*) ponían la virtud como fin último, el “Filósofo de Cristo” (*Christi philosophus*) -como denomina a Agustín- reenvía las virtudes mismas a su autor, Dios y, sirviéndose de ellas, goza en Dios sin fijar el pensamiento en otra cosa:

"Así, mientras los ilustres filósofos de los gentiles referían todo a la virtud, el filósofo de Cristo refirió la misma virtud al autor de la virtud, Dios, y sirviéndose de las virtudes gozan de Dios y **jamás se frena el pensamiento fuera de Él**. Así, pues, escucha a un gran filósofo de Cristo que dijo: 'Nos has creado para ti y por ello nuestro corazón estará inquieto hasta que descansa en ti'" ⁶⁴⁴

De allí que, en la libertad y en el ocio esté ínsito el sumo bien: “*unde fit ut vacationi atque otio summum bonum insit*” ⁶⁴⁵ Aquellos que, como desmemoriados de Dios, excusan el error de los antiguos y colocan la felicidad en esta vida –léase, los “averroístas” a los que se refiere en el tratado *De ignorantia*- no sólo no se excusan por su ignorancia, sino que acrecientan su miseria por colocar en esta vida una falsa felicidad: “No existe felicidad alguna de la vida mortal, a no ser o en el error o en la esperanza” ⁶⁴⁶

Nuevamente, detrás de esta crítica puede verse como sus destinatarios a los intelectuales aristotélicos contemporáneos de Petrarca. A ellos, les replica : “Yo lo veo de este modo, quienes disputan contra estas cosas, si, dejando aparte los esfuerzos de la polémica, como dije, se observan dentro de sí o escrutan todo en rededor de sí mismos, reconocerán tal vez en silencio que lo que dije es cierto, aún si con astucia luchan por la

deuda, lo que con toda claridad dice el Apóstol”), Petrarca anota “*Gratiam omnino sine meritis esse*”. Por último, en el pasaje del *De gratia*, IV, 9: “*Nec tamen sufficit arbitrium voluntatis humanae, nisi a Domino victoria concedatur oranti, ne intret in tentationem*” (Tr.: “Mas, con todo, no basta la libre voluntad humana, a menos que la victoria sea por Dios concedida a quien ora para no caer en la tentación”), Petrarca resalta “*non sufficere arbitrium*”.

⁶⁴⁴ OT, II, 7, 167: “*Itaque cum illustres gentium philosophi omnia ad virtutem referant, Cristi philosophus virtutem ipsam ad virtutis auctorem Deum refert utensque virtutibus Deo fruitur, nec usquam citra illum mente consistit. Sic enim magnum quendam Cristi philosophum dicentem audit: ‘Constituisti nos ad te et ideo irrequietum cor nostrum donec requieverit in te’*”. La cita es de Agustín, *Conf.*, I, 1, 1.

⁶⁴⁵ OT, II, 8, 3: “De ello se sigue que en la libertad y el ocio está ínsito el sumo bien”.

⁶⁴⁶ OT, II, 7, 197: “*nulla est felicitas vite mortalis, nisi vel in errore vel in spe*”.

falsedad”.⁶⁴⁷ A juzgar del poeta, éstos consideran que sin la ayuda de Dios, sin la gracia divina, y por una simple elección, está en poder del hombre el poder llegar a la felicidad. E inmediatamente los caracteriza a través de sendas citas que atribuye a Agustín:

"De ellos habla Agustín cuando dice 'Hombres opulentos de saber humano, pero privados del divino, y no lo suficientemente poco memoriosos de sus fuerzas, fabulan sobre estos argumentos'. Estos son de quienes habla en otro lugar y dice que 'no saben ser filósofos en las cuestiones religiosas, ni religiosos en las cuestiones filosóficas'".⁶⁴⁸

Los *philosophi aristotelici* colocan una esperanza desmedida en las fuerzas y las capacidades humanas, y aquí vuelve nuevamente la cuestión del conocimiento de sí mismos que recorre prácticamente toda la literatura petrarquesca.

Cuando Petrarca leyó la segunda cita del pasaje anterior que pertenece al *De vera religione* en el ms. Par. Lat. 2201, anotó al margen en el f. 27v: "*Gentibus scilicet hereticis, scismaticis, iudeis. Supra, scilicet, de fugandis heresibus dixit*". De algún modo, Petrarca reutiliza las palabras que Agustín empleaba para referirse a los herejes para aludir a un tipo de teología y filosofía imperante en su época de la que sentía que, no sólo sostenían tesis de la razón contrarias a la fe, sino que incluso llegaban a negar a Cristo mismo. Y ello, con el único afán de ganar disputas, adquirir famas pero sin verdaderamente comprender aquello sobre lo que discuten. Es más, no la considera siquiera un verdadero tipo de filosofía, pues desprecian la verdad retorciéndola en silogismos, mientras que ésta se halla y se busca en el **silencio, la libertad y la meditación** que sólo se encuentran en el *otium*:

"Se revisten de un nombre falso de filosofía, puesto que para ustedes es grande el nombre de Aristóteles, de relieve Platón, plebeyo y

⁶⁴⁷ OT, II, 7, 199: "*quique contra hec disputant, puto, si, omisso altercandi studio, ut dixi, intra se reflectant oculos aut per viciniam circumflectant, ne vera loqui vel taciti fatebuntur, seque licet argute pro mendacio certare*".

⁶⁴⁸ OT, II, 7, 242-243: "*De vobis loquebatur Augustinus, ubi ait 'homines humane scientie locupletes, divine inopes nec virium suarum satis memores ista fabulantur'. Vos estis illi, de quibus idem alibi: 'qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur'*". La primera cita no forma parte del *corpus* del Hiponense ni de ninguna obra espuria. La segunda cita de Agustín es del DVR., VII, 12: "*qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur*"

humilde el nombre de Cristo; entre ustedes la verdad es despreciada la verdad si es que no es extraída a través de silogismos, mientras ella es buscada en ningún otro lugar mejor que en el silencio".⁶⁴⁹

Dicho silencio no es otro que el de la soledad de la conciencia que se halla en la interioridad del hombre sin necesidad de mediaciones. En este replegarse en la interioridad, es inevitable no ver el eco agustiniano:

"Obsérvense luego a ustedes mismos. Así, de hecho, somos aconsejados por el antiguo proverbio apolíneo: 'Conócete a ti mismo'. Por último, observen todas las realidades mortales que existen bajo el cielo y a ustedes junto con el resto y a este mismo mundo, que **algunos sueñan inmortal**; vean cómo al final todas las cosas creadas de la nada son raptadas con gran ímpetu y, si no fueran sostenidas por aquel que las creó, estarían ya destinadas a la nada".⁶⁵⁰

Partiendo de las cosas creadas, yendo hacia la interioridad es como se encuentra en ella a Dios. Así, no hay ni ciencia ni institución que medie entre el hombre y Dios, pues a su encuentro.

Por otra parte, el tipo de conocimiento al que se arriba en la *visio Dei* no es aquel discursivo que avanza por medio de razonamientos, sino que es *sapientia*. Es conocida a lo largo de toda la Edad Media la etimología de "*sapientia*" de Isidoro de Sevilla que la hace derivar de "*a sapore*".⁶⁵¹ En este sentido, Petrarca sostiene que en el momento de la *visio Dei*, una vez que la visión está depurada de todo lo sensible, es decir, goza de la libertad del *otium*:

⁶⁴⁹ OT, II, 7, 199: "*falsum igitur philosophie nomen induitis, quippe quibus magnus Aristotiles, ingens Plato, plebeium atque humile Cristi nomen, apud quos veritas nisi sillogismis extorta contemnitur, que tamen nusquam melius quam in silentio reperitur et queritur*".

⁶⁵⁰ OT, VIII, 4: "*Videte preterea vos ipsos. Sic enim veteri, ut aiunt, apollineo monemur consilio: 'Nosce te ipsum'. Ad summam videte cuncta mortalia que sub celo sunt vosque cum ceteris mundumque ipsum, quem quidam somniant immortalem; videte ut ad finem omnia magno impetu rapiuntur cretata de nichilo et, nisi in illo susisterent qui creavit, iamiam ad nichilum deventura.*"

⁶⁵¹ Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* X, 240: "*Sapiens dictus a sapore; quia sicut gustus aptus est ad discretionem saporis ciborum, sic sapiens ad dinoscentiam rerum atque causarum; quod unumquodque dinoscat, atque sensu veritatis discernat*".

"Siendo libres, se ve y se gusta la divina suavidad, cuya vista y gusto está unida a una infinita alegría, de ahí que en la libertad y el ocio consiste el sumo bien".⁶⁵²

Para la visión beatífica tres cosas son necesarias: en primer lugar, la ascensión espiritual, es decir, purgar el espíritu y la vista de las tres cadenas que lo retienen a través de la liberación o *vacatio* de la *concupiscentia carnis*, de la *concupiscentia oculorum* y de los *mundi laquei*; en segundo lugar, el consecuente conocimiento de que toda virtud debe ser reconducida a Dios; y, en tercer lugar, la meditación sobre la condición humana y la *cogitatio mortis*. Esto ya había aparecido en el *Secretum*, pero aquí encuentra un tratamiento más sistemático.

