

**El filósofo, el poeta y la felicidad:  
un problema ético bajo la óptica de Jacobo de Pistoia y Francesco Petrarca**

*Marcela Borelli*

Según Aristóteles, el fin de la vida humana es la realización del alma racional. El hombre desea por naturaleza conocer, y en el tipo de vida concreto que permite la realización de esta capacidad, reside la felicidad<sup>1</sup>. 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 artium* para poder justificar teóricamente su función y afirmar su *status*. 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 al modo de vida intelectual que hasta entonces habían sostenido. El motivo aristotélico del natural deseo de conocer, que fue el *leit motiv* de la vida intelectual, enfrentó una feroz crítica en el primer Humanismo.

Por supuesto, la elección y teorización sobre el modo de vida, se liga directamente con la concepción de la felicidad. En el presente artículo me propongo dar cuenta de este fenómeno a partir del análisis de la concepción de felicidad de dos autores del siglo XIV: en primer lugar, del tratado *Quaestio de felicitate* de Jacobo de Pistoia y, en segundo lugar, y por oposición, la concepción de felicidad de Francesco Petrarca en el marco de sus críticas a la cultura universitaria.

La elección del tratado de Jacobo de Pistoia no es azarosa. La *Quaestio* permite trazar un puente entre la filosofía peripatética greco árabe y Petrarca a través de la figura de Cavalcanti, autor que ciertamente leyó y que influenció la producción vulgar petrarquesca. Al respecto, hay autores que sostienen que hubo una influencia directa de la *Quaestio* en la canción *Donna me prega*, sin embargo discutir este

<sup>1</sup> Cf. Aristóteles, *Metafísica* I, 1; y *Ética Nicomaquea*, I y X (en adelante se citará como “EN”), respectivamente.

aspecto excede ampliamente mi propósito en el presente artículo<sup>2</sup>. Por otra parte, la opción por Petrarca tampoco es casual porque, de algún modo, en él se reúnen las notas fundamentales que constituyeron las bases de la reforma humanística.

### **El filósofo: Jacobo de Pistoia**

La novedad de los textos éticos de Aristóteles permitió que el planteo de la felicidad y la perfección humanas pudieran ser un 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. Y precisamente, la felicidad del hombre es el tema del tratado de Jacobo. 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<sup>3</sup>.

La fecha de su composición no es clara, pero se sitúa entre 1290 y el 1300<sup>4</sup>. El término *ante quem* viene fijado por el año en el que muere Cavalcanti, a quien fue

<sup>2</sup> Maria Corti sostiene que la canción *Donna me prega* es una respuesta directa a la *Quaestio de felicitate* en su texto: Maria Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Turín, Einaudi, 1983. Ha sido discutida su postura por Irene Zavattero en su comentario y edición de la *Quaestio*. Véase Irene Zavattero, "La *Quaestio* di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova edizione critica del testo", Maria Bettetini - Francesco D. Paparella (eds.), *Le felicità nel Medioevo. Atti del convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (SISPM). Milano, 12-13 Settembre 2003*, Lovaina la Nueva, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2005, pp. 355-409.

<sup>3</sup> Jacobo de Pistoia, *Quaestio de felicitate*. 4-9, según la edición latina de I. Zavattero, en el texto citado en la nota 2; en adelante se citará como "*Quaestio*". Se sigue la traducción española de Carlos Rodríguez Gesualdi y Antonio Tursi en: Siger de Brabante, Boecio de Dacia, Jacobo de Pistoia, *Tres tratados averroístas*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2000, p. 72; en adelante se citará como "Trad. Rodrigues - Tursi".

<sup>4</sup> Son escasísimas las noticias biográficas de Jacobo de Pistoia. Se conoce sólo su título de *magister* gracias a los códices. Maria Corti identificó al autor con el *D. Jacobus quondam Hugonis de Pistorio* presente en la lista de los escolares ilustres de la universidad de Bolonia en el año 1290. Así, en ese año sitúa el término *post quem* para datar la *quaestio* pues todavía no había recibido el título de *magister*, como consta en el título "*Dominus*". El hecho de que la *Quaestio* esté dedicada al poeta Guido Cavalcanti permite, por una parte, colocar el término

dedicada la obra<sup>5</sup>. El término *post quem* está establecido por el colofón del manuscrito de Stuttgart la *Questio de felicitate*, compuesta en Boloña, se puede leer: “*Explicit tractatus de summa felicitate humana et in quo consistat Magistri Jacobi de Pistoria scriptus p (sic) Bononie*”<sup>6</sup>.

Jacobo de Pistoia menciona seis condiciones y propiedades esenciales de la felicidad: que la felicidad debe cumplirse en esta vida (*quod ipsa est summum bonum possibile hominem advenire*)<sup>7</sup>; que es el fin de la vida humana (*quod ipsa est ultimus finis humane vite*)<sup>8</sup>; que debe aquietar totalmente el deseo humano (*quod totaliter quietat humanum appetitum recte et naturaliter dispositum*);<sup>9</sup> que es un bien sufficientísimo (*quod est bonum per se sufficientissimum*)<sup>10</sup>; que sea el bien propio del hombre (*quod est bonum per se sufficientissimum homini*)<sup>11</sup>; y finalmente que es un bien poseído y operado por el hombre (*quod est bonum possessum et operatum ab homine*)<sup>12</sup>.

Nada de lo que no es poseído u operado por el hombre es el bien propio del hombre, y agrega “de modo que <no lo son> ni Dios ni el cielo ni la tierra ni tampoco ninguna de las otras cosas no poseídas y operadas por el hombre”<sup>13</sup> (*sicut nec Deus nec celum nec terra et sic de omnibus aliis non possessis et operatis ab homine*)<sup>14</sup>.

