

Quid ipsum vere sit quod loquuntur, ignorant: las críticas de Petrarca a la escolástica del siglo XIV

Resumen: A pesar de no formar parte de los claustros universitarios, Petrarca no era ajeno a las disputas propias de la escolástica. En el siglo XIV, ésta decantó –a grandes rasgos– en tres grandes vertientes: el logicismo, el naturalismo y una teología especulativa. El poeta da cuenta de cada una de ellas a lo largo de su producción. De este modo, en el presente trabajo nos proponemos exponer las críticas que Petrarca realiza a la escolástica, respecto de su metodología, de la oscuridad del lenguaje, de la excesiva confianza en la racionalidad del hombre, del modo en el que utilizan las auctoritates y de los peligros que éste implicaba para la fe cristiana. A partir de las críticas esbozadas por el humanista contra el escolasticismo, veremos emerger los rasgos principales que constituyeron a Petrarca en uno de los primeros humanistas: la elocuencia de los clásicos, la centralidad de la reflexión interior y espiritual sobre el hombre, el primado de la moral por sobre el racionalismo y la defensa del discurso poético como vía de acceso a la verdad.

Palabras clave: Petrarca, escolástica, humanismo prerrenacentista

Abstract: Although Petrarch was not a member of any university staff, he was not oblivious to the disputes that characterized scholastics. In the XIV century it evolved, broadly, into three big streams: logicism, naturalism and speculative theology. The author accounts for each of them throughout his work. In this way, we set out to present the critics made by Petrarch about scholastics regarding its methodology, the obscurity of its language, the excessive trust in the rationality of men, the way in which the auctoritates are used, and the dangers it implied for the Christian faith. Based on the critics made by the humanist against scholasticism, we will observe the characteristics that placed Petrarch as one of the first humanists: the eloquence of the classics, the importance of the inner and spiritual reflection on man, the primacy of moral over rationalism and the defense of poetic discourse as a way to access the truth.

Keywords: Petrarch, scholastics, pre-renaissance humanism.

En el presente trabajo, nos proponemos analizar desde un aspecto histórico-metodológico la escolástica medieval, pero situándonos por fuera de ésta. Concretamente, nos centraremos en Petrarca, uno de los primeros humanistas, para analizar las críticas que dirige a esta filosofía hegemónica en las instituciones de su época. De este modo, analizaremos los distintos pun-

tos contra los cuales el poeta arremete, qué significado tuvieron y un modo de concebir la filosofía¹ y de concebir al hombre en relación a ésta.

A finales del siglo XII, Occidente conoció, tras el reingreso de Aristóteles y de sus escritos naturales y morales, una noción de *scientia* radicalmente distinta, que trajo como consecuencia el surgimiento de un nuevo método de interpretación y de una nueva forma de transmisión y de aprendizaje de los conocimientos. Esta nueva *forma mentis*, tan radicalmente diversa de la que la cultura monacal hasta entonces conocía, alcanzará su plena madurez en el siglo XIII, en el método escolástico, que se desarrolló en el seno de los claustros universitarios. Este nuevo contacto con textos aristotélicos, hasta ese entonces desconocidos, significó tanto una reorganización profunda del sistema educativo universitario como el surgimiento de un nuevo modo de argumentación y producción de conocimiento filosófico, basado en un método claramente reglado: la *disputatio* y el comentario. Ya no se trataba simplemente de transmitir, sino de interpretar y generar nuevos contenidos de conocimiento. Significó, también, una revolución en el sistema educativo, que condujo a una reorganización del *cursus honorum* de los estudiantes: la facultad de Artes se independizó de la de Teología y devino una facultad filosófica.

Las actitudes que asumieron los intelectuales frente a este reingreso de la filosofía aristotélica fueron diversas. Tradicionalmente, son clasificadas en tres grandes líneas: la recepción *crítica* del pensamiento de Aristóteles, en la que prima el intento por hacer coincidir los principios dogmáticos de la fe y el proceder de la racionalidad; la recepción *acrítica*, en la que los principios de la razón y las enseñanzas de la fe son considerados completamente por separado, al punto de poder afirmar, por medio de los procedimientos científicos, verdades contradictorias a la fe; y el *rechazo* de la filosofía aristotélica e incluso la condena de alguna de sus tesis.