Aquí se hace más evidente que la *cogitatio mortis* es algo más que la mera contemplación de la apertura de los sepulcros. Partiendo de dos frases de Cicerón -"Se va a encontrar la muerte con un espíritu del todo sereno, cuando la vida muriente puede consolarse con sus propias loas";⁶⁵³ y: "la muerte es terrible para aquellos para los que todo se extingue junto con la vida, no para aquellos cuyas loas no pueden morir"⁶⁵⁴ Petrarca critica a la afirmación del retórico que nada hay de loable en esta vida, en la que el hombre es un *viator*. Nada hay más propio del hombre en esta vida que su iniquidad, sostiene, y el pecado que está siempre frente a él: "Qué cosa queda, entonces, sino el pecado, que, siendo voluntario y derivando de no otro lugar más que de la propia alma, resulta ser la única realidad propia del hombre".⁶⁵⁵

Reformula, entonces, la frase ciceroniana de este modo: se va al encuentro de la muerte con el espíritu sereno cuando se puede consolar la vida en su ocaso, ciertamente no con sus loas, sino con las loas a su creador:

⁶⁵² OT, VIII, 3: "*Vacando, quidem gustatur et videtur divina suavitas, cui visui et gustui infinita iocunditas iuncta est, unde fit ut vacationi atque otio summum bonum insit*".

⁶⁵³ OT, VII, 248: "*Tunc appetitur mors equissimo animo, cum suis se laudibus vita occidens consolari potest*". La cita es de Cic., *Tusc.* 1, 109.

⁶⁵⁴ OT, VII, 249: "*Mors terribilis est his quorum cum vita omnia extinguuntur, non his quorum laus emori non potest*". La cita es de Cic., *Parad. stoic.*, 2, 18

⁶⁵⁵ OT., II, 7, 274: "*Quid deinde preter peccatum superest, quod cum sit voluntarium nec aliunde quam ab ipsa anima profectum solum hominis proprium esse constat?*"

"Así, para cerrar este argumento, 'entonces se va al encuentro de la muerte con espíritu serenísimo cuando se puede consolar la vida en el ocaso -no ciertamente con sus alabanzas, que, si queremos hablar con verdad, no son nada- sino con aquellas de otro, es decir, las de su Creador: misericordia, perdón, esperanza, y el recuerdo de beneficios innumerables'".⁶⁵⁶

Teniendo en mente esto, el hombre debe conducir su vida hacia el curso del Creador: sólo esto faltó a un ingenio tal como el de Cicerón. *Cogitatio mortis*, entonces, no significa meramente un pensamiento obsesivo de la muerte, o la mera contemplación morbosa de los sepulcros, sino también y principalmente, la conciencia de la limitación y el error del hombre y la conducción de la vida teniendo en cuenta ello.

Para finalizar brevemente, es posible sostener que por lo expuesto hasta aquí, Agustín es una fuente ineludible a la que muchas veces la crítica no ha hecho justicia a su influencia en el pensamiento petrarquesco –y en particular al tratado *De otio religioso*. A partir del análisis que hemos hecho del concepto de *otium* como instancia necesaria y previa para alcanzar la *visio Dei*, hemos visto cómo en la misma articulación y exposición del tratado, el Agustín del *De vera religione* y el de las *Enarrationes in psalmos* funcionan como la estructura a partir del cual construir el edificio argumentativo. Por citar un último testimonio que apoye mi tesis, hay un pasaje de las *Enarrationes* en particular que pareciera resumir en pocas palabras la estructura de la obra toda:

"Luego, hermanos, quien eleva la mirada de la mente, quien depone las tinieblas de la carne, quien purifica el ojo del corazón, le eleve y vea el *idipsum*".⁶⁵⁷

⁶⁵⁶ OT, II, 7, 299: "Itaque, ut articulum hunc absolvam, tunc vero appetitur mors equissimo animo, cum se profecto non suis, que, si verum fateri volumus, nulle sunt, sed alienis, hoc est Creatoris sui, laudibus, misericordia scilicet et venie spe et innumerabilium beneficiorum memoria vita occidens consolari potest".

⁶⁵⁷ En. in Ps., 121, 5: "Iam ergo, fratres, quisquis erigit aciem mentis, quisquis deponit caliginem carnis, quisquis mundat oculum cordis, elevet, et videat idipsum".

Cuando dio con este pasaje, Petrarca anotó de su puño y letra "*audi et nota*", sobre el margen del folio 96v del ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 1994.

Así, además del manifiesto intento del poeta por construir su propia autobiografía sobre el reflejo de la agustiniana –aspecto que más ha sido estudiado–, la influencia de este pensador se extiende más allá. Un Agustín dotado de matices clásicos, a veces “estoicizantes” está la base de la construcción de sus obras y de sus consideraciones sobre el hombre y su íntima relación con Dios.

Conclusión

Ya en la introducción a la presente tesis, mencioné los problemas que surgen en torno de la interpretación del valor, relevancia y significado que el pensamiento agustiniano tiene en la obra petrarquesca. Tal como fue expuesto, evaluar dichos aspectos siempre depende de la concepción que se tenga de su humanismo. Así, la crítica del romanticismo decimonónico hizo que el clasicismo y la exploración psicológica del poeta del amor, se constituyera como uno de los aspectos principales de su humanismo, aspectos éstos que ensombrecieron su carácter moral y teológico. Hay quienes han querido ver en el prototipo del alma atormentada entre los deseos mundanos y la conciencia cristiana al primero de los modernos. Otros vieron en la búsqueda de la perfección formal, la belleza y la elocuencia a un autor “inmune” a toda filosofía. Por otra parte, hay críticos que sí reconocieron en la figura de Agustín a un autor esencial al pensamiento petrarquesco, pero leyeron dicha influencia a través de la lente de un humanismo que hacía hincapié en el aspecto retórico y filológico en detrimento del rigor filosófico. Estos críticos lo han hecho, además, bajo una concepción peculiar de “filosofía”, como un sistema de pensamiento construido a la manera de catedrales. La operación que llevan a cabo estos autores es la de, primero, reducir la filosofía al escolasticismo en cualquiera de sus variantes; segundo, negar –esta vez con razón- que hubiera tal filosofía en Petrarca . Pero, como he expuesto en el capítulo I.1, Garin considera que es precisamente la falta de un discurso filosófico articulado a la manera del proceder escolástico, a través de reglas claras y fijas de argumentación, el síntoma de un cambio de *forma mentis* filosófica, en la que justamente el pensamiento busca nuevas vías de expresión a través de la exploración de nuevos géneros, tales como las epístolas o las invectivas. Obviamente, Petrarca no es ajeno a este fenómeno.

En los últimos años, sin embargo, este panorama se ha revertido profundamente. El creciente interés por el análisis de la influencia del pensamiento agustiniano ha llevado a estudios de distinta índole que enriquecieron enormemente los elementos que permiten hacer una evaluación más detallada de este problema. Así, el estudio de la lectura íntima que hace Petrarca de las obras de Agustín, inaugurado por Rico, junto con el

reconocimiento de una influencia e interés moral y teológico del Hiponense en la obra petrarquesca, tal como se ve en el trabajo de Lee, son claros síntomas de un cambio de perspectiva desde la cual evaluar el humanismo petrarquesco y por lo tanto, de analizar la presencia e influencia de Agustín en Petrarca.

En el caso de mi tesis, elegí concentrarme sobre el problema de los fundamentos filosóficos que conducen a la *visio Dei*, pues, como se ha podido ver, esta problemática obligaba a dar cuenta de diversos aspectos que me permitieron mostrar qué y cuánto del pensamiento de Agustín influyó en el planteo de ésta.

Así, en primer lugar, hablar de *visio* implicó abordar el tema de los límites y alcances del conocimiento. Para dar cuenta de esto, a su vez, fue menester explayarme primero sobre la concepción petrarquesca sobre la vida del alma. Estos aspectos, por otra parte, contribuyeron a revelar una profunda reflexión moral y teológica del poeta, contrariamente a lo que la crítica temprana consideraba. Tal reflexión se deja entrever a lo largo de tres obras que, datadas en distintos períodos, dan cuenta de una cierta continuidad: me refiero, por supuesto, a dos textos coetáneos de la mitad de la vida del poeta, el *Secretum* y el *De otio religioso*, y un texto tardío, el *De sui ipsius et multorum ignorantia*.

En la primera parte del capítulo 5, que constituye el eje de esta tesis, se expuso la cuestión de la vida del alma y los problemas interpretativos que surgen alrededor del *Secretum* que, por la centralidad y riqueza de su temática, la dificultad de su datación y su transmisión, constituye uno de los textos en prosa más polémicos y sobre los que abunda mayor cantidad de bibliografía.

De fondo, el diálogo ofrece una caracterización del *status* del alma humana en esta vida y el esquema moral necesario para poder alcanzar la *pax animi* y poder llegar a la *vera felicitas* a través del camino de las virtudes. Así, versa sobre la enfermedad del espíritu que aqueja a un joven *Franciscus* pero cuyos pormenores son pasibles de aplicarse a todo el género humano a través de una serie de deslizamientos que van de lo individual hacia lo general. De este modo, el diálogo pareciera ser más bien un diagnóstico estático de la vida del alma y del error en el que ésta está sumida, error que por otra parte, lo retiene en el camino hacia la salvación.