La felicidad es un bien interior, pues los bienes exteriores se desean en función de los interiores “*cum bona exteriora appetantur propter bona interiora*”<sup>15</sup>. No consiste ni en la riqueza, ni en la belleza, ni en ningún bien externo. Tampoco se

*ante quem* en el 1300, año en que muere el poeta y, por otra, permite hipotetizar una conexión entre los filósofos de la facultad de Artes de Boloña –o el ámbito universitario boloñés en el que circulaba el opúsculo– y los poetas del *Dolce stil novo*. Cf. I. Zavattero, ob. cit., p. 356.

<sup>5</sup> Cf. M. Corti, ob. cit., p. 6.

<sup>6</sup> Se trata del Ms. Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, *Theol. Quarto* 204.

<sup>7</sup> *Quaestio*, 15.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 35.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 40, resaltado es propio.

<sup>13</sup> Rodrigues - Tursi, ob. cit., p. 75.

<sup>14</sup> *Quaestio*, 42-43.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 52.

trata de un bien corporal porque el cuerpo está en función del alma, como la materia lo está de su forma, y el alma es forma del cuerpo y este su materia.

Puesto que la felicidad es un bien del alma, queda por establecer de qué parte del alma se trata, si de la vegetativa, la sensitiva o la intelectual. Descarta que se trate del alma vegetativa, pues ésta es común a todos los seres vivientes, pero la felicidad es propia del hombre, como se estableció en la quinta propiedad<sup>16</sup>. Por la misma razón, prueba que no es un bien del alma sensitiva. Además, ésta se ordena en función del alma intelectual, y por tanto no sería un fin último ni respondería a la segunda propiedad<sup>17</sup>. Por otra parte, ningún bien del alma sensitiva aquieta totalmente el apetito humano, tercera propiedad esencial de la felicidad<sup>18</sup>. Más bien los placeres sensuales pervierten el alma del sujeto que los toma como fin. En consecuencia, se establece que es un bien del alma intelectual.

Ahora bien, si es algún bien del alma intelectual, es su sustancia o su potencia o su hábito o una operación de ella. Si fuera sustancia, todos los hombres serían felices, y es un absurdo. No puede consistir tampoco en una potencia del alma, porque sería una propiedad esencial del alma y estaría en todos los hombres, lo cual es un absurdo. Tampoco puede ser un hábito, pues los que duermen poseen el alma intelectual y entonces serían felices mientras duermen, y además no es fin último el hábito porque ocurre en función de su operación<sup>19</sup>. Por tanto, concluye Jacobo, la felicidad es un bien operado por los hombres. Esto se hace evidente a partir de la sexta propiedad *quod est bonum possessum et operatum ab homine*<sup>20</sup>. La felicidad no es un hábito, por lo tanto, no consiste en las virtudes, sino que es una operación del alma intelectual.

En el alma intelectual hay dos partes (*in anima intellectiva sint due partes*)<sup>21</sup>: la voluntad y el intelecto. La felicidad no puede consistir en una operación de la voluntad porque la felicidad, en tanto supremo bien, es lo que se desea primero. Pero ninguna operación de la voluntad es lo que se desea primero, porque por medio de

<sup>16</sup> *Ibíd.*, 76-80. Véase nota 11 para la quinta propiedad.

<sup>17</sup> Véase nota 8.

<sup>18</sup> Véase nota 9.

<sup>19</sup> Aristóteles plantea el problema de si alguien que duerme puede ser feliz para remarcar el carácter de actividad de la felicidad en *EN I*, 5 y *X*, 12.

<sup>20</sup> Véase nota 1212.

<sup>21</sup> *Quaestio*, 117.

toda operación de la voluntad preferimos algo antes que ella, pues su operación es causada por aquello que se desea, y la felicidad es aquello que se desea primero “*felicitas est primum volitum*”<sup>22</sup>. Por otra parte, también hay voluntad en otros animales, por tanto no es una condición propia del hombre solamente y entraría en contradicción con la propiedad segunda. Finalmente, tampoco podría tratarse de una actividad voluntaria porque una operación tal consistiría en desear, amar o gozar<sup>23</sup> y ninguna de estas tres aquietaría el apetito humano, según la propiedad tercera.

Concluye, entonces, Jacobo “*Consisti ergo felicitas in operatione intellectus*”<sup>24</sup>. Ahora bien, puesto que hay un intelecto práctico y un intelecto especulativo, debe mostrar que no es una operación del intelecto práctico porque los prácticos especulan en función de otra cosa. La felicidad no es otra cosa, por tanto, que inteligir por medio del intelecto especulativo. Pero, no inteligir cualquier cosa, sino que el acto de inteligir debe reunir cuatro características: la primera “que sea algo inteligible óptimo y nobilísimo”<sup>25</sup>; la segunda “que sea continuo según es posible para el hombre”<sup>26</sup>; la tercera “que sea la capacidad más noble, porque una operación buena parece surgir de alguna virtud”<sup>27</sup>; y la cuarta “que sea la más noble potencia”<sup>28</sup>. Puesto que lo nobilísimo inteligible son las sustancias separadas, y entre éstas Dios, la felicidad no es otra cosa sino el acto de inteligir las sustancias separadas y principalmente a Dios, de manera continua, cuanto es posible al hombre.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, 120-121.

<sup>23</sup> Esta parte del texto de Jacobo resulta poco clara, sobre todo porque si la voluntad forma parte del alma intelectiva, y ciertos animales tienen voluntad, entonces debería seguirse que los animales tienen alma intelectiva, lo cual resultaría absurdo. Aquí Jacobo divide el alma intelectiva en intelecto y voluntad, tal vez sea paralela esta división a la que hace Boecio del alma intelectiva en especulativa y práctica (Boecio de Dacia, *De sumo bono sive de vita philosophi*, 2: “Est etiam summum regimen vite humane tam in speculando quam in operando”). Parece referirse más bien a deseo que a voluntad. Boecio coloca el deseo en el alma sensitiva y no en la intelectiva.

<sup>24</sup> *Quaestio*, 155.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 170-171: “quod sit alicuius optimi et nobilissimi intelligibilis”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 83.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 172: “quod sit continuum, sicut possibile est homini”, *ibíd.*

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 175: “quod sit a nobilissima virtute, quia bona operatio videtur esse ab aliqua virtute”, *ibíd.*

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 178-179: “quod sit in nobilissima potentia”, *ibíd.*, p. 84.