Ya en el siglo XIV, asistimos a la crisis de este sistema. En el interior de los claustros universitarios se pueden reconocer tres grandes vertientes en las que el método escolástico derivó tras su progresivo agotamiento y

¹ Este trabajo se encuentra emparentado con uno presentado anteriormente en el Congreso de Filosofía “**La filosofía como modo de vida. Testimonios históricos y planteos actuales**”, **Fundación Fraternitas, 20 y 21 de Mayo de 2011**. [Disponible en: <http://www.fraternitas.org.ar/Actividades/Congreso/Marcela%20Borelli.pdf> (última consulta: 17/04/2012)]. Mientras en aquel, el acento se puso mayormente en el concepto de *philosophia* en Petrarca –que no puede prescindir de una referencia a las críticas al escolasticismo–, éste se concentra y extiende sobre las críticas.

esterilidad². En primer lugar, la *línea especulativa*, que procede de la síntesis entre filosofía y teología que Tomás de Aquino había intentado llevar a cabo destacando la no incompatibilidad de ambas y Duns Escoto, por la conciliación, y que puso el acento, mayormente, en el refinamiento de la técnica escolástica de la *disputatio*, convirtiéndolo, de algún modo, aquello que era considerado un instrumento de enseñanza y conocimiento, en un fin en sí mismo. El método escolástico devino, de este modo, en *theologia disputatrix*. En segundo lugar, la vertiente del *averroísmo latino*, que se fue configurando cada vez más como una ciencia de la naturaleza, que consideraba al hombre como una parte integrante de aquella y que fue dejando relegada, de algún modo, la consideración de la dimensión espiritual del hombre. En tercer lugar, hacia fines del siglo XIII y principios del XIV, surge la corriente *lógico-experimentalista*, heredera de la lógica ockhamista y del experimentalismo de Bacon, que pone el acento en lo individual, lo empírico, y suplanta la consideración del universal inteligible por la del universal intuible. Se distinguen en esta línea las escuelas Mertonense (Bacon), la de París (Buridan) y la italiana de Padova y Bologna (Galileo).

A pesar de no formar parte de los claustros universitarios, sabemos que Petrarca estudió la carrera de Derecho cuatro años en la Universidad de Montpellier y tres en la de Bologna y que, por otra parte, estaba familiarizado con las discusiones que se generaban en el seno del papado aviñonés, con lo cual podemos afirmar, ciertamente, que estaba al tanto de la vida universitaria y de las controversias que se desarrollaban en su seno. De este modo, a lo largo de sus obras, podemos encontrar testimonios que dan cuenta de su conocimiento de cada una de las vertientes del escolasticismo del siglo XIV. Así, a los lógico-experimentalistas los denominaba el "*agmen britannicum*", la "tropa de los británicos", cuya incursión en tierra siciliana lamenta en una de sus epístolas³. En otros innumerables pasajes de su obra, se refiere a la teología, a la que denomina "*ventosa philosophia*"⁴, en clara referencia a su modo de discutir con palabras cuyo significado permanece oscuro hasta para los que disputan, y a la avidez por la discusión misma que no mira a un fin particular, sino simplemente a ganar disputas. Llamaba, por otra parte, a los fisicistas los "seguidores del perro Averroes". En una

² S. MAGNAVACCA, "Los albores del Humanismo: Petrarca y el reingreso de San Agustín", en S. Magnavacca et al., *Cuatro aspectos de la crisis filosófica del siglo XIV*, Buenos Aires, Patristica et Mediaevalia, 1993, pp. 7-33.

³ Cf. PETRARCA, *Epistole Familiari*, V, 6.

⁴ Cf. PETRARCA, *Epistole Familiari*, XVII, 1.

de las epístolas que forman parte de la colección de *Seniles*, Petrarca invita a un monje agustino, Luigi Marsili, a escribir una invectiva “*contra canem illum rabidum Averroim*”⁵.

Si bien en sus críticas podemos identificar muchas veces las diversas vertientes del escolasticismo; en general, aquellas pueden ser leídas como refiriéndose al escolasticismo en su totalidad. Tal es el caso del método del comentario y la *disputatio*. En innumerables pasajes, Petrarca no vacila en lanzar sus dardos contra los *dyalectici*, sobre todo en lo que hace a su modo de hablar, al afán que demuestran por disputar sobre todas las cosas y a la oscuridad de su lenguaje, tal como lo revela el siguiente pasaje:

“Ag. Exacto, la palabrería de los dialécticos –que jamás tendrá término– fluye a borbollones de compendios a base de definiciones semejantes, en tanto que alardea de suscitar debates eternos: pero qué sea realmente eso mismo de que hablan, en general lo ignoran. [...] Contra hombres de esta calaña [...] bueno es arremeter ¿Por qué, olvidados de la realidad, envejecéis entre palabras, y, con el cabello cano y arrugas en la frente, os dedicáis a infantiles ineptias?”⁶.