La clave del diagnóstico radica en un error de consideración de los males que aquejan al ánimo del poeta. El error tiene un origen voluntario y su cura comienza a partir

de una *cognitio* de la propia condición. La miseria que retiene al ánimo del poeta para la consecución de la *felicitas* es una errónea consideración, una *perversa opinio* de la raíz misma de dichos males. Hasta aquí, el diálogo posee un carácter fuertemente estoico.

Pero, en un desliz casi imperceptible desde el estoicismo hacia la consideración agustiniana y cristiana de la raíz voluntaria de todo pecado, el diálogo avanza y el personaje de *Augustinus* identifica el “no poder” con el “no querer”. He expuesto cómo algunos críticos consideran esta identificación como una neta negación del papel de la gracia y con una clara inclinación estoica de Petrarca, en detrimento de Agustín, lo cual constituiría una señal de un período de apropiación del pensamiento del Hiponense aún temprana y poco madura. Lo mismo sucede con la identificación entre el “querer” y el “haber querido” donde algunos críticos ven una negación del libre albedrío humano y, nuevamente, un síntoma de inmadurez especulativa de Petrarca. Sin embargo, he demostrado cómo es posible adoptar dos dimensiones de interpretación de dicha identificación. En primer lugar, podría leerse desde un punto de vista psicológico, haciendo referencia a la experiencia personal del amante en la que éste no logra dejar de ser aquello que ha querido y amado, y en la que el tiempo pareciera desdibujarse y con él, su voluntad. En segundo lugar, también puede tener una lectura filosófica – moral, en los términos de la distinción agustiniana entre *liberum arbitrium* y la *libertas*. En ella, el espíritu, optando por un bien inferior y sometándose a la libido, pierde la propia autonomía una vez caído en la costumbre del vicio, generando la *necessitas* y la consecuente pérdida de efectividad de la voluntad. *Franciscus* ha caído voluntariamente en el error y ha permanecido en él también voluntariamente, a pesar de que la experiencia psicológica parezca señalar lo contrario. A partir de esto, se puede decir que hablar de una oposición tajante entre estoicismo y agustinismo es querer instaurar una distinción que no es tan clara en el propio Agustín –al menos, en el que está en juego en el contexto del diálogo, sobre todo, el del *De vera religione* y los *Soliloquia*. Por otra parte, supondría sostener que la lectura petrarquesca de los textos agustinianos tiene en cuenta las periodizaciones historiográficas y distinciones filológicas contemporáneas, mientras que está leyendo un Agustín homogéneo, sin hacer distinciones entre un Hiponense temprano o tardío.

Así, resulta clave el papel de la voluntad en el establecimiento de la causa de los males que aquejan al espíritu enfermo. No basta con el mero arrepentimiento de los errores,

sino que es menester un profundo y completo cambio de voluntad. El primado de la conciencia, de la *cognitio* de la propia situación y el retorno a sí mismo son *tópoi* que se repiten a lo largo de la mayor parte de la obra petrarquesca.

De hecho, en la concepción del ideal del sabio y las *perturbationes* del ánimo, hay una conciliación o intento de conciliación entre las teorías estoicas y Agustín. Estas tensiones, entre otras, son las que han permitido a algunos críticos sostener una datación más temprana del *Secretum*, acorde a la fecha establecida en la ficción del diálogo (1342/1343), contraponiendo con la tendencia estoicizante del *Secretum* el aspecto cristiano de corte agustiniano del *De otio*, cuya fecha de composición es 1347.

Según ese texto, el sabio es aquel que somete las pasiones o *perturbationes* del ánimo a la razón que asume un rol rector del alma. Esta caracterización se realiza en una serie de pasajes que van desde Virgilio a Cicerón -y su teoría de las cuatro *perturbationes* del ánimo- hacia un contexto bíblico - agustiniano de la teoría de los *phantasmata* del *De vera religione*. La teoría de los *phantasmata* también está presente con gran fuerza en el *De otio*, con lo cual es posible teorizar una composición perteneciente a un mismo período de marcado interés por el texto del Hiponense, como por otra parte, puede atestiguiarse a partir de las glosas que se leen en los márgenes del manuscrito Paris, Latin 2201. En efecto, el testimonio de dicha lectura y una glosa colocada en el *incipit* del códice permiten mostrar la profunda cercanía que el poeta percibía entre Cicerón y Agustín. Así, el sabio es aquel que puede sobreponer el pensamiento a todo lo temporal y espacial, a todo lo corpóreo para poder orientar correctamente su *amor* hacia las naturalezas superiores, en consonancia con lo expuesto por Agustín tanto en el *De vera religione* como en los *Soliloquia*, y en consonancia con Cicerón, según la mirada petarquesca.

La suposición de una neta “traición” al pensamiento agustiniano -y sobre todo al papel de la gracia- surge en los críticos a partir de la lectura de la jornada primera del diálogo y, en particular, de la equivalencia que parece establecerse entre *velle* y *posse*, lo cual, aparentemente, haría innecesaria la gracia.

Pero, si bien es cierto que el papel de la gracia está desdibujado en el diálogo, ello no quiere decir que esté ausente. Ésta juega un papel más preponderante en el *De otio* porque la temática misma del tratado da lugar a ello. En efecto, el *Secretum* no se propone

explorar la relación del hombre con Dios, sino de escrutar el origen voluntario del mal que aqueja al espíritu.

Con todo, tal como he expuesto, la concepción de virtud que está en juego en el *Secretum* no es la estoica, sino más bien la agustiniana. En este último sentido pueden ser entendidas las exposiciones de la tercera jornada sobre las dos *catenas* que aún retienen el espíritu del poeta, esta vez considerado desde la perspectiva del escritor: *amor* y *gloria*. Así, la pregunta no debería ser cuán agustiniano era Petrarca, pues la misma categoría historiográfica de “agustiniano” genera problemas. El planteo debería ser, más bien, cómo leía a Agustín y qué Agustín leía. La concepción del sabio presente en el diálogo es más bien la de un Agustín muy embebido en estoicismo, aspecto que se ve reforzado en las consideraciones en torno a la *cogitatio mortis*.

Una vez establecida la *cognitio* necesaria sobre la relación entre *voluntas* y *desiderium*, el tema de la *cogitatio mortis* es introducido en tanto terapéutica para el espíritu enfermo. La consideración y meditación atenta y constante sobre la humana condición, su caducidad y mortalidad, es lo que debe guiar al hombre al deseo de las cosas superiores, es decir, orientar su *amor* hacia Dios.

Lo que distingue al hombre (*vir*) de la mera criatura humana (*homo*) es la sujeción de su vida a los principios rectores de la razón. En la comprensión verdadera de su condición es donde encuentra el hombre su naturaleza más “humana”. Esto, claro está, viene acompañado de la concepción de una sabiduría que tiene claras implicancias prácticas en la vida cotidiana. De nada sirve un saber inútil que nada añade a la comprensión de la propia existencia, tal como sostiene en el contexto del *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Pero no es sólo la racionalidad –aspecto que está en perfecta consonancia con las teorías estoicas – sino también la conciencia de la propia mortalidad.

Aunque de resonancia estoica fuerte, este tratamiento de la *cogitatio mortis* no está lejos de la distinción *homo interior* y *homo exterior* agustiniana. A pesar de la consideración de algunos críticos sobre la ausencia del sentido de la “muerte filosófica” -en tanto abstracción de la mente de los sentidos para poder acceder a la contemplación de sustancias superiores-, este aspecto de la *meditatio mortis* está presente en el diálogo en tanto rechazo de los placeres temporales y la abstracción de lo temporal. Puede entreverse este aspecto teniendo en consideración su relación con la teoría de los *phantasmata*

agustinianos mencionados con anterioridad. Esto reaparecerá con mayor fuerza en el *De otio*.

La segunda jornada es una puesta en práctica del examen de conciencia que aconseja el Santo, ateniéndose no ya al esquema estoico de las cuatro perturbaciones del ánimo, sino a los siete pecados capitales, y colocando, por otra parte, el análisis en una dimensión supra individual en un contexto cristiano. La primera cosa que manda el anciano al joven poeta es observar los *mundi laquei* que lo retienen y que agobian su espíritu sumiéndolo en la *desperatio*. Al regodearse el espíritu en lo temporal, lo hace en una dulzura falsa que atormenta pues jamás pone fin al deseo. Esto mismo aparece en el *De otio religioso* en el contexto de los tres *supervacui labores*.

Comenzando por la *superbia*, causa y principio de todos los males, *Agustinus* reprende al poeta por haber olvidado la fragilidad originaria e hinchado por su excelencia se ha vuelto desmemoriado de Dios. Así, lo insta a buscar un saber tal que lo ayude a devenir mejor y no la *vana curiositas*, como de sí mismo dice Agustín en *Confessiones*. El pensamiento y recuerdo de la muerte y del cuerpo mortal deben recordar la humildad de la propia condición. El deseo de gloria y la búsqueda de una elocuencia inane es alienante: implica perder la libertad del sabio estoicamente considerado, pero al mismo tiempo implica un movimiento agustiniano de la *distentio animi* en el sentido de un volcarse del espíritu axiológicamente hacia afuera y a las cosas inferiores.