Con todo, dos cosas conciernen accidentalmente a la felicidad<sup>29</sup>: las que realzan la felicidad, como la belleza de los cuerpos, y las que sirven al organismo, tales como la salud del cuerpo, las riquezas<sup>30</sup> y los amigos. Por tanto, tanto la satisfacción material de las necesidades que brinda el dinero, la belleza y salud del cuerpo y la vida en sociedad son circunstancias accesorias que inciden accidentalmente en la consecución de la felicidad.

En cuanto al modo de alcanzar la felicidad especulativa, no distingue entre las doctrinas de Aristóteles y las de los comentarios árabes. Ello es una muestra clara del eclecticismo con el que fueron recibidos los textos aristotélicos. Por otra parte, el autor cita las obras naturales de Aristóteles en este pasaje, *Acerca del cielo y del mundo* e *Historia de los animales*, síntoma de que los *magistri* concebían la obra del estagirita como un todo sistemático. Así, primero hay que quitar los impedimentos que apartan al hombre de la verdad, en primer lugar la afección y la pasión del apetito sensitivo: las pasiones de los placeres, del enojo y el apego a las riquezas, por medio de la consecución de la templanza, la mansedumbre y la liberalidad respectivamente. Así, la felicidad consiste “la felicidad consiste en aquello a lo que se inclinan los hombres que están bien dispuestos, en los cuales se da la concordancia entre el apetito y la razón”<sup>31</sup>.

En segundo lugar, para alcanzar la felicidad especulativa, es menester la ascensión gradual según el orden de la especulación, quitando primero las disposiciones contrarias que impiden elevarse, producidas por la afección y apetitos sensitivos mencionados con anterioridad. Una vez que se accede a las disposiciones que corrigen al intelecto y le posibilitan acceder a las cosas especuladas, la dialéctica y la retórica, se debe pasar a la especulación de los objetos matemáticos, de los objetos naturales, y luego, una vez separada la materia, a la contemplación de los objetos divinos más nobles que son los inteligibles. La felicidad última consiste, según Jacobo, primero y esencialmente en inteligir las sustancias separadas, especialmente Dios mismo: “la felicidad última consiste primero y esencialmente en

<sup>29</sup> Jacobo ya negó que los bienes externos tengan alguna injerencia en la consecución de la felicidad, sin embargo, en este párrafo 12, afirma siguiendo a Aristóteles en *EN* X, 1178b, 34 que algunos bienes externos competen sólo accidentalmente a la felicidad.

<sup>30</sup> Contradice, así, a la doctrina cristiana, pues la pobreza es un impedimento a la consecución de la virtud.

<sup>31</sup> *Quaestio*, 364-365: “in illo, ad quod inclinantur homines existentes bene dispositi, in quibus est concordia inter appetitum et rationem”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 97.

inteligir las sustancias separadas, y especialmente Dios mismo”<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>.

Ya a partir de la segunda mitad del siglo XII, hasta la mitad del XIV, la teoría aristotélica del *theoretikos bios* constituía, para la corporación de los *magistri* universitarios, una proyección teórica ideal para fundamentar la autonomía del intelectual que se corporizaba en los centros universitarios de las grandes ciudades. La vida contemplativa teorizada por Aristóteles sustrae al hombre de los *negotia* prácticos, pero lo mantiene en un horizonte político. Luego de la recepción completa de la *Ética Nicomaquea*, los artistas apoyaron la concepción de la felicidad especulativa alcanzable en esta vida, porque, de algún modo, sostener la superioridad del filósofo en cuanto a la consecución de la felicidad servía al mismo tiempo como fundamento de su propia práctica.

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<sup>34</sup>. Esto proponía un modo de vida que exalta sólo la inteligencia y que coloca en un lugar privilegiado la imagen del filósofo<sup>35</sup>. Si bien esto último no está presente en la *Quaestio*, en la que parecería que quien quisiera y se aplicara a ello, podría acceder a la felicidad, en el tratado *De summo bono* de Boecio de Dacia se identifica explícitamente al filósofo como aquel que puede ser feliz<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, 198-199: “felicitas ultima hominis essentialiter et primo consistat in intelligere substantias separatas et precipue ipsum Deum”, *ibíd.* p. 84.

<sup>33</sup> Cf. I. Zavattero, “Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all’*Ethica Nicomachea*”, Irene Zavatero (ed.), *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, Arezzo, Università degli studi di Siena, 2006, p. 99.

<sup>34</sup> René-Antoine Gauthier, “Trois commentaires ‘averroïstes’ sur l’*Ethique a Nicomaque*”, *AHLDMA*, 16, 1947-1948, pp. 189-336, p. 290.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 293.

<sup>36</sup> Boecio de Dacia, *De summo bono*, 31: “Hec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit, non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem natura et qui acquisivit optimum et utimum finem vite humanae”.

Para Jacobo, la felicidad no será sólo de tipo contemplativa, sino que también integra otros dos aspectos, el civil y el natural. En efecto, el fin último del hombre se divide en tres:

“Y de acuerdo con esto su fin último es triple. En efecto, su fin último según el cual es hombre es su felicidad propia, y de tal fin hablamos en el presente <tratado>. También su fin, en tanto es parte de la multitud doméstica y civil, es la felicidad práctica. También su fin, según es de otro modo parte del mundo, es generar alguien similar a él”<sup>37</sup>.

Jacobo sostiene dos tipos de felicidad además de la contemplativa. La primera, según la dimensión del hombre que vive en sociedad, es la felicidad práctica; la segunda, según su pertenencia al universo como parte constitutiva (*pars universi*) la felicidad consiste en la reproducción con miras a la perpetuación de la especie.

