

# ***Vacate et videte*: el concepto de *otium* en Francesco Petrarca. Influencia y lectura de Agustín de Hipona\***

## ***Vacate et videte*: The Concept of *Otium* in Francesco Petrarca. Augustine of Hippo's Influence and Interpretation**

MARCELA BORELLI\*

### **Sumario:**

Introducción

1. *De otio religioso*

2. La *vacatio* o liberación

2. 1. El primer peligro: La *concupiscentia oculorum*

2. 2. El segundo peligro: la *concupiscentia mundi*

2. 3. El tercer peligro: La *concupiscentia carnis*

3. La *visio* o visión

Conclusión

---

\* Quisiera agradecer a la Doctora Paula Pico Estrada por sus sugerencias y la cuidada lectura del primer borrador.

\* *Marcela Borelli es Doctora en Filosofía por la UBA y Doctora en filología y hermenéutica del texto por la Università del Salento y la UNSAM. UBA – CONICET – UNSAM.*

[marcela.borelli@gmail.com](mailto:marcela.borelli@gmail.com)

Recibido: 08 de marzo de 2017.

Aceptado para su publicación: 11 de abril de 2017.

### **Resumen:**

En el presente artículo hago un análisis del concepto de *otium* en el tratado *De otio religioso* de Francesco Petrarca, y la influencia que la lectura y elaboración de los textos de Agustín ha tenido en la conformación de dicho concepto. Para ello tomo el testimonio de las glosas de Petrarca en los márgenes de tres manuscritos que formaban parte de su biblioteca y que contenían obras de Agustín, en particular el *De vera religione* y las *Enarrationes in Psalmos* (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Latin 2201, 1994 y 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>).

**Palabras clave:** Petrarca; Agustín; De otio religioso; glosas

### **Abstract:**

In this article I develop an analysis of Petrarch's concept of *otium* in the treatise *De otio religioso* and I analyze the influence that the reading and elaboration of Augustine's works had in the formation of the concept. I take as a testimony of such reading Petrarch's glosses to three manuscripts that were part of his personal library and contained Augustine's works, in particular the *De vera religione* and the *Enarrationes in Psalmos* (ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Latin 2201, 1994 y 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>).

**Keywords:** Petrarch; Augustine; De *otio religioso*; glosses

### **Introducción**

El tema del conocimiento de sí es recurrente a lo largo de la producción petrarquesca. Está animado por la crítica, a veces explícita y a veces no, al conocimiento natural de las corrientes aristotélicas de la época que, según Petrarca, no busca el fin último de toda filosofía,<sup>1</sup> esto es, la salvación y la felicidad, la *beata vita*. La verdad se goza en el *otium* y no se alcanza a través de las fatigas de los dialécticos y de los filósofos de la naturaleza, sino por medio de la fe, la esperanza y la gracia divina.<sup>2</sup> La

---

1 Cfr. Ugo Dotti, *Petrarca civile. All'origine dell'intellettuale moderno* (Roma: Donzelli editore, 2001), 77.

2 Cfr. Francesco Tateo, *L'ozio segreto di Petrarca* (Bari: Palomar, 2005), 115.

influencia del pensamiento de Agustín de Hipona en esta concepción de Petrarca es conocida.

A estas características se agrega otra, tan distintiva del movimiento humanista como las anteriores. Se trata de un nuevo acercamiento hacia el modo de leer los textos, que son tomados como un producto humano gestado en un contexto histórico particular. Los libros ofrecen una ocasión de diálogo con los hombres de la antigüedad y la biblioteca de Petrarca, fervoroso apostillador de los márgenes de las obras que más lo inspiraban, es un testimonio de esa nueva actitud. Del diálogo que Petrarca así estableció con los antiguos nos quedan por lo tanto sus glosas, a las que se comenzó a prestar cada vez mayor atención a partir del monumental trabajo de reconstrucción de la biblioteca personal del Humanista que Nohac<sup>3</sup> y Delisle<sup>4</sup> iniciaron a finales del siglo XIX, concentrándose sobre todo en las obras clásicas.

En 1947, Giuseppe Billanovich<sup>5</sup> comenzó a focalizar la atención sobre códices agustinianos, dando noticia de sus hallazgos, haciendo una descripción codicológica y una reconstrucción de su adquisición, pero transcribiendo tan solo algunas pocas glosas. Años más tarde, Elizabeth Pellegrin dio noticia del hallazgo de manuscritos que contenían obras de Agustín y habían pertenecido a Petrarca.<sup>6</sup> Pero fue Francisco Rico el primero en hacer la transcripción completa de las glosas del manuscrito que contiene el *De vera religione* (Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2201) y evaluar su importancia para el estudio de la influencia que el pensamiento de Agustín ejerció en la obra de Petrarca. Donatella Coppini y Cecilia Bertolani han continuado la tarea iniciada por Rico.<sup>7</sup>

---

3 Pierre de Nohac, *Pétrarque et l'Humanisme* (Paris: Émile Bouillon, Libraire – Éditeur, 1892).

4 Léopold Delisle, “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale),” en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tome XXXV, 2 partie (Paris: Imprimerie Nationale, 1896).