Por su parte, la *luxuria* aleja al espíritu de la contemplación de las cosas divinas retomando, nuevamente, la teoría de los *phantasmata* del *De vera religione* y el testimonio platónico que da el propio Agustín en dicha obra: la verdad no se aprehende con los ojos del cuerpo, sino con la mente purificada. La exposición de la *luxuria* también puede reconducirse a la noción de la *distentio* agustiniana, el espíritu volcado hacia las cosas inferiores, es arrojado a un constante estado de dispersión que lo aleja del camino hacia la salvación.

El aspecto de la *libido* que obnubila el pensamiento e impide la contemplación de la divinidad, reaparece en la tercera jornada, esta vez en el contexto del escritor de poesía vulgar. El amor por una mortal empapa al espíritu de sensualidad y de una falsa apariencia de virtud. El error estriba en un trastrocamiento el *ordo amoris*.

Finalmente, la *accidia* es colocada en un lugar estratégico de la segunda jornada. Éste es el último y más grave de los pecados y el último engaño que la mente perpetra contra sí misma. Consiste en una cierta voluptuosidad del dolor, pues en la *accidia*, a diferencia de otros pecados, no existe una falsa apariencia de felicidad. La falsa creencia que nace de la soberbia de que puede superarse la fortuna con la fuerza de las propias capacidades se frustra y desvela la propia impotencia, lo cual sume al individuo en un estado de angustia y desesperación. La conciencia del propio mal no se trastoca en un deseo de cambiar las cosas, sino que se traduce en un estado de abandono y postración. El origen de este error nace de la incapacidad de poner en perspectiva la propia condición mortal. Si la *superbia* era la fuente de todo pecar, la *accidia* se coloca como el resultado de ese mismo pecar.

La terapéutica ofrecida por el anciano *Augustinus* no es otra que tener presente los *exempla* de los *viri illustres*, los hombres de la historia que demuestran que no hay mal que no recorra a toda la humanidad y el guardar en la memoria las sentencias que nacen del fruto de la lectura. De nada sirve un saber que no se pueda poner en práctica. Esto se retoma en el *De ignorantia*. La dinámica de la vida interior es compartida por todo el género humano.

Con este punto, se cierran las consideraciones sobre la vida del alma, en la cual se ha visto que los elementos agustinianos entrelazados con aspectos estoicos van construyendo el retrato de la lucha interior de un *Franciscus* que, si bien se presenta como un personaje individual, puede valer como retrato universal. Así, es posible ver cómo el *Secretum*, pese a las aparentes contradicciones, puede ser leído en términos de la teoría moral agustiniana con matices estoicos fuertes. Más que un intento de colocar juntas dos tradiciones que Petrarca sentiría efectivamente contradictorias, se evidencia en la perspectiva desde la cual son abordadas ambas, un sentimiento de continuidad, o de comunión en algunos aspectos. Hay un constante intento por poner lado a lado las consideraciones de los antiguos junto con la moral cristiana de Agustín.

A pesar de que el *De sui ipsius et multorum ignorantia* sea un texto escrito unos veinte años más tarde que el *Secretum* y el *De otio*, la postura de Petrarca en torno a los límites y alcances del conocimiento racional entran en consonancia con la caracterización de la vida del alma del diálogo y con la cuestión de la *visio*.

En el *De ignorantia* entran en confrontación dos modelos de concebir la felicidad y por tanto de concebir a la filosofía.⁶⁵⁸ Uno que la concibe como operativa y alcanzable por vía especulativa, otro como sustancial y alcanzable en el más allá, a través de la contemplación amorosa de Dios. En este último se inscribe Petrarca. Contra un tipo de felicidad especulativa y alcanzable en esta vida, él opone un tipo de sabiduría con coloraturas agustinianas.

Ahora bien, Petrarca sólo admite las verdades de la fe. Afirmar, que es posible el conocimiento de la divinidad en esta vida es ignorar la naturaleza finita y limitada del hombre, no ya comparado con la sabiduría de Dios, sino con la propia ignorancia de sí. La sabiduría de Dios es sólo asequible en la visión beatífica, que, por otra parte, no tiene lugar en esta vida. Entre el saber finito del hombre y la ciencia infinita de Dios, se establece un tercer orden, el de la ignorancia de sí mismo. Esta apelación a la ignorancia esconde tras de sí –contrariamente a lo que la crítica ha querido sostener sobre el tratado de *De sui ipsius et multorum ignorantia*- un gesto profundamente filosófico, el “conócete a ti mismo” socrático, la vuelta hacia la interioridad o *intentio* agustiniana. Este gesto va de la mano de la incitación estoica a la *cogitatio mortis* o reflexión constante sobre la naturaleza finita del hombre.

Una aproximación intelectual hacia las virtudes encierra un error fundamental según Petrarca, y es la concepción de un saber objetivo que no tiene consecuencias prácticas. Un conocimiento que no tenga la particularidad de impulsar al espíritu a adherir a la verdad y a la bondad y a rechazar el vicio no tiene valor. El conocimiento en sí mismo no tiene valor para alcanzar la felicidad, pues a menudo puede ser fuente de infelicidad. Un saber tal debe ser llamado, más bien, *vana curiositas*. Por otra parte, los intelectuales aristotélicos –que él identifica como “averroístas”- colocan la virtud como fin, mientras que ésta debería ser un medio para un fin mayor, que es Dios. Nuevamente, aparece la subversión del *ordo amoris*: dentro de los límites del hombre, lo único que le es dado en esta vida no es el conocimiento de Dios, sino el amarlo, es decir, colocarlo como fin último y ordenar la propia vida y la propia volición en ese sentido.

La elocuencia, y con ella la poesía, tienen en sí la característica de actuar sobre el espíritu y generar una adhesión inmediata. Lo que está en juego es la subjetividad destinada

⁶⁵⁸ Esto aquí se da por sentado, pero obviamente no en todo autor se reduce a este esquema tan reducido.

a actuar en la comunidad humana. Hay una contraposición entre una cultura cuantitativa y una cultura cualitativa del alma. En este sentido, la cultura se hace una con la fe y la moral: es un instrumento esencial para dirigir el comportamiento humano y una recta vía para la vida práctica, pero por sobre todo, para la felicidad que se alcanza después de la muerte. El escolasticismo había separado, de algún modo, teología y filosofía. Petrarca era consciente de esa separación y en varias oportunidades incluso la denuncia como un claro peligro para la fe. Los Padres, por el contrario, le permitieron encontrar una clase de filosofía unida íntimamente con la teología. Una filosofía cifrada en una sabiduría cristiana. Por otra parte, Agustín, y con él los Padres Latinos, le aportan otro tipo de discurso teológico, no endurecido por el discurso de los escolásticos, sino uno ligado a una retórica que habla al espíritu y que por su misma belleza consigue adherirse al espíritu.

Así, la filosofía es definida en primer lugar como *ars vitae*, un arte para la vida, según la definición ciceroniana. Ésta no consiste en un mero saber, pues si no es acompañado por un modo específico de vida que se adecúe con las máximas de la filosofía no tiene valor. Y siguiendo al Platón reportado por Agustín, define el fin del vivir bien como vivir según la virtud. Y vivir según la virtud no es otra cosa sino conocer e imitar a Dios, por tanto, filosofar es amar a Dios y filósofo es el *amator Dei*. En compañía también de Agustín, define a la *philosophia* como amor a la sabiduría

Una vez establecida la postura en torno a la vida del alma y los alcances y límites del conocimiento, el tercer momento del capítulo 5 se concentró en los presupuestos necesarios para arribar a la *visio Dei*. Tal como se ha visto, el *De otio religioso*, más que un mero elogio sobre el modo de vida monástico, es un tratado sobre el concepto de *otium* en tanto la *vacatio* o *quies* necesaria del espíritu para poder llegar a la visión de Dios con los ojos del espíritu. Así, el tratado se articula en dos momentos, el de la *vacatio* y el de la *visio*. Ambos momentos se van construyendo a partir del modelo del *otium* senequiano, el modelo monástico, y el de Agustín. Pero este último –y sobre todo el Agustín del *De vera religione* y de las *Enarrationes in psalmos*- parece proporcionar el esqueleto sobre el cual construir el tratado.

Así, el primer momento, el de la *vacatio* se articula en tres peligros de los cuales debe precaverse el espíritu: la *concupiscentia oculorum*, la *ambitio saeculi* y la *concupiscentia carnis*. Tal como he expuesto, estas tres *concupiscentias* son las

mencionadas por Agustín en el *De vera religione*. De un modo menos esquemático, estos tres peligros aparecieron ya en el contexto del *Secretum*, o al menos están supuestos en el desarrollo de la argumentación del diálogo.

La *concupiscentia oculorum*, o la *vana curiositas*, es uno de los peligros más insidiosos puesto que consiste en los engaños invisibles del demonio que escalan por la mente. En este contexto, Cicerón y a Agustín son puestos en paralelo, pues ambos vislumbraron que para poder purificar la mente de ilusiones o de los engaños del demonio, es menester escindirla de los sentidos. Con la vista purificada y a través de la contemplación de sí mismo, es como se puede llegar a la *visio Dei*.

Del olvido de Dios y de su misericordia, surge otro peligro que es el de la *desperatio*, tema que ya había aparecido en el *Secretum* y tiene su claro eco en el *De otio*. Teniendo en cuenta la propia debilidad, entonces, testimonio que se obtiene de la simple experiencia, y teniendo en cuenta de dónde viene el hombre es como se evita el mal de la desesperación.