Muy probablemente, algunas de las tesis presentes en el tratado de Jacobo fueron parte de la causa de la reacción de los teólogos. Algunas tesis condenadas en 1277 por el obispo Tempier hacen eco de las afirmaciones de Jacobo, como la 176 (172): “que la felicidad se consigue en esta vida y no en la otra”<sup>38</sup> o la 22 (173): “que la felicidad no puede provenir directamente de Dios”<sup>39</sup>. Algunos comentarios a la *Ética* hacen eco de esta tesis, como el caso de Giles d’Orléans, quien sostiene que no es posible que Dios sea la causa inmediata de la felicidad humana, puesto que el principio absoluto inmóvil tiene un efecto único y eterno –la inteligencia primera– de la cual proceden otros efectos por emanación, produciendo así la multiplicidad en el mundo. De este modo, la felicidad humana llega en el transcurso de la vida como algo nuevo en casos individuales, pertenece al mundo de la multiplicidad y se deriva de Dios sólo a partir de una serie de pasos intermedios<sup>40</sup>. Seguramente, este tipo de

<sup>37</sup> *Quaestio*, 376-680: “Et secundum hoc triplex est finis eius ultimus. Finis enim ultimus eius, secundum quod est homo est ipsa felicitas, et de tali fine loquimur in presenti. Finis autem eius, secundum quod est pars multitudinis domestice et civilis est felicitas practica. Finis autem eius, secundum quod est aliquo modo pars universi, est generare sibi simile”, trad. Rodrigues - Tursi, p. 96.

<sup>38</sup> 176 (172): “quod felicitas habetur in ista uita, et non in alia”. Cf. David Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, París, Vrin, 1999, p. 132.

<sup>39</sup> 22 (173): “quod felicitas non potest a Deo immitti immediate”. Cf. D. Piché, ob. cit., p. 86.

<sup>40</sup> Cf. Georg Wieland, “Happiness: The Perfection of Man”, Norman Kretzmann *et al.* (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 663, n. 33. Al respecto cf. también R.-A. Gauthier, ob. cit., p. 273.



afirmaciones también llevarán a Petrarca a ver en los aristotélicos universitarios más intransigentes un claro peligro en contra de la fe, como se verá más adelante.

### **De la filosofía a la poesía vulgar**

El tema aristotélico de la felicidad intelectual tuvo su eco en el ámbito de la poesía *stilnovista* italiana. Ya ha sido tratada la cuestión de la influencia de los *magistri* en la poesía amorosa del *duecento* y el *trecento* por María Corti<sup>41</sup>, quien se centra en particular en Guido Cavalcanti y Dante Alighieri. Ambos poetas trataron sobre la pasión amorosa en tanto pasión disruptiva de la razón, pero desde distinta perspectiva.

Jacobo de Pistoia dedica su tratado a Cavalcanti, en el *incipit*: “Viro bene nato et mihi dilecto et pre aliis amico carissimo, Guidoni domini Cavalcantis de Cavalcantibus de Florencia, magister Jacobus ille quem respicit eurup. salutem et agere sicut debet”<sup>42</sup>.

La canción *Donna me prega*, con influencias del aristotelismo averroísta –algunos críticos sospechan que se vio influenciada directamente por la *Quaestio*<sup>43</sup>– el alma racional es presentada como única para todo el género humano y unida de modo no sustancial al alma vegetativa y sensitiva propia de cada hombre<sup>44</sup>. El alma individual (sensitiva) por efecto de la pasión amorosa no puede unirse al intelecto único y trascendente<sup>45</sup>: *for di salute giudicar mantene, / ché la 'ntenzione per*

<sup>41</sup> M. Corti., ob. cit.

<sup>42</sup> *Quaestio*, 1-3.

<sup>43</sup> Véase nota 2.

<sup>44</sup> No es mi propósito aquí problematizar la posible presencia de la teoría de la felicidad intelectual en Cavalcanti, pues ello ameritaría un trabajo aparte. Con todo, esta tesis de María 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. Cf. María Luisa Ardizzone, *Guido Cavalcanti. The other Middle Ages*, Toronto - Búfalo - Londres, University of Toronto Press, 2002. Con todo, es cierto que Cavalcanti aborda la misma problemática que el *magister artis* de Boloña, lo cual no refuta la idea de que la cuestión de la felicidad mental era un tema tratado por los poetas *stilnovistas*, y que a través de estos se puede tender un puente entre estas teorías y Petrarca.

<sup>45</sup> *Quaestio* 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

*ragione vale*<sup>46</sup>. El amor es una virtud del cuerpo (*perfectio corporis*), y por ende, corresponde al alma sensitiva. 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 ético-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*<sup>47</sup>. 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.

suorum naturalium. Secundo quia motus istarum passionum sive inferencium tales passiones sunt valde vehementes, et ideo obfuscant minores motus, scilicet ipsorum intelligibilium”. (Trad.: “En primer lugar, porque mueve fuertemente el apetito, y entonces el alma es ocupada intensamente por ellas, hecho por el cual el alma se aparta de sus otras operaciones, según declara Avicena en el segundo de sus libros naturales. En segundo lugar, porque los movimientos de estas pasiones o lo que tales pasiones conllevan son muy vehementes, y por eso dificultan los movimientos menores, es decir, <que el alma se aparta> de los mismos inteligibles”, trad. Rodrigues - Tursi, pp. 88-89).

<sup>46</sup> Guido Cavalcanti, *Donna me prega*, vv. 31-32.

<sup>47</sup> *Convivio*, 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 desealarla”. En el *Convivio*, así como en la *Divina Commedia*, Dante sostuvo una segunda posición más teologizante y más cercana a la de Tomás de Aquino, 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.

## El poeta: Petrarca

Boloña fue un espacio propicio para el desarrollo de los cenáculos poéticos y es precisamente allí donde Petrarca comienza a formarse como poeta vulgar y a familiarizarse con los ambientes que frecuentaban Dante y Cavalcanti. Por otra parte, el período de 1316 a 1325 a lo largo del cual Petrarca estudió Derecho (los primeros cuatro en Montpellier y otros tres en Boloña) lo puso en contacto con la vida universitaria y con las discusiones que allí se desarrollaban.