5 Giuseppe Billanovich, *Petrarca letterato: I lo scrittoio del Petrarca* (Roma: Istituto Grafico Tiberino, 1947), y “Nella biblioteca del Petrarca,” en *Italia Medioevale e Umanistica*, III (Padova: Antenore, 1960).

6 Elizabeth Pellegrin, “Nouveaux manuscrits annotés par Pétrarque á la Bibliothèque Nationale de Paris,” en *Scriptorium* V (1951), 265–278.

7 Nos referimos a los trabajos de Donatella Coppini, “Petrarca, i Salmi e il codice

Dado que la temática del agustinismo en Petrarca es extensa, en este artículo analizo un concepto, el de *otium*. Mi objetivo es mostrar de qué modo Petrarca, en su tratado *De otio religioso*, construye la noción de *otium* por medio de la articulación de otras dos, la de la *vacatio* o liberación y la de la *visio* o visión. Durante el análisis del texto iré mostrando además la presencia de la fuente agustiniana.<sup>8</sup> Me basaré en las glosas de Petrarca a las dos obras de Agustín que tuvieron influencia decisiva en la formación de dichos conceptos: *De vera religione* (ms. Paris, Bibliothèque National de France, Latin 2201)<sup>9</sup> y *Enarrationes in Psalmos* (ms. Paris, Bibliothèque National de France, Latin 1994 y 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>).<sup>10</sup> En primer lugar, voy a presentar brevemente el tratado en

---

Parigino Latino 1994,” en *Petrarca e Agostino*, eds. Roberto Cardini y Donatella Coppini (Firenze: Bulzoni Editore, 2004), que se centra sobre el códice de las *Enarrationes in Psalmos* (Paris: Bibliothèque Nationale de France, latin 1994); y el trabajo de M. Cecilia Bertolani, *Petrarca e la visione dell’eterno* (Bologna: Il Mulino, 2005), que transcribe sólo parcialmente algunas glosas del códice de las *Enarrationes in Psalmos* anteriormente mencionado, junto con los volúmenes Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> Mi punto de partida en este aspecto ha sido el lúcido trabajo de Rico, en el que muestra la importancia de analizar las glosas al *De vera religione* en relación tanto con la composición del *De otio religioso* como del *De vita solitaria*. Rico indica el camino a seguir, pero no hace un exhaustivo análisis al respecto. Cfr. Francisco Rico, “Petrarca y el de vera religione,” *Italia Medievale e Umanistica* 17 (1974): 313-64.

<sup>9</sup> Para las glosas a este manuscrito me baso en la edición presentada por Francisco Rico (*op. cit.*) y en el testimonio mismo del códice. En cuanto a la fecha en que dicho manuscrito llegó a posesión de Petrarca, Rico arriesga una hipótesis basándose en la lista de los *libri miei peculiari* que escribió en un folio de guardia al final del manuscrito (f. 58v) y las dos fechas que allí aparecen (*XVIII februarii* y *XII maii*), junto con las dos plegarias de los dos primeros folios (una datada el 1335, *die 1 junii* (f.1r), y la otra 1338, *die 10 julii* (f.2r). Así, las opiniones corrientes sitúan el catálogo entre 1333 y 1335, apenas cumplidos los treinta años. Cfr. Rico, Francisco Rico, “Petrarca y el de vera,” 334.

<sup>10</sup> El ms. Par. Lat. 1994 contiene los comentarios de Agustín a los Salmos CI-CL. En cuanto a su fecha de adquisición, se puede establecer gracias a la nota de compra que aparece en el folio 195v con la inscripción “*Emptus Rome, 1337, 16 martii*”. Los códices Par., Lat. 1989<sup>1</sup> y 1989<sup>2</sup>, antiguamente encuadernados juntos, contienen las *Enarrationes in Psalmos* completas. El manuscrito fue obtenido por Petrarca en 1355, gracias a una donación de Giovanni Boccaccio (Cfr. Petrarca, *Fam.*, XVIII, 3). Omito una descripción más extensa y exhaustiva de los manuscritos porque excedería ampliamente el propósito del presente

cuestión (1). Luego, siguiendo el texto de Petrarca, voy a separar la noción de *otium* en los dos momentos en los que él la articula: el momento de la *vacatio* (2) y, para concluir, el de la *visio*, con el objetivo de mostrar su vínculo con el tema del conocimiento de sí.