El refugio donde se está a salvo de dichas insidias se halla en la conciencia, lugar en el que verdaderamente habita Dios, tal como leyó en las *Enarrationes*, entre otros textos agustinianos. Puesto que le está vedado al hombre el conocimiento de la verdadera naturaleza divina en esta vida, no que da más que el conocimiento de sí y de la humana condición como clave para el acceso a Dios, repitiendo el tema del *De ignorantia* y que tendrá más tarde un eco en el *De ignorantia*.

Finalmente, otro de los engaños del demonio es la *lingua falax* que engaña a través de la lengua de los impíos bajo una falsa apariencia de verdad. Éstos pretenden dilatar o persuadir del camino hacia Dios. En la exposición de este peligro, los préstamos de la lectura alegórica de las “flechas” y “carbones ardientes” de las *Enarrationes* se hacen evidentes.

En el segundo peligro, la *concupiscentia mundi*, los engaños del mundo tienen por fin engañar con su fuga. En efecto, los placeres mundanos por su misma fugacidad y fluctuación alejan al espíritu del camino de la virtud, única vía segura para arribar a la visión de Dios. Las cosas terrenales se escapan hacia la nada, en una constante fuga, y en tanto tales, son como los *flumina Babiloniae* sobre los que leyó en las *Enarrationes in Psalmos*. La característica propia de éstos son la transitoriedad y la *confusio*. El remedio,

como es de esperar, no es otro que evitar fijar el pensamiento en las cosas pasajeras y la *cogitatio mortis*.

Finalmente, el tercer peligro, la *concupiscentia carnis*, consiste en la sujeción del hombre a la carne, cuyas insidias persisten hasta la muerte. Junto con Agustín, sostiene que nada obstaculiza más la visión de Dios que una nube de placeres carnales que contribuyen a generar un estado tal que quita el control a la mente (*mentis frenum*) con el cual el hombre se aleja de las realidades pasajeras hacia la conversión a lo estable, uno y duradero. El hombre, despojado de su razón se embrutece en un sentido axiológico. En el momento de la *visio*, hay tres puntos sobre los que se centra Petrarca: por medio de qué vía se accede a la visión, cuál es el bien supremo y cómo se accede a la visión. La vía por al que se accede a la *visio Dei* es el de las virtudes. Ascendiendo de virtud en virtud se arriba *gradatim* hacia la contemplación de Dios. El movimiento ascensional –en un recorrido netamente agustiniano- va de las cosas creadas hacia la fuente misma de ellas, pasando por el movimiento hacia la interioridad de la conciencia para poder, de esta manera, reconocer el origen voluntario del error. El elemento afectivo juega un rol importante en el planteo del conocimiento: al fijar el objeto de amor en las naturalezas inferiores, se desprecia la fuente de la que provienen. La *fluctuatio* de las mentes humanas, oscilan en la determinación del sumo y verdadero bien.

Una vez superada la “*pars destruens*” consistente en la superación de los peligros, Petrarca pasa a una “*pars consstruens*” consistente en la exposición del momento del “*videte*” del verso sálmico. Así, respecto de cuál es el sumo bien, éste es identificado como Dios, y, a diferencia de los antiguos, en tanto cristianos, se tiende a él a través de las virtudes tomadas en tanto medio y no como fin. Así lo hizo Agustín, el *Christi philosophi*, que reenvió las virtudes a su mismo autor, Dios, y sirviéndose de ellas, goza en Dios sin fijar el pensamiento en otra cosa. De ahí que, en el *otium* esté ínsito el sumo bien. Los *philosophi aristotelici* colocan una esperanza desmedida en las fuerzas y capacidades humanas y pretenden colocar la felicidad en la vida mortal. Utilizando las palabras de Agustín, los coloca del lado de los herejes a quienes hay que rehuir, pues éstos desprecian la verdad, retorciéndolas en silogismos, mientras que esta se halla en el silencio, la libertad y la meditación del *otium*. Dicho silencio no es otro que la intimidad de la conciencia que se halla en la interioridad del hombre.

De este modo, para arribar a la visión beatífica son necesarias tres cosas: la ascensión espiritual a través de la purga del espíritu que se alcanza en la *vacatio* de las tres *concupiscentiae*, el consecuente reconocimiento de que toda virtud debe ser reconducida a Dios y la meditación sobre la propia condición y la *cogitatio mortis*.

A partir de lo expuesto hasta aquí, podemos ver cómo los presupuestos filosóficos que permiten arribar a la *visio Dei* en Petrarca son deudores en gran medida del pensamiento agustiniano. En particular, del Agustín de la reflexión del hombre y de su relación íntima con Dios. Así, afirmar que no existe en Petrarca un interés en cuestiones morales o teológicas equivale a no tener una lectura atenta de sus obras o bien a desatender a un aspecto que sí está presente en su obra. Es cierto que el humanismo petrarquesco en buena medida implica un nuevo y renovado interés por los autores antiguos, pero esto no va en desmedro de un desinterés por la literatura sacra ni por los autores cristianos y con mayor fuerza, Agustín. Es cierto también que el aspecto retórico es una característica importante de su pensamiento, pero ello no sacrifica el aspecto filosófico de su pensamiento, el cual, por otra parte, no puede ser entendido por fuera de este acento retórico.

Hay un fuerte matiz estoico en su reflexión moral que no peca necesariamente de “traición” al pensamiento agustiniano, puesto que responde a un legítimo sentimiento por parte de Petrarca de cercanía o continuidad en algunos aspectos de ambas tradiciones de pensamiento. Continuidad que se ve evidenciada, por otra parte, en la propia lectura de Petrarca de las obras de Agustín y la constante puesta en paralelo de las teorías de una y otra tradición. El estoicismo, por otra parte, es un aspecto que tampoco es completamente ajeno al pensamiento agustiniano.

En la cuestión particular de la *visio Dei*, Agustín le proporcionó a Petrarca un modelo de reflexión sobre la relación del hombre con Dios no mediada por las instituciones eclesiásticas, viciadas por los pecados de los hombres y sobre las cuales se queja en innumerables pasajes. Una reflexión, por otra parte, que salva la distancia establecida por la especulación filosófica de las universidades y que teñían de soledad la situación humana en el siglo XIV, tal como he expuesto en el capítulo I.3. Aquello que era vedado por la

especulación pura de la razón, encuentra su contrapartida en la intimidad de la conciencia interior agustiniana.

Estas son las conclusiones particulares a las cuales he arribado en la exposición de los presupuestos filosóficos necesarios para poder alcanzar la *visio Dei*. Ahora bien, a partir de esto, es posible arrojar algunas conclusiones sobre la cuestión más general de esta tesis, y es dar respuesta a qué significado tuvo esta nueva mirada de Agustín en Petrarca.

Agustín, tal como ha sostenido buena parte de la crítica petrarquesca, es un espejo desde el cual reflejar y construir su propia autobiografía. Esto lo hemos podido ver en algunos pasajes del *Secretum*, en los que el joven *Franciscus* se identifica con el Agustín de las *Confessiones*, y en el capítulo en el que establecí la distinción entre vida y obra de Petrarca. Agustín ciertamente también es una voz de autoridad en la cual encontrar un eco y fundamentar su gusto por los autores antiguos y también hay un uso retórico de su obra o de sus palabras, a veces sin necesariamente respetar el contexto de enunciación agustiniano. Pero estos aspectos, si bien presentes, no agotan todo el espectro de matices que adquiere el Hiponense en la obra del poeta.

A pesar de que algunos críticos han sostenido que no hay un interés moral o teológico, resulta evidente que esta afirmación debe ser desmentida a partir de lo expuesto hasta aquí. A pesar de que mi tesis no versó sobre cuestiones teológicas, resulta claro que hay interés por dichas cuestiones. Ambos aspectos, el moral y el teológico, están presente y en ambos, Agustín es un autor clave y su presencia e influencia son centrales. Ciertamente no hay en Petrarca un interés teológico al modo de la ciencia especulativa que se desarrollaba en las universidades, pues es justamente contra ese tipo de saber que reacciona –mejor dicho, contra la decadencia de ese saber- y contra la pretensión de alcanzar sabiduría divina a través de una ciencia con sus claras reglas de proceder. La relación con la divinidad planteada por el poeta es de una naturaleza cualitativamente distinta, no mediada por las instituciones y con sede en la intimidad de la conciencia humana y, por otra parte, asociada a un tipo de sabiduría elocuente.

Tanto en el *Secretum* como en el *De otio* se ha visto cómo las *Confessiones*, los *Soliloquia*, el *De vera religione* y las *Enarrationes in Psalmos* son obras centrales no sólo por el contenido filosófico, sino también en relación con la arquitectura de las obras petrarquescas. Los desarrollos conceptuales dan cuenta de un nuevo tipo de lectura de las

obras agustinianas en el que prima una visión orgánica y de la obra completa de un autor, en contraposición a la costumbre muy difundida entre sus contemporáneos de recurrir a *florilegia*. Estas obras, además, ofrecen el marco conceptual desde el cual pensar al hombre y fundamentar una vuelta hacia la interioridad. Las teorías agustinianas están presentes en las tres obras sobre las cuales he trabajado.