En consecuencia, es posible trazar un puente entre el tratado de Jacobo de Pistoia y Petrarca. En efecto, Petrarca cita precisamente el *incipit* de la canción *Donna mi prega* de Cavalcanti en su canción 70<sup>48</sup>. En el *Canzoniere*, por otra parte, puede rastrearse un doble juego del amor: como pasión disgregante, por un lado, y como pasión depurada de toda sensualidad que conduce a la visión divina. Sin embargo, este doble valor se ve finalmente abandonado a partir de la estructura argumentativa sobre la que se enmarcan las distintas rimas que pueden ser leídas como unidades independientes. Efectivamente, las rimas de amor quedan englobadas en una narrativa agustiniana en la que el amor por una mujer terrena, amor de concupiscencia, es finalmente abandonado por el amor de la *caritas*<sup>49</sup>.

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 concepción de la felicidad especulativa también le llegó a través de la poesía vulgar dantesca y cavalcantiana, de fuerte impronta aristotélica.

El combate que entabla Petrarca con el peripatetismo greco-árabe y los intelectuales universitarios está presente en numerosos lugares de las obras en prosa

<sup>48</sup> La canción 70 contiene al final de cada estrofa el *incipit* de una canción de los grandes poetas vulgares contemporáneos a Petrarca, Guillelm de Saint Gregori, Guido Cavalcanti, Dante Alighieri, Cino da Pistoia y finalmente, en la última estrofa, una propia, colocándose, de esta manera, a la misma altura del resto. En los versos 11 a 20 cita la canción *Donna mi prega*: Ragion è ben ch' alcuna volta io canti, / però ch' ò sospirato sí gran tempo / che mai non incomincio assai per tempo / per adeguar col riso i dolor' tanti. / Et s' io potesse far ch' agli occhi santi / porgesse alcun dilecto / qualche dolce mio detto, / o me beato sopra gli altri amanti! /Ma piú, quand' io dirò senza mentire: /Donna mi priegha, per ch' io voglio dire.

<sup>49</sup> Sobre esta cuestión véase Marco Santagata, *I frammenti dell'anima. Storia e racconto nel Canzoniere di Petrarca*, Boloña, Il Mulino, 1993.

latina, pero es en una de ellas en la que se encarna con mayor fuerza, el *De sui ipsius et multorum ignorantia*. Este texto de vejez fue escrito en 1367, luego de su estadía en Venecia, durante la cual solían visitarlo cuatro jóvenes aristotélicos<sup>50</sup> quienes, frente al desinterés que demostraba el poeta por Aristóteles, deciden juzgar a modo de una *disputatio* si Petrarca era un hombre sabio. Finalmente, llegan a la conclusión de que es “*sine literis virum bonum*”<sup>51</sup>.

A lo largo de la obra, Petrarca irá haciendo críticas diversas, entre ellas encontramos algunas críticas a la ética aristotélica, pero principalmente a la utilización que los contemporáneos aristotélicos realizaban de ella. Así, en primer lugar, arremete contra la pretensión de los universitarios de sostener y disputar sobre el pensamiento del Estagirita como si éste fuera una verdad adquirida de una vez y para siempre: “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”<sup>52</sup>. En respuesta a esta actitud, Petrarca hace uso de un *topos* que ya se utilizaba en la escolástica<sup>53</sup>, pero que se codifica con mayor fuerza en el Humanismo aunado con el reflorcer del género biográfico:

“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

<sup>50</sup> Aunque en el tratado no se menciona en ningún momento el nombre de los cuatro jóvenes, sabemos de quiénes se trata gracias a anotaciones marginales de dos códices, el *Marciano C IV 86* y el *Palatino parmense 29*: Leonardo Dandolo, un hombre de armas; Tommaso Talenti, un mercader; Zaccaria Contarini, un noble y Guido Bagnolo, un médico.

<sup>51</sup> Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, II, 1034. Se cita con el número de página según la edición de Antonietta Buffano (ed.), *Opere latine di Francesco Petrarca, Volume secondo*, Turín, Unione Tipografico - Editrice Torinese, 1975, p. 1094; en adelante se citará como “*De ignorantia*”. Todas las traducciones de la obra de Petrarca son propias.

<sup>52</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1105: “Isti vero, ut diximus, sic amore solius nominis capti sunt, ut secus aliquid quam ille de re qualibet loqui sacrilegio dent”.

<sup>53</sup> 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 “naturalista” y puramente racional a la comprensión de la realidad: la *Collatio in Hexaemeron* de Buenaventura, el *De erroribus philosophorum* de Egidio Romano, el *Exigit ordo* de Nicolás de Autrecourt, etc. Cf. Luca Bianchi, “‘Aristotele fu un uomo e poté errare’: sulle origini medievali della critica al ‘principio di autorità’”, *Studi sull’aristotelismo del Rinascimento*, Padua, Il Poligrafo, 2003, pp. 113 y ss.

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 que también se equivocó en cuestiones importantísimas que arrastran con sí la suprema salvación”<sup>54</sup>.

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 en contra de los aristotélicos que buscan día tras día inculcar a Aristóteles hasta la náusea, no sólo propia, sino también de quien los escucha. Y además, distorsionan sus discursos, incluso los correctos.

A los aristotélicos les imputa lo que clásicamente se ha denominado “la doctrina de la doble verdad”<sup>55</sup>, es decir, que intentan separar el ámbito de la razón del de la fe:

“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

<sup>54</sup> *De ignorantia* IV, pp. 1062-1063: “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”.