La “palabrería de los dialécticos” alude a la constante repetición de las definiciones tomadas de los libros de *sententiae*, tales como el de Pedro Lombardo, y a los comentarios y disputas que eran generadas en torno a ellas, sin que nunca se llegase a una verdadera y propia comprensión de lo discutido. Según el poeta, el afán de los dialécticos se agota en ganar una disputa al maestro antes que en comprender verdaderamente lo discutido y, gracias a ello, se introducen complicaciones y oscuridad en el discurso, tanto más devastadoras cuanto reposan sobre traducciones deficientes y un latín oscuro plagado de tecnicismos, que desvían el alma de la verdad. El dialéctico, por otra parte, aparece caracterizado en este pasaje como un *senex puer*. En esta caracterización, se ve alterando el *topos* perseguido durante mucho tiempo durante la Edad Media del *puer senex*, el muchacho que sobre un modelo de

⁵ Cf. PETRARCA, *Epistole Seniles*, XV, 6.

⁶ PETRARCA, *Secretum*, I: “Ista quidem dyaeticorum 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 [...] iuvat invehi: –Quid semper frustra laboratis, ah miseri et inanibus tendiculis exercetis ingenium? Quid, obliti rerum, inter verba senescitis, atque inter pueriles ineptias albicantibus comis et rugosa fronte versamini?”.

un episodio evangélico razona como un adulto. Frente al *puer senex* que podía figurar como un milagro de la naturaleza, el *senex puer* se regodea en la técnica infantil de la dialéctica, lo que implicaría violar el orden natural de las cosas⁷.

La condena no se dirige al arte de la dialéctica sin más, sino a la tendencia propia de la escuela de colocarla en el ápice del proceso formativo y de elevarla a un fin en sí mismo, pretendiendo dar carácter de género filosófico a una técnica propedéutica del *curriculum* escolástico. Según Petrarca, es un arte que debe ser aprendido durante la juventud, que es necesario para aprender a argumentar correctamente, pero que debe ser tomado en su justa dimensión, es decir, como medio y no como fin en sí mismo, de modo tal de no envejecer en “infantiles ineptias”.

Uno de los testimonios más importantes en lo que hace a la disputa de Petrarca contra la escolástica es, sin duda, el *De sui ipsius et multorum ignorantia*⁸. En este 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 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?”⁹

⁷ Cf. TATEO, *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari, Palomar, 2005, p. 49.

⁸ En lo sucesivo, nos referiremos al tratado *De sui ipsius et multorum ignorantia* como *De ignorantia*.

⁹ PETRARCA, *De ignorantia*, 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 incomperita, [...] 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?”.

El fenómeno del averroísmo latino, –o como hoy se prefiere denominarlo, del aristotelismo extremo– se había ido configurando cada vez más como una filosofía materialista, a la que denuncia Petrarca por su descuido de la parte espiritual del alma. De hecho, el averroísmo hace reentrar el alma en el ámbito de las fuerzas metafísicas objetivas, anulando de este modo el principio de subjetividad –e incluso, de individualidad–, de modo tal que el sujeto de pensamiento ya no es el yo, sino un ser sustancial e impersonal común a todos los sujetos pensantes cuya conexión con los sujetos individuales es externa y casual. El hombre queda desamparado en cuanto al conocimiento de sí mismo, de su naturaleza interior y de la realidad que lo acompaña. El conflicto se materializa, entonces, entre un enfrentamiento entre la objetividad del saber por un lado, y la inquieta subjetividad del hombre, por el otro¹⁰.

Otro aspecto sobre el que se centrará su crítica del aristotelismo extremo es el sostener lo que tradicionalmente se ha considerado como la “doctrina de la doble verdad”, afirmando que llegan 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?”¹¹

Petrarca sólo admitirá una única verdad, la de la fe, y acusará de herejes a los aristotélicos extremos por postular un discurso de doble verdad y 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. El averroísmo de Padova de la mitad del `300 ponía, sobre todo, en peligro la conciencia religiosa individual. Destruía el concepto mismo de la fe, todo proceso de interiorización y reflexión sobre sí mismo por parte del hombre.