El *De vera religione* y las *Confessiones* ofrecen la arquitectura conceptual sobre la cual fundamentar su concepción sobre el hombre y su centralidad. Las *Enarrationes in Psalmos* funcionan como una fuente desde la cual extraer alegorías pero también pareciera inspirar la estructura que articula la exposición del concepto de *otium* en el *De otio religioso*. Las *Confessiones* además, le proporcionan un modelo ideal desde el cual espejarse y reflejar su propia vida. Estas cuatro obras, si bien no son las únicas que ha leído el poeta, son las que muestran tener una presencia mucho más fuerte que el resto de las obras del Hiponense.

Agustín, por otra parte, ofrece una alternativa al tipo de especulación escolástica, y por tanto un nuevo concepto de hombre, una nueva mirada sobre la relación entre hombre y Dios. un nuevo concepto de pensamiento cristiano y un ideal distinto de vida, junto con el descubrimiento de nuevas dimensiones de la experiencia humana, y la exploración psicológica del individuo. Alternativa que el siglo XIV en líneas generales venía ya explorando, tal como hemos visto en el capítulo 1.3.

La tensión, sin embargo, entre agustinismo y clasicismo, y más concretamente entre agustinismo y estoicismo, se extenderá durante el período humanístico dando lugar a diversas posiciones en las que el énfasis será puesto mayormente de un lado o del otro. El Humanismo más temprano tendió a mezclar ambos y a no distinguirlos con tanta nitidez, pues sentían que el propio Agustín tenía afinidades con teorías como la estoica y el sentido y visión histórica de la obra del Hiponense no estaba aún desarrollado como para dar cuenta de tales polaridades. Habrá que esperar hasta después de la generación de humanistas de mitad del *Quattrocento* para que, un nombre como Valla tome conciencia del conflicto de fondo entre paganismo y cristianismo.⁶⁵⁹

⁶⁵⁹ Cfr. Bowsma, W.J., “The two Faces of Humanism”, en: Oberman, H.A. y Brady, Jr., T. A., *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations : dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday*, Leiden, Brill, 1975, p. 54.

Las marcas que acompañan a las menciones de Agustín sobre Platón dan cuenta de que el Hiponense era un medio a partir del cual extraer noticias sobre las teorías platónicas a las que no tenía acceso, salvo por las traducciones latinas que circulaban normalmente durante el Medioevo, puesto que sus intentos por aprender la lengua griega se vieron frustrados. Y este aspecto de neoplatonismo mediado por la cultura latina y la religión en Agustín lo que le dará preeminencia en las generaciones subsiguientes. Así, será de gran importancia para los pensadores renacentistas tardíos esta faceta agustiniana pues permitirá a autores como Marsilio Ficino y Egidio de Viterbo conciliar el platonismo con el Cristianismo.⁶⁶⁰

A la pregunta inicial más general por el significado que tuvo esta nueva mirada puesta sobre los textos agustinianos, podríamos responder que, en la vastedad y riqueza del pensamiento del Hiponense y de todas las aristas que éste tiene, es ciertamente el Agustín de la reflexión sobre el hombre, el de los primeros libros de las *Confessiones*, el que dialoga con los clásicos, el retórico, el que es una enciclopedia del mundo antiguo, y en menor medida el teólogo. Y es que, justamente, por su propia amplitud de matices, lo sintió como aquel que sobre cuya base espejar la propia identidad cultural ante un mundo que se revelaba insuficiente para sus propias inquietudes, y le ofreció la arquitectura sobre la cual construirla.

La figura de Petrarca en las generaciones subsiguientes se cristalizó con mayor fuerza como poeta vulgar en tierra italiana, mientras que del otro lado de los Alpes, en Flandes, Borgoña y Francia, su obra latina penetró entre los intelectuales ligados al Concilio de Constanza y de Basilea.⁶⁶¹ La “nueva” mirada y atención del pensamiento de Agustín no se limitó a Petrarca, sino que, como síntoma de la época, también se permeó a las generaciones subsiguientes de humanistas y hombres del Renacimiento, ofreciéndoles un espejo desde el cual observarse y construirse.

Ahora bien, las distintas formas que tomará esta nueva mirada en las generaciones posteriores a Petrarca será, entonces, un tema que dejaré para futuras investigaciones.

⁶⁶⁰ Cfr., Bowsma, W.J., *op. cit.*, p. 56.

⁶⁶¹ Entre ellos, Nicolás de Cusa, Nicolás de Saxton, etc. Cfr. Billanovich, G., *Gli inizi della fortuna di Francesco Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947, p. 94 y ss.

Bibliografía

Manuscritos

Paris

- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2103.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1994.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1989¹ y ²
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2201.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1655.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2151.
- Paris, Bibliothèque Nationale de France, 8500.

Ediciones de las obras de Petrarca en latín:

Obras completas:

- Francisco Petrarca, *Opera omnia*, Roma, Lexis Progetti Editoriali, 1997.

La colección de la *Opera omnia* que ha sido utilizada para las citas latinas se maneja con las siguientes ediciones de los textos latinos:

- *Secretum*: F.P., *Opere latine*, a c. di A. Bufano, III, Torino, Utet 1975 (texto Carrara).
- *De vita solitaria*: F.P., *Opere latine*, a cura di A. Bufano, III, Torino, Utet 1975 (texto Martellotti).

- *De otio religioso*: F.P., Opere latine, a c. di A. Bufano, III, Torino, Utet 1975 (testo Rotondi-Martellotti).
- *Epystole metriche*: Ediz. a cura di R. Argenio, Roma, Cicinelli [s. d.]. In Appendice : Fama quidem nostras (M. Feo, “Primo dossier sul Petrarca di Gotha”, *Quaderni petrarcheschi*, IV, 1987, pp.20-25).

Ediciones bilingües:

- *Secretum en: Il mio segreto*, (a cura di Fenzi, E.), Milano, Mursia, 1992.
- *De vita solitaria*, (a cura di Martellotti, G.) en: Petrarca, *Prose*, Milán – Nápoles, Ricciardi, 1955, pp. 286-590.
- *De otio religioso*, (a cura di Goletti, G.), Firenze, Le lettere, 2003.
- *De sui ipsius et multorum ignorantia*, en: *Opere latine di Francesco Petrarca*, (a cura di Buffano), v. 2, Torino, UTET, 1975, pp. 1026-1151.
- *Invectiva contra medicum*, en: *Opere latine di Francesco Petrarca*, (a cura di Buffano), v. 2, Torino, UTET, 1975, pp. 817-981.

- *De remediis utriusque fortuna: en: Les remèdes aux deux fortunes. De remediis utriusque fortune 1354-1366*, (Trad. y ed. Carraud, C.), 2v., Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2002.
- *Epytsole varie, en: Lettere disperse*, (a cura di Pancheri, A.), Omega, Ugo Guanda Editore, 1994.
- *Rerum senilium libri*, en: *Le Senili*, (texto crítico: Nota, E.; trad: Dotti, U.), 3 vol., 2004-2010
- *Epystole Familiares*, en: *Le familiari*, (texto crítico: Rossi, V., y Bosco, U.; trad. e cura di Dotti, U., Audizio, F. col.), 4 vol., 2004-2009.

Traducciones a lenguas modernas:

- *Secreto mío*, (trad. Rico, F.) en: *Obras. I. Prosa*, (al cuidado de Rico, F.), Madrid, Alfaguara, 1978.
- *La vie solitaire*, (trad. Pierre Maréchaux), Paris, Éditions Payot & Rivages, 1999.

Ediciones latinas delos textos de Agustín:

- *Epistvlae I-LV*, (ed. e intr. Daur, K. D.), C. C., Series Latina, XXXI, Turnhout, Brepols, 2004.
- *De vera religione*, (ed. Daur, K. D.), C. C., Series Latina, XXXII, Turnhout, Brepols, 1962, pp., 181-267.
- *Enarrationes in Psalmos I-L*, (eds. Dekkers, E., Fraipont, J.), C. C., Series Latina, XXXIV, 1956.

- *Soliloquiorum libri duo*, (Hörmann, W.), CSEL, LXXXIX, Vindobonae, Hoelder – Pichler – Tempsky, 1986.

Bases de dato de textos latinos:

- Library of Latin Texts Series A (LLT – A), Brepols, <http://apps.brepolis.net/BrepolisPortal/default.aspx>
- J. P. Migne, Patrologia Latina Database (PLD), <http://pld.chadwyck.co.uk/>

Traducciones de los textos de Agustín:

- *Confesiones*, (Trad. Magnavacca, S.), Buenos Aires, Losada, 2005.
- *De la verdadera religión*, (trad., intr. y notas de O.R.S.A. Capanaga, V., O.S.A. Prieto, T., O.S.A. Centeno, A., O.S.A. Santamarta, S., O.S.A. Rodriguez, H.), en: *Obras de San Agustín*, tomo IV, Madrid, BAC, 1948.
- *Enarraciones sobre los Salmos*, (ed. O.S.A. Martin Perez, B., intr. O.S.A. Moran, J.), en: *Obras de San Agustín*, tomos XIX, XX, XXI y XXII, Madrid, BAC, 1964.
- *Enarraciones sobre los Salmos*, (ed. O.S.A. Martin Perez, B.), en: *Obras de San Agustín*, tomos XX, Madrid, BAC, 1965.
- *Enarraciones sobre los Salmos*, (ed. O.S.A. Martin Perez, B.), en: *Obras de San Agustín*, tomos XXI, Madrid, BAC, 1966.
- *Enarraciones sobre los Salmos*, (ed. O.S.A. Martin Perez, B.), en: *Obras de San Agustín*, tomos XXII, Madrid, BAC, 1967.