<sup>55</sup> La idea de que los averroístas sostenían una doctrina de doble verdad fue acuñada por los teólogos que impusieron a sus adversarios averroístas y reafirmada en la condena de 1277. En el prólogo a la condena, Tempier sostiene: “Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, set non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem Sacre Scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum”. (Trad.: “En efecto, dicen que esas cosas son verdaderas de acuerdo con la filosofía, pero no de acuerdo con la fe católica, como si fueran dos verdades contradictorias y como si en contra de la verdad de la Sagrada Escritura estuviera la verdad en las palabras de los gentiles condenados”, Soledad Bohdziewicz (trad.), Violeta Cervera Novo, Gustavo Fernández Walker, Soledad Bohdziewicz (eds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (Siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL, en prensa). La tradición historiográfica del siglo XIX retomó esta idea a partir de Renan (Ernest Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, París, Levi, 1866). Cf. Luca Bianchi, *Pour une histoire de la ‘double vérité’*, (Conférences Pierre Abelard), París, Vrin, 2008.

abismos más profundos y oscuros de la tierra en busca de la luz en medio de las tinieblas?”<sup>56</sup>.

Petrarca seguramente podía ver que la actitud general de este grupo de pensadores que asumió frente a 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<sup>57</sup>. 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. Petrarca sólo admitirá una única verdad: la de la fe. En este sentido, se pregunta:

“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 la 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?”<sup>58</sup>.

De nada sirve saber sobre la naturaleza de las cosas, si antes no se responde sobre el destino del hombre, su finalidad en este mundo y lo que sucede con el alma después de la muerte del cuerpo. Pero los “averroístas”<sup>59</sup>, como los llama el propio Petrarca, aunque admitan que Aristóteles no pudo tener un conocimiento de las

<sup>56</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1095: “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?”.

<sup>57</sup> Cf. Rodrigues Gesualdi - Tursi, “Introducción a los textos de la felicidad”, ob. cit., p. XXXI.

<sup>58</sup> *De ignorantia*, II, p. 1041: “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?”.

<sup>59</sup> Opté por citar entre comillas el término “averroístas” a sabiendas de que es una categoría historiográfica puesta en discusión hace ya largo tiempo. Al utilizarla no pretendo que tenga valor historiográfico, sino que es así como el propio Petrarca los identifica en algunos pasajes.

cosas eternas y divinas, consideran que, en lo que atañe a los asuntos humanos, tuvo una visión perfecta:

“Ellos dirán, tal vez, coaccionados por la verdad o la vergüenza, que Aristóteles no tuvo una visión clara de las cosas divinas ni de las eternas, pues están alejadas de la razón pura; pero afirman que no se le escapó nada de las cosas humanas y las cosas pasajeras. [...] A mi me parece en cambio todo lo contrario; y no estoy dispuesto a admitir que un hombre cualquiera haya podido alcanzar con medios humanos una ciencia universal”<sup>60</sup>.

Petrarca denuncia que sus detractores, llevados por el amor desmedido a Aristóteles, llegan a despreciar incluso a Cristo. Armados de soberbia, dice, desprecian su condición de cristianos y buscan entender los secretos de la naturaleza y de Dios y pretenden tener “el cielo en el puño”, al pretender sostener que se puede alcanzar con medios humanos un saber divino:

“Estos buscan con su soberbia jactancia captar los secretos de la naturaleza y los arcanos divinos, que nosotros aceptamos con la humildad de la fe; y no los captan ni se acercan siquiera, pero dementes consideran que aprietan el cielo en sus puños; y para ellos es como si lo apretaran, porque están contentos de su propia opinión y se gozan en su propio error”<sup>61</sup>.

Y sin embargo, de nada sirve tener estos conocimientos para el poeta, si primero no existe un conocimiento de sí, de la propia condición de creados y finitos y una conciencia de la propia ignorancia. Y el problema es que, justamente aquellos que lo declaran ignorante, a ojos del poeta, son primero ignorantes de la propia condición de hombres creados y finitos, pues pretenden conocer las sustancias divinas que no pueden ser conocidas con ojos mortales.

<sup>60</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1103: “Fatebuntur forsitan, seu vero seu verecundia coacti, divina non satis Aristotilem vidisse, neque eterna, quod a puro ingenio remota sint; sed humanorum atque pretereuntium nichil non pervidisse contentent. [...] Michi autem prorsus contrarium videtur; neque ulli hominum humano studio rerum omnium scientiam fuisse concesserim”.

<sup>61</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1064: “Secreta igitur nature, atque altiora illis archana Dei, que nos humili fide suscipimus, hi superba iactantia nituntur arripere; nec attingunt, nec adpropriant quidem, sed attingere et pugno celum stringere insani extimant; et perinde est eis ac si stringerent, propria opinione contentis et errore gaudentibus”.

Las obras de Aristóteles no le son desconocidas. Ha leído las *Ética* y la *Política*, pero evidentemente no han suscitado en él mucho interés. Testimonio de ello no son sólo las propias afirmaciones de Petrarca, sino también los códices que contienen obras del Estagirita y que pertenecieron a su biblioteca personal. En ellos, puede observarse que la *Ética a Nicómaco* contiene algunas pocas glosas dispersas entre los libros V, VI y X; y la *Política* no contiene glosa alguna. De ello puede inferirse, teniendo en cuenta la costumbre de anotar detalladamente aquellos textos que resultaban más caros al poeta, que el interés que le suscitaron fue escaso o nulo<sup>62</sup>. Sobre ellas dice:

“A decir verdad, confieso que el estilo de este hombre –tal cual lo poseemos– no me gusta del todo por más que haya sido agradable, rico y elegante en su propio discurso, según el testimonio de los griegos reportado por Cicerón, al cual me dediqué antes de haber sido condenado con la imputación de ignorancia”<sup>63</sup>.

Petrarca es consciente de que las traducciones de la obra del Estagirita distan mucho de su original, pues han sido oscurecidas por el latín rudo de los escolásticos. Según ha podido leer en los testimonios de Cicerón, Aristóteles era un hombre de gran elegancia en su discurso, pero ello no se refleja en su obra tal como le ha llegado. Y esto parecería ser algo superfluo, pero al considerar el papel clave que juega en su programa intelectual, y en la ética en particular, la elocuencia, cobrará mayor sentido. Contra Aristóteles no tiene nada para decir, sino contra el uso que de él se ha hecho y las pobres traducciones que le han llegado.