¹⁰ Cf. U. DOTI, *Petrarca civile*. All'origine dell'intellettuale moderno, Roma, Donzelli editore, 2001.

¹¹ PETRARCA, *De ignorantia*, 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 reiecta veritate verum querere, et quasi, sole derelicto, in profundissimos et opacos terre hiatus introire, ut illic in tenebris lumen inveniant?”.

Precisamente, el intento y la tensión que recorrerán toda la obra petrarquesca serán siempre los de intentar conciliar su amor por los autores paganos con su conciencia religiosa.

Estos dos últimos puntos nos llevan directamente al siguiente aspecto del aristotelismo que Petrarca cuestiona: se centra en la figura de Aristóteles, criticando el estatuto de *auctoritas* que los averroístas le concedían. 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 los 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 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, pero también se equivocó en cuestiones importantísimas que arrastran con sí la suprema salvación”¹².

Evidentemente, el reproche teológico de ignorar los fines últimos de los cristianos se dirige, más que al propio Aristóteles, a los aristotélicos contemporáneos de Petrarca. Ciertamente, los filósofos antiguos no son culpables de haber vivido antes de la revelación: no hay herejía en quienes no se beneficiaron de la verdad revelada. 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.

Por otra parte, evidenciamos en el fragmento precedente la aparición de 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 Bianchi¹³, en el Humanismo –y, sobre todo, con Petrarca– aparecerá con mayor fuerza, codificada en la bata-

¹² PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Ego vero magnum quendam virum ac multiscium Aristotilem, sed fuisse hominem, et idcirco aliqua, imo et multa nescire potuisse arbitrari; [...] 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”.

¹³ 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 erro-*

lla antiperipatética y antiescolástica, en la que se devuelve a Aristóteles a su dimensión humana y se lo desplaza de su *status* de *auctoritas*¹⁴: “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”¹⁵.

Nuevamente, 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.

Concentrándose ahora en la figura de Aristóteles, sostiene que, en lo que atañe a sus consideraciones sobre la virtud, no encuentra en sus escritos el estímulo necesario que debe tener un texto para inflamar a un hombre a amar la virtud:

“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 poquitito 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”¹⁶.

ribus philosophorum de Egidio Romano, el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, etc. Cf. L. BIANCHI, pp. 113 y ss.

¹⁴ 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. Cf. RICO, *El sueño del humanismo*. De Petrarca a Erasmo, Barcelona, Destino, 2002.

¹⁵ PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Isti vero, ut diximus, sic amore solius nominis capti sunt, ut secus aliquid quam ille de re qualibet loqui sacrilegio dent”.

¹⁶ PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Video nempe virtutem ab illo egregie diffiniri et distinguere tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum

Evidentemente, las traducciones del Estagirita que circulaban en el siglo XIV, oscurecidas por el rígido latín escolástico, no suscitaron en Petrarca demasiado interés¹⁷.

Sea de ello lo que fuere, el poeta sostiene que 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 mejores personas, pues no suscitan ni amor de las virtudes ni repugnancia del vicio. Petrarca reprocha a Aristóteles una suerte de intelectualismo en el campo de la ética, con lo cual impide a ésta de realizar su fin propio: impulsar al hombre a amar la virtud. 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 conocido, no suscita repugnancia?”¹⁸. 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 moral¹⁹. 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 de la elocuencia que lleva a una efectividad en el orden de la ética, pues tiene la función de mover el ánimo. La claridad para Petrarca es el síntoma más evidente del saber: “Aquello que uno entiende claramente puede expresarlo con claridad y transfundir en el espíritu de quien escucha lo que tiene en el fondo de su espíritu”²⁰.

Por otra parte, la elocuencia –y con ella la poesía– ayudan a fijar en la memoria los ejemplos y testimonios de una experiencia humana universal-

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”.

¹⁷ En efecto, el manuscrito Par. 6458 contiene algunas obras de Aristóteles que forman parte de la biblioteca personal de Petrarca, de las cuales anotó sólo dos, la *Política* y la *Ética a Nicómaco*, con algunos signos marginales, pero escasos, lo cual demuestra que verdaderamente Petrarca estudió con poco interés los textos de Aristóteles. Cf. P. NOLHAC, *Pétrarque et l'Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, 1892, pp. 335-338.