Bibliografía general

- AA.VV., *Petrarca e Agostino*, (a cura di Cardini, R., e Coppin, D.), Roma, Bulzoni, 2004.
- Ardizzone, M. L., *Guido Cavalcanti. The other Middle Ages*, University of Toronto Press, Toronto-Buffalo-London, 2002.
- Baron, H., “Petrarch’s *Secretum*: Was it Revised –and Why? The Draft of 1342-43 and the Later Changes”, en: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, XXV, n° 3 (1963) pp. 489-530.
- --- *Petrarch’s ‘Secretum’. It’s Making and It’s meaning*, Massachusetts, Cambridge, 1985.
- Bertolani, M. C., *Petrarca e la visione dell’eterno*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- ---, “Pétrarque et el débat avignonnais sur la vision béatifique”, en: *La posterité répond a Pétrarque. 1304-2004: Défense et Illustration de l’Humanisme. VII^e Centenaire de la naissance de Pétrarque*, (ed. Angeli, M.), Paris, Beauchesne, 2006, pp. 39-49.
- Bianchi, L., *Il vescovo e i filosofi:La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’Aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina, 1990.
- ---, *Vérités dissonantes: Aristote à la fin du Moyen Âge*, Paris-Fribourg, Éditions Universitaires, 1993.
- Billanovich, G., “Dalle prime alle ultime letture del Petrarca”, en: *Il Petrarca ad Arquá*. Atti del convegno di Studi nel VI Centenario (1370-1374), (Arquá-Petrarca, 6-8 Nov. 1970), pp. 13-50.
- ---, “Introduzione”, en: *Petrarca, Rerum memorandarum libri*, (ed. crit. por Billanovich, G.), Firenze, G. C. Sansoni Editore, 1943,
- ---, “Nuovi autografi (autentici) e vecchi autografi (falsi) del Petrarca”, en: *Italia medioevale e umanistica*, n° 22 (1979), p., 227-238.
- ---, “Petrarca e Cicerone”, en: *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padova, Editrice Antenore, 1996, pp.97-116.

- ---, “Petrarca e il Ventoso”, en: *Italia medioevale e umanistica*, IX, (1966), 389-401.
- ---, “Petrarch and the Textual Tradition of Livy”, Reimpresión de: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. XIV, 1951, pp. 137–208.
- ---, *Gli inizi della fortuna di Francesco Petrarca*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.
- ---, *Il Petrarca letterato*, Roma, Edizione di Storia e Letteratura, 1947.
- ---, *Petrarca e il primo Umanesimo*, Padova, Antenore, 1946.
- ---, *Petrarca letterato: I lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1947.
- ---, “Nella biblioteca del Petrarca”, en *Italia Medioevale e Umanistica*, III (1960), Padova, Antenore, 1960, pp. 1-58.
- Billanovich, M.C., “Il vescovo Ildebrandino Conti e il De civitate Dei della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova Attribuzione (tav. I- VIII)”, en: *Studi Petrarqueschi XI* (1994), Padova, Antenore, 1994, pp. 99-127.
- Bosco, U., *Francesco Petrarca*, Bari, Laterza, 1968
- Bouwsma, W. J., “The Two Faces of Humanism. Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought”, en: Oberman, H. A., Brady Jr., T. A. (eds.), *Itinerarium Italicum. The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations*, Brill, Leiden, 1975, pp. 19-64.
- Brown, S. F., “The Intellectual Context of Later Medieval Philosophy: Universities, Aristotle, Arts, Theology”, en: *Medieval Philosophy*, Marenbon, J., (comp.), London – New York, Routledge, 1998, pp. 188-201.
- Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985.
- Burke, P., *El Renacimiento europeo*, Barcelona, Crítica, 1998.
- ---, *El Renacimiento Europeo*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Burucúa, J., Ciordia, M., *El Renacimiento Italiano: una nueva incursión en sus fuentes e ideas*, Buenos Aires, Asociación Dante Alighieri, 2004.
- Calcaterra, C., *Nella selva del Petrarca*, Bologna, Licinio Capelli, 1942.
- Campana, A., “The Origin of the Word ‘Humanist’”, en: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 9 (1946), pp. 60-73.

- Coccia, E., “2. La tradición imposible”, en: *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007, pp. 55-117.
- Cochin, H., *Un ami de Pétrarque*, Paris, Champion, 1892.
- Constable, G., “Petrarch and Monasticism”, en: *Francesco Petrarca , Citizen of the World*, Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D. C., April 6-13, 1974, pp. 53-100.
- Corti, M., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983.
- Courcelle, P., "Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIVe siècle," en: *Studi petrarcheschi* 7 (1961), pp. 51-71.
- ---, *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition Littéraire*, Paris, Études Augustiniennes, 1963.
- De Crescenzo, A., “Il Foscolo Critico: struttura e motivi degli Essays on Petrarch”, en: *Italica*, n°75 (1), 1998, pp. 62-77.
- De Libera, A., “Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse”, en: *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di E. Randi*, al cuidado de Bianchi, L., Louvain –la-Neuve, Fidem, 1994, pp. 33-55.
- ---, *La philosophie médiévale*, Press Universitaires de France, Paris, 1989.
- De Nolhac, P., *Pétrarque et l’Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, 1892.
- De Sanctis, F., *Saggio critico sul Petrarca*, (Nuova edizione a cura di Benedetto Croce), Napoli, Casa Editrice A. Morano, 1907.
- --- *Della Letteratura Italiana*. Vol. 1, 1919. Reimpresión: London: Forgotten Books, 2013..
- Delisle, M. L., “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tome XXXV, 2 partie, Paris, Imprimerie Nationale, 1896. pp. 406-407.
- Di Giovanni, A., *L’inquietudine dell’anima. La dottrina dell’amore nelle ‘Confessioni’ di Sant’Agostino*, Roma, Edizione Abete, 1964.

- Dotti, U., *Petrarca civile. All'origine dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli editore, 2001.
- ---, *Vita di Petrarca*, Bari, Gius. Laterza & Figli Spa, 2004.
- Fenzi, E., "Introduzione", en: Petrarca, *Secretum.. Il mio segreto*, (al cuidado de Fenzi, E.) Milano, Ugo Mursia Editore, 1992.
- ---, *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- Floridi, L., *Sextus Empiricus. The transmission and recovery of Pyrrhonism*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Foscolo, U., *Saggi sopra il Petrarca pubblicati in inglese da Ugo Foscolo e tradotti in italiano*, Florencia, Giuseppe Galletti, 1825.
- Fubini, R., *L'Umanesimo italiano e i suoi storici. Origini rinascimentali – critica moderna*, Milano, Franco Angeli, 2001.
- ---, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990.
- Garin, E. (a cura di), *Il pensiero pedagogico dell'umanesimo*, Firenze, Sansoni, 1958.
- ---, *L'Umanesimo italiano*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- ---, *Medioevo e Rinascimento*, Roma, Laterza, 2005.
- Gauthier, R. A., "Trois commentaires 'averroistes' sur l'*Ethique a Nicomaque*", en: *AHLDMA*, XVI, (1947-1948), pp. 189-336.
- Gentili, S., *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005.
- Gerosa, P. P., *L'umanesimo agostiniano del Petrarca. Parte prima: l'influenza psicologica*, Torino, S.E.I., 1927.
- ---, *Umanesimo cristiano del Petrarca. Influenza agostiniana, attinenze medievali*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1966.
- Gilson, E., "Boèce de Dacie et la double Vérite", en: *AHDLMA*, n°22, 1956, p. 94
- Giuliani, O., *Allegoria retorica e poetica nel Secretum del Petrarca*, Boloña, Pàtron Editore, 1977.
- Gomez, Robledo, A., "La ética de San Agustín", en: *Diánoia*, v. 1, n° 1, 1955, pp. 236-260.