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. De nada sirve el mero conocimiento, si con él no se acompaña el desprecio por el vicio y el amor a la virtud.

<sup>62</sup> Se trata del manuscrito Bibliothèque Nationale de France, Paris, Latin, 6458. Cf. Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'Humanisme*, Paris, Émile Bouillon, 1892, pp. 335-338.

<sup>63</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1086: “Equidem fateor me stilo viri illius, qualis est nobis, non admodum delectari, quamvis eum in sermone proprio et dulcem et copiosum et ornatum fuisse, Grecis testibus et Tullio auctore, didicerim, antequam ignorantie sententia condemnarer. Sed interpretum ruditae vel invidia ad nos durus scaberque pervenit, ut nec ad plenum mulcere aures possit, nec herere memorie”.



“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”<sup>64</sup>.

El problema que Petrarca ve 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*:

“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, no 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”<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> *De ignorantia* IV, p. 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 stimulus ac verborum faces, quibus ad amorem virtutis vitiique odium mens urgetur atque incenditur, lectio illa vel non habet, vel paucissimos habet”.

<sup>65</sup> *De ignorantia* IV, p. 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 cognitas, 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”.

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 ello se logra por medio de la elocuencia. En efecto, ésta tiene la capacidad de adherir las sentencias al alma de quien lee o escucha “como garfios”<sup>66</sup>, de tal modo que queden fijadas en aquello que es la dimensión más constitutiva del hombre: su memoria. 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, es *vana curiositas*; y una cultura “cualitativa”, entendida como cultura del alma. Lo que está en juego es la propia subjetividad destinada a actuar en la comunidad humana. Así, 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 diferente de la felicidad, más aún, puede ser su enemigo, puede ser fuente de infelicidad.

“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 tal vez es fuente de infelicidad el conocerlo, como sucede a los demonios, que en el infierno tiemblan frente a él, cuando lo han conocido”<sup>67</sup>.

En esta vida no nos es dado conocer a Dios, pues la razón en su condición de creada es finita y no logra traspasar su naturaleza eterna e infinita. Debemos conformarnos, entonces con amarlo. Éste es el límite dentro del cual nos está concedido conocerlo.

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<sup>68</sup>. No pudo, por tanto, construir su concepción de felicidad sobre sólidas

<sup>66</sup> Cf. Petrarca, *Secretum*, II.

<sup>67</sup> *De ignorantia* IV, p. 1111: “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”.

<sup>68</sup> *De ignorantia*, IV, p. 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,

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<sup>69</sup>.

El fin del hombre, entonces, no reside en la actualización de sus capacidades propias que se cumplen en el ejercicio del intelecto especulativo, como consideran “averroístas”<sup>70</sup>. Por el contrario, la virtud 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.

“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, no 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”<sup>71</sup>.

videatur”. (Trad.: “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”).

<sup>69</sup> *De ignorantia*, IV, p. 1065: “Fingebant sibi ille et reliqui quod optabant, et quod naturaliter optant omnes, cuiusque contrarium optare potest nemo, felicitatem dico, quam verbis ornata, absentem velut amicam canentes, non videbant, gaudebantque de nichilo, prorsus quasi somnio beati, vere autem miseri vicineque mortis tonitru ad miseriam excitandi, apertisque oculis conspecturi quenam esset illa felicitas, de qua somniano tractaverant”. (Trad.: “Él y el resto de los filósofos fabricaban lo que deseaban, y lo que naturalmente todos desean, y cuyo opuesto nadie puede desear, me refiero a la felicidad. Ellos celebraban esta felicidad como se celebra a un amante ausente. pero no podían verla, y gozaban de nada, como gente feliz en sus sueños. Pero ellos eran verdaderamente míseros y estaban cerca del estruendo de la muerte que los despertaría en su miseria. Una vez que sus ojos se hubieran abierto, habrían visto qué clase felicidad era aquella que ponderaban en sus sueños”).

<sup>70</sup> Véase nota 59.

<sup>71</sup> *De ignorantia*, IV, p. 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

La felicidad, en última instancia, se cumple en la interioridad humana. Petrarca plantea un movimiento de regreso a la interioridad, del reconocimiento de las propias limitaciones del hombre y sus capacidades en tanto creatura. Este reconocimiento se cumple a través de la meditación constante y atenta sobre la muerte, la *cogitatio mortis*. En la consciencia de las limitaciones y el acercarse de la muerte, se debe ejercer la *pietas: pietas est sapientia*. Petrarca repite la fórmula en varias partes de su obra. Autores como 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*, Petrarca presenta el modelo de la vida solitaria como ideal de vida del intelectual laico. Fue terminado un año antes, pero concebido al unísono con *De otio religioso*, dedicado a la contemplación religiosa. La vida solitaria no es un mero apartamiento del hombre de la vida citadina, sino también como depuración del espíritu de las preocupaciones que lo atormentan y multiplican. Es presentada como condición necesaria para la adquisición del conocimiento. La soledad es un medio cuyo fin es el estudio y la comunión con las cosas más elevadas<sup>72</sup>. El modelo de vida solitaria está concebido sobre las bases del pensamiento estoico, en particular de Séneca y Cicerón, pero también en los tratados sobre la vida eremita y la monástica, y en la literatura patrística, en especial, Agustín.

En el libro I Petrarca niega la sociabilidad natural del hombre y la oposición de la vida urbana y la vida solitaria constituye un desarrollo distorsionante de la

tantum cognitatis, sed dilectas. Hi sunt ergo veri philosophi morales et virtutum 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”.

<sup>72</sup> Petrarca, *De vita solitaria*, I, 5: “Quamobrem ut laboriosos homines, et mortalibus semper rebus implicitos ac terrenis occupationibus tota intentione demersos, iam nunc occupationum immortalium et inferni laboris habere primitias crediderim, sic simillimum veri putem solitarios Dei amicos, piis assuetos curis, iam hinc eterne vite presentire delicias”. Texto latino: Francesco Petrarca, *Prose*, Guido Martelloti *et al.* (eds.), Milán - Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1955. (Trad.: “Por ello, así como estoy dispuesto a creer que los hombres ocupados, siempre envueltos en los asuntos de este mundo y completamente sumergidos en actividades terrenales saborean desde ahora las primicias de las ocupaciones eternas y del trabajo infernal, así me parece muy verosímil que los solitarios amigos de Dios, acostumbrados a cuidados píos, saborean con anticipación las delicias de la vida eterna”).