¹⁸ PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Quid profuerit autem posse quid est virtus, si cognitum non ametur? Ad quid peccati notitia utilis, si cognitum non horretur?”.

¹⁹ E. C. FENZI, *Petrarca*, Bologna, Il Mulino, 2008, pp. 59 y ss.

²⁰ PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Nam quod clare quis inteligit, clare eloqui potest, quodque intus in animus suo habet, auditoris in animum transfundere”.

mente compartida que, una vez incorporados, se adhieren como “garfios”²¹ a la memoria y pasan a formar parte de la sustancia espiritual del hombre a fin de que, de este modo, ante los embates de la fortuna y el peligro constante, sirvan como medios de defensa.

Además de esta exigencia de una retórica puesta al servicio de la ética, debe haber un 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.

Es menester remarcar como un momento esencial en el pensamiento petrarquesco el movimiento de la vuelta hacia la interioridad. Es, tal vez, uno de los pasajes más citados de la literatura humanística –y de hecho, es tomado como documento fundacional–, aquel de la epístola en el 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”²².

²¹ PETRARCA, “Secreto Mío”, en *Obras*, I: Prosa (al cuidado de F. Rico), Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 95 y ss.

²² 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 debuissem ‘nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum’”.

Petrarca toma de Agustín el movimiento de vuelta hacia la interioridad en su valor moral. La insistencia en el conocimiento de sí mismo que pone en boca del personaje de “Agustín” en el *Secretum* consiste en el ser consciente del error que limita y retiene al hombre, sumergiéndolo en un estado de miseria²³. 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 “Agustín” 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 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 que de ellas se tiene, de valorar correctamente la escala de los bienes.

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 “Agustín” formula un ideal de moderación que no tiene que ver con lo abstracto ni vago y es extremadamente consciente de la realidad humana²⁴.

Sólo adquiriendo esta medida ética interior, o sea, abandonando toda ficción (*phantasma*) del alma, saliendo de la ignorancia de sí mismo que existe en la aceptación pasiva y fatal de la miseria humana y en el no tomar en cuenta la naturaleza finita del hombre, es posible descubrir y representarse el propio pecado y eliminar el abandono causado por una errónea consideración del mal. La actual miseria del personaje 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 los “maestros de vida”: Cicerón, Platón y Agustín. La filosofía consistirá en una reflexión constante del hombre sobre sí mismo, sobre su condición mortal y finita, sobre su ignorancia, de modo tal de tenerla siempre presente; es decir, hacerse cargo de su condición y actuar conforme a ella. De este modo, afirma junto con Platón a través de Cicerón, “la verdadera filosofía otra cosa no es sino meditación sobre la muerte”²⁵.

²³ Cf. PETRARCA, *Secretum*, I.

²⁴ Cf. TATEO, *L'ozio segreto di Petrarca*, Bari, Palomar, 2005, pp. 34 y ss.

²⁵ Cf. PETRARCA, *Contra medicum quendam*, II: “Ea demum vera philosophia est, quam quidam nichil aliud nisi cogitationem mortis esse dixerunt” (tomado de Platón, *Fedón*, 67d, citado en *Tusculanas*, I, xxx, 74).

En el *De ignorantia*, encontramos una afirmación que, a simple vista, pareciera ser controversial. Petrarca sostiene que antes que ser llamado *litteratus*, prefiere ser llamado un hombre *bonus*. No es que Petrarca desprecie la cultura en general, sino que esta forma de concebir la cultura, de algún modo “cuantitativamente” –que pretende traspasar los secretos de la naturaleza y de Dios–, la considera más bien como una *vana curiositas*.

La cultura, tomada en sentido cualitativo, entendida como cultura del alma, cambia el panorama, porque entonces está en juego la propia subjetividad, destinada a actuar en la comunidad humana. 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 existencia y la vida práctica.

Finalmente, el aristotelismo extremo ligaba estrechamente el conocimiento y la felicidad. Apoyados en la concepción de que el hombre es un animal racional, y su racionalidad lo distingue de las demás especies, sostenían que la felicidad del hombre reside en el ejercicio de su racionalidad²⁶. Por medio de la actividad racional se produce una unión intelectual con las sustancias separadas y en ello consiste la felicidad especulativa, distinta de la beatitud teológica, y tal es el fin de la filosofía. De esta manera, el filósofo es aquel que desarrolla en grado máximo la racionalidad, y así, deviene imagen terrena de Dios.