- Gorman, M. M., *The Manuscript Traditions of the Works of St. Augustine*, Firenze, Sismel Edizione del Galluzzo, 2001.
- Grassi, O., “Il panorama culturale e teologico del Trecento”, en: D’Onofrio, G. (comp.), *Storia della teologia nel Medioevo. III: La teologia delle scuole*, Cassale Monferrato, Piemme, 1996, pp. 377-398.
- Grellard, Ch., *Jean de Salisbury et la renaissance médiévale du scepticisme*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.
- ---, “Comment peut-on se fier à l’expérience? Esquisse d’une typologie des réponses médiévales au problème sceptique”, en: *Quaestio* 4 (2004), pp. 113-135.
- Porro, P., “Il *Sextus latinus* e l’immagine dello scetticismo antico nel Medioevo”, *Elenchos* 2 (1994), pp. 229-253.
- Grossi, V. OSA, “La ricezione ‘sentenziale’ di Agostino in Prospero di Aquitania. Alle origini delle ‘fras’ sentenziali attribuite ad Agostino”, en: Zumkeller, A. OSA, Krümmel, A., (cur.) *Traditio Agustiniana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag*, Würzburg, Augustinus – Verlag, 1994, pp. 123-140.
- Heitmann, K., “L’insegnamento agostiniano nel *Secretum* di Petrarca”, en: *Studi Petrarqueschi*, 7 (1961), pp. 187-193.
- Hisette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain – Paris, Publications Universitaires/Vander Oyez, 1977.
- Hutchins Tachau, K., *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, The University of Wisconsin-Madison, Ph.D., 1981.
- Imbach, R., “L’averroïsme latin du XIIIe siècle”, en: *Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del convegno internazionale Roma, 21-23 settembre 1989, a cura di Imbach, R., e Maieru, A., Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1991, pp. 191-208.
- Jackson, S. W., “Acedia the Sin and Its Relationships to Sorrow and Melancholia in Medieval times”, en *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 55, 1981, pp. 172-185.
- Kessler, E., “L’unité de la compétence linguistique chez Pétrarque”, en: Biard, J. y Mariani Zini, F. (eds.), *Ut Philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l’oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccacce*, Paris, Vrin, 2008, 151-170.

- Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.
- ---, *L'Umanesimo italiano del Rinascimento e il suo significato*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2005.
- ---, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Florencia, La nuova Italia editrice, 1975.
- Lee, A., *Petrarch and St. Augustine. Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden – Boston, Brill, 2012.
- Lenoardo Bruni, *Le vite di Dante e del Petrarca*, a cura di A. Lanza, Archivio Guido Izzì, Roma, 1987.
- Lewis, N., “Robert Grosseteste and the Church Fathers”, en: Backus, I., (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, 2v., Leiden – New York – Köln, E.J. Brill, 1997.
- Lindberg, D. C., *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press, 1976.
- Loos, E., “Die Hauptsünde der *acedia* in Dantes *Commedia* und in Petrarca's *Secretum* Zum Problem der italienischen Renaissance”, en: *Petrarca. Beiträge zu Werk und Wirkung. Herausgegeben von Fritz Schalk*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1975, pp. 156-183.
- Luciani, E., *Les Confessions de Saint Augustin dans les lettres de Pétrarque*, Paris, Études Agustiniennes, 1982.
- Magnavacca, S., “Una nota de transmisión estoica en la metafísica agustiniana: la noción de peso”, en: *Cristianismo y Helenismo en la Filosofía Tardo – Antigua y Medieval*, Rosario, Paideia, 2009, pp. 107-115.
- ---, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Mariani, U., *Il Petrarca e gli Agostiniani*, Roma, Storia e Letteratura, 1959.
- Martinelli, B., *Il Secretum conteso*, Nápoles, Lofredo, 1982.
- McClure, G. W., *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.

- Minecan, C. A. M., “Introducción al debate historiográfico en torno a la noción de ‘averroísmo latino’”, en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27 (2010), pp. 63-85.
- Murphy, F. X., C. SS. R., “Petrarch and the Christian Philosophy”, en: Bernardo, A. S., (ed.), *Francesco Petrarca Citizen of the World*. Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D.C., April 6-13, 1974, pp. 223-247.
- Nolhac, P. de, *De Patrum et Medii Aevi scriptorum codicibus in biblioteca Petrarcae olim collectis*, Thesim Facultati Literarum Parisiensi, Parisiis, Aemilivm Bovillon, 1892.
- ---, *Pétrarque et l’Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, Libraire – Éditeur, 1892)
- Oberman, H. A., “Fourteenth-Century Religious Thought: A Premature Profile”, en: *Speculum*, Vol. 53, No. 1 (1978), pp. 80-93.
- ---, “Some Notes on he Theology of Nominalism”, en: *Harvard theological review*, LIII, I, 1960, pp. 47-76.
- *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)*, I, XI, 12, 9. Ed: *Opus Caroli regis contra Synodum (Libri Carolini)*, (Monumenta Germaniae Historica: Leges: 4, Concilia; T. 2, Suppl.1), Freeman, A., Meyvaert, P. (ed.), Hannover: Hahn, Hahnsche Buchhandlung, 1998
- Otten, W., “The Texture of Tradition: The Role of Church Fathers in the Carolingian Theology”, en: Backus, I. (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. 2 vols. With continuous pagination, Leiden, Brill, 1997, pp. 3-50.
- Panofsky, E., “‘Renaissance’ – Self-Definition or Self-Deception?”, en: *Renaissance and Renascences in Western Art*, Estocolmo, Almqvist & Wiksells, 1960.
- Pasnau R., “Cognition”, en: Williams, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scoto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 285-311.
- Pellegrin, É., “Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque á la Bibliothèque National de Paris”, en *Scriptorium*, VII, (1951), pp. 265-278.
- Piché, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1999.

- Pohlenz, M., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale. I*, Firenze, La “Nuova Italia” editrice, 1967.
- Pranger B., “*Sic et non: Patristic Authority*”, en: en: Backus, I. (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*. 2 vols. With continuous pagination, Leiden, Brill, 1997, pp. 114-165.
- Quillen, C. E., *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine and the language of Humanism*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.
- Renan, E., *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Calmann – Levy, 1861.
- Rico, F., “*Petrarca y el De vera religione*”, en: *Italia Medioevale e Umanistica*, XVII (1974), Padova, Antenore, 1974. pp. 313-364.
- ---, “*Petrarca y las letras cristianas*”, en: *Silva: Estudios de Humanismo y tradición clásica*, n. 1 (2002), pp. 157-182.
- ---, “*Sobre la cronología del Secretum. Las viejas leyendas y el fantasma nuevo de un lapsus bíblico*”, en: *Studi petrarcheschi*, n.s. I, (1984), pp. 51-102.
- ---, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*, Barcelona, Destino, 2002.
- ---, *Vida u obra de Petrarca I. Lectura del Secretum*, Padova, Antenore, 1974.
- Ronconi, G., *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia*, Roma, Bulzoni, 1976.
- Saak, E. L., “*Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation*”, en: *A companion to Augustine, A Companion to Augustine*, Edited by Mark Vessey with the assistance of Shelley Reid, Chichester, West Sussex ; Malden, MA : Wiley-Blackwell, 2012.
- Sabbadini, “*Note filologiche sul Secretum del Petrarca*”, en: *Rivista di filosofia e istruzione classica*, XLV (1917), pp. 24-37.
- Santagata, M., *I frammenti dell’anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 1993.
- Schmitt, C.B., *Aristóteles y el Renacimiento*, León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2004.
- Smith, M. A., “*Perception*”, en: *The Cambridge Companion to Middle Ages*, (Pasnau, R., van Dyke, C., eds.), Cambridge, Cambridge University Press,

- Stone, M.W.F., “Augustine and Medieval Philosophy”, en: Stump, E. and Kretzmann, N. (ed), *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 253-266.
- Stump, E., and Kretzmann, N., *The Cambridge Companion to Augustine*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- Tateo, F., *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari, Palomar, 2005.
- ---, *Dialogo interiore e polemica ideologica nel Secretum del Petrarca*, Firenze, Le Monnier, 1965.
- Trinkaus, C., “Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla”, en: *Studies in the Renaissance*, Vol. 11 (1964), pp. 7-45.
- ---, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vol., Chicago - Londres, The University of Chicago Press, 1970.
- Trottmann, C., “Pétrarque à la fracture de la Philosophie”, en: Biard, J. y Mariani Zini, F. (eds.), *Ut Philosophia poiesis. Questions philosophiques dans l'oeuvre de Dante, Pétrarque et Boccacce*, Paris, Vrin, 2008, 171 – 190.
- Van Moé, E., “Les Ermites de Saint-Augustin: Amis de Pétrarque”, en: *Mélanges d'Archeologie et d'Histoire*, XLVI^e année (1929), Fasc. I-V, Paris, pp. 258 – 280.
- Vattasso M., *Del Petrarca e di alcuni suoi amici*, Roma, Tipografia Vaticana, 1904
- Wenzel, S., “The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research”, en: *Speculum*, Vol. 43, N°1 (Enero 1968), pp. 1-22.
- Wieland, “Happiness, the Perfection of Man”, en: Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 673-686.
- Wilkins, E. H., “On Petrarch's *Accidia* and His Adamantine Chains”, en: *Speculum*, XXXVII (1962), pp. 589-594.
- ---, *The making of the Canzoniere and Other Petrarcan Studies*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.
- Zavatero, I., “La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia: Un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo”, en: *Le felicità nel Medioevo*, Atti del convegno della Società Italiana per lo studio del pensiero

medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 12-13 Settembre 2003, Bettetini, M., y Paparella, F. D., (eds.), Louvain-la-Neuve, 2005, pp. 355-409.

- ---, “Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all’ *Ethica Nicomachea*”, en: *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, (a cura di Zavattero, I.), Arezzo, Università degli studi di Siena, 2006, pp. 15-26.

Tesis doctorales

- Fernandez Walker, G., “Nicolás de Autrecourt ante la crisis del pensamiento medieval en el siglo XIV” (Tesis de doctorado no publicada), Buenos Aires, UBA, 2014.
- Radin, G. A., *Petrarca e la tradizione patristica : letture, postille e riscritture*, thèse de Doctorate, Université Paris – Sorbonne, 2006.