**distinción** aristotélica entre vida activa y vida contemplativa<sup>73</sup>. Aristóteles delinea 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. 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 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 progresa 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”<sup>74</sup>.

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...*”. Reflexionan 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: si se nos priva del

<sup>73</sup> Cf. Sonia Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2005, p. 225 y ss.

<sup>74</sup> *De vita solitaria*, I, 4: “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!”.

sueño, del coito, de la comida y de la bebida ¿qué nos queda hacer? es que 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 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 pudiese pasar en mejores ocupaciones, en la contemplación de Dios o en el conocimiento de las cosas, o en el ejercicio de la virtud”<sup>75</sup>.

<sup>75</sup> Petrarca, *De vita solitaria*, I, 8: “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”.

La vida solitaria está basada en el modelo de la vida monástica y de los monjes eremitas, pero transpuesta en el 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<sup>76</sup>. Es una soledad que busca como compañera las nobles ocupaciones, y que admite nobles amigos, una vida solitaria que puede ser desarrollada en el ámbito de la ciudad y en la que la verdadera amistad es exaltada<sup>77</sup>.

## Conclusión

Dos modos de enfocar el problema de la felicidad se confrontan en la polémica de Petrarca con los *philosophi*. Uno operativo, que consiste en la actualización de facultades propias del hombre a través de la operación de su función suprema, el intelecto especulativo, y el ejercicio de las virtudes. Una concepción que, además, considera que la felicidad puede ser alcanzada en este mundo. El hombre que busca la felicidad involucra sus capacidades en la dimensión socio política. El otro lo aborda desde una perspectiva sustancialista, en la que la felicidad es un absoluto que no se puede alcanzar en esta vida, sino sólo en la futura, pues consiste en la fruición de Dios. La felicidad se cumple en el ámbito de la interioridad humana<sup>78</sup>.

<sup>76</sup> *De vita solitaria*, I, 4: “Sed ita ut, si qua me necessitas in urbem cogat, solitudinem in populo, atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim, artificium non omnibus noto sensibus imperitandi ut quod sentiunt non sentiant. [...] Nam et ego unum hoc in necessitate remedium inveni, ut in ipsis urbium tumultibus imaginariam michi solitudinem secessu aliquo, quantum sinor, et cogitatione conficiam, vincens ingenio fortunam”. (Trad.: “Sin embargo, si una circunstancia cualquiera me empuja a la ciudad, yo sé crearme la soledad entre la muchedumbre, un puerto en el medio de la tempestad, con un sistema no conocido por muchos: dominando mis sentidos, de modo tal que no sientan lo que sienten. [...] Apremiado por la necesidad, encontré también yo este único remedio: en el medio del tumulto citadino, crearme una soledad ficticia apartándome, cuanto me es posible, o abandonándome a mis pensamientos: triunfando, de tal modo, con mi ingenio a mi fortuna”).

<sup>77</sup> *De vita solitaria*, II, 14: “Admitto et in solitudinem amicos, dulce genus de quo multa premisimus, sine quibus truncam ac debilitatam vitam, et quasi luminibus captam puto”. (Trad.: “Admito también amigos en la soledad, dulce familia de la cual mucho hemos hablado antes, sin los cuales considero que la vida está mutilada y debilitada”).

<sup>78</sup> Cf. G. Wieland, ob. cit., pp. 673 y ss.

Desde la filosofía, el aristotelismo se colocó en las bases de la literatura vulgar italiana, con figuras como Cavalcanti y Dante. Pero en Petrarca encontramos una novedad, no ciertamente la concepción de felicidad en sí, sino en los aspectos sobre los que ésta se construye: en las distintas voces que afloran a partir de ella, de autores que hasta el momento no habían jugado un papel preponderante en la cultura, o aspectos de autores que tal vez habían sido dejados en un segundo plano. Me refiero a los autores clásicos y al Agustín de la reflexión sobre el hombre. Hay una revalorización de la forma pura de la lengua, que se expresa de una manera diáfana y clara de modo tal que cumpla la función de persuadir los ánimos y reformarlos desde la belleza y armonía. En retóricos como Cicerón y Séneca encuentra magníficos ejemplos. Hay, además, una búsqueda de una nueva manera de relacionarse con la divinidad, no mediada por las instituciones, sino desde una cultura de la interioridad, de la reflexión del hombre sobre su propio destino y la proximidad de la muerte. Los Humanistas toman conciencia de que detrás de cada autor hay un rostro con historia, un rostro humano que se ubica en un tiempo determinado, y que no necesariamente responde a las traducciones de la época.

Lo interesante del pensamiento petrarquesco es que da cuenta de la crisis de una *forma mentis*. Da cuenta de un modo de proceder y abordar los asuntos humanos que ya está agotado y que deja de brindar respuestas satisfactorias, pues se funda sobre una cultura que ha ido refinando tanto sus técnicas que acaban por devenir un lenguaje oscuro e infructuoso. La cultura que los *homines novi* de las ciudades estado italianas buscan es de otra clase, es una cultura cualitativa, del ánimo, que ayude en el proceder de la vida cotidiana y se ajuste a sus necesidades.

La negación de la científicidad de los asuntos humanos coloca a la ética petrarquesca dentro del espectro más amplio de la afirmación humanística de una ética que conduzca a la vida concreta dentro de preceptos simples, en contraposición con la actitud completamente especulativa de los escolásticos. La reflexión filosófica sobre el hombre debe funcionar como maestra de vida, más que como conocimiento teórico.

*Recibido 20/05/2016*  
*Aceptado 01/06/2016*