## 1. *De otio religioso*

El contexto de producción de *De otio religioso* ha dado lugar a diversas interpretaciones sobre cuál es su temática y su significado principal. En 1347, cuatro años después de que su hermano Gerardo se ordenó monje cartujo, Petrarca viajó a Montrieux a visitarlo por primera vez. En el monasterio permaneció un día y una noche, compartiendo el estilo de vida con los miembros de la orden. Poco tiempo después, influenciado por la visita,<sup>11</sup> decidió escribir *De otio religioso*. Su composición comienza en la Cuaresma del 11 de febrero de 1347,<sup>12</sup> un año después de *De vita solitaria*, tratado que el propio poeta relaciona directamente con aquel y en el que trata una temática emparentada, desde una perspectiva diferente. Finalizó de componerlo en 1357, diez años más tarde.<sup>13</sup>

El tratado está dedicado a los cartujos de Montrieux e inspirado por la vida de los religiosos de clausura que transcurre en silencio y en la contemplación. Muchos críticos han querido ver en *De otio religioso* un encomio de la vida monástica, dado su contexto de producción. Giles Constable afirma que «el elogio más explícito de la vida monástica que hace Petrarca se encuentra en *De otio religioso*»<sup>14</sup> y Charles Trinkaus,

---

artículo y porque puede encontrarse en los artículos anteriormente citados (Véase nota 7). Las glosas presentes en los mencionados manuscritos han sido editadas por mí en el marco de mi tesis doctoral y esperan una futura publicación.

11 Petrarca, *De otio religioso*, I, 1, 12: «*multa reperio que ille michi perbrevis dies in longum profutura tribuerit*» («obtuve muchas cosas que aquel día me ofreció destinadas a ayudarme por un largo tiempo en el futuro»). Puesto que no existe una edición crítica del texto, las citas del texto latino se hacen sobre la base de la edición: Petrarca, *De otio religioso*, Goletti, G. (ed.) (Firenze: Le lettere, 2003). En adelante citado como *OT*.

12 Cfr. Ugo Dotti, *Vita di Petrarca* (Bari: Laterza, 2004), 151; Sen., VI, 5 y XV, 15.

13 Cfr. Giulio Goletti (trad.), *De otio religioso* (Firenze: Le lettere, 2003), 7.

14 Giles Constable, “Petrarch and Monasticism,” en *Francesco Petrarca, Citizen of the World*, (Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D. C.,

preocupado por la tensión entre lo religioso y secular en la literatura humanística, incluye a *De otio religioso* en su análisis de tres tratados humanísticos sobre la vida monástica.<sup>15</sup> Sin disentir de estas lecturas, encuentro mayores posibilidades de desarrollo en la línea de análisis de Alexander Lee, quien considera que Petrarca usa deliberadamente la vida monástica como marco para su discurso sobre el ocio. El tema de *De otio religioso* es el ocio, subraya, y no la vida monástica.<sup>16</sup>

Las fuentes con las que Petrarca dialoga en el tratado son muchas pero, dejando por ahora de lado la influencia agustiniana, se pueden reconocer dos grandes modelos de *otium*: el primero es el estoico y el segundo el monástico. Por lo que respecta al tratamiento estoico del tema, en *De otio religioso* está presente la fórmula clásica del *otium negotiosum* de *De officiis* ciceroniano, la esencia no solitaria de la soledad: «Catón escribe que Publio Escipión solía decir que nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso; ni menos solo que cuando estaba solo».<sup>17</sup> El ocio es el de aquel que está retirado de los asuntos públicos y medita sobre los negocios en soledad. Y la soledad es la de aquel que se retira de los centros urbanos hacia el campo en compañía de amigos. Si bien en Cicerón no está enunciada la fórmula «*otium negotiosum*», se podría sostener que está de algún modo presente de un modo atenuado a través de la lítote *minus otiosus; nec otiosus*.

Los textos de Séneca *Epistulae morales*, *De tranquillitate animi* y *De brevitare vitae* presentan el concepto de manera más sistemática. Para Séneca, el *otium* estaba relacionado con el establecimiento de la paz interior, y significa el modo de vida que conduce al enriquecimiento espiritual. Los placeres mundanos implican una distracción del camino de la virtud, puesto que, dado que son bienes temporales, son insignificantes

---

April 6-13, 1974), 65: «Petrarch's most explicit praise of monasticism is found in the *De otio religioso*».

15 Charles Trinkaus, "Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, *Salutati*, Valla," *Studies in the Renaissance*, 11 (1964), 8.

16 Alexander Lee, *Petrarch and St. Augustine: Classical Scholarship, Christian Theology and the Origins of the Renaissance in Italy* (Brill: Hanvan Ruler, 2012), 116-117. (En adelante: *Petrarch and St. Augustine*...)

17 Cicerón, *De officiis*, III, 1: «P. Scipionem [...] dicere solitum scripsit Cato [...] numquam [...] se minus otiosum esse, quam cum otiosus, nec minus solum, quam cum solus esset [...]». (ed. Walter Miller en: Cicero, XXI. *De officiis*, (transl. by Miller, W.) (Gran Bretaña: Loeb Classical Library, 1975).

si se los compara con el bien que reside en la virtud. Debe hacerse un esfuerzo consciente para resistir los placeres mundanos y ello se logra a través de la *cogitatio mortis* que permite al hombre dar cuenta