Petrarca, por su parte, apoyado en una profunda desconfianza del poder visivo del alma, sostiene: “no estoy dispuesto a admitir que un hombre cualquiera haya podido alcanzar con medios humanos un saber universal”²⁷. Tomando como referencias a Agustín y la Biblia²⁸, sostiene que el conocimiento es dolor, pues quien conoce experimenta sus límites y su exilio de la felicidad:

“Porque en esta vida Dios no puede ser en absoluto conocido plenamente, pero puede ser amado con ardiente devoción; y el amor de Dios, en todo caso, es un amor feliz, mientras es tal vez fuente de infelicidad el conocerlo, como sucede a los demonios, que en el infierno tiemblan frente a él cuando lo han conocido”²⁹.

²⁶ Cf. L. BIANCHI, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Padova, Il Poligrafo, 2003.

²⁷ PETRARCA, *De ignorantia*, III: “neque ulli hominum humano studio rerum omnium scientiam fuisse cognoscere”.

²⁸ Ver nota 11.

²⁹ PETRARCA, *De ignorantia*, IV: “Nam et cognosci ad plenum Deus in hac vita nullo potest modo, amari autem potest pie atque ardentem; et utique amor ille felix semper,

El conocimiento es algo diferente de la felicidad y, más aún, puede ser su enemigo. Por ello, afirma que prefiere antes ser llamado un buen hombre que un sabio:

“La cultura pertenezca por tanto a éstos que me la quieren quitar [...]. A mí se me reserven la humildad y la consciencia de mi ignorancia y de mi fragilidad. [...] Para ellos ha sido escrito: ‘La devoción a Dios es sabiduría’³⁰, y de mis discursos ellos serán más y más confirmados en su convencimiento de que yo soy un hombre honesto, pero sin cultura”³¹.

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 devenir mejor.

Frente a la insatisfacción de una filosofía que se revelaba inadecuada para las exigencias de la vida y de una sociedad que estaba cambiando, Petrarca se vuelca a la exploración del hombre interior, espiritual, y hacia la formulación de una nueva visión de la historia. Hemos visto cómo en él se gesta una toma de conciencia y una 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 a las disciplinas científicas (lógica y natural) que, de algún modo, dejaban abandonados los problemas humanos de la vida más concreta.

Las respuestas a estas inquietudes las encontró en los autores clásicos romanos y en los Padres de la Iglesia, sobre todo 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 ha-

cognitio vero nonnunquam misera, qualis est demonum, qui cognitum apud inferos contremiscunt”.

³⁰ AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 28.

³¹ PETRARCA, *De ignorantia*, II: “Litere igitur sint, vel horum qui illas michi auferunt, [...]. Mea vero sit humilitas et ignorante 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”.

cia la interioridad, una meditación sobre el individuo real y su destino, sobre su historia terrena y sobre su actuar en ella.

A partir de ellos, mostró que la lógica de los asuntos humanos distaba mucho de ser aquella de Aristóteles³², que no era palabra divina, sino que era un producto histórico, de un hombre sumergido en un contexto histórico; un hombre a fin de cuentas, con quien se podía dialogar, pero que distaba de ser una *auctoritas*, como una verdad adquirida de una vez por todas e incuestionable.

Por otra parte, dio impulso a las investigaciones sobre el hombre, al pensar humanamente y a concebir la filosofía como una “escuela de vida”, un arte para la vida. Su comportamiento filológico frente a los textos se irá conformando en las generaciones venideras como un nuevo modo de hacer filosofía.

Instaura, de este modo, una cultura de la palabra elocuente de armoniosa sonoridad que habla al alma, enseña a vivir en el mundo, a ser un hombre piadoso y devenir mejor. Es un saber que se funda en la libertad del espíritu, del buen gusto y el sentido mismo de la civilización que comporta inevitablemente el culto de la palabra. Hay una afirmación del valor educativo y autoformativo de la palabra en oposición a la cultura teológico-dogmática de la época; hay una denuncia del saber cuando está subordinado a los intereses de la sociedad dominante y la ganancia material y una reivindicación de la autonomía de la cultura como guía moral de la humanidad³³.

Marcela BORELLI

³² Cf. E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Roma, Laterza, 2005, pp. 47 y ss.

³³ Cf. U. DOTI, *Petrarca civile. Alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli, 2001, p. 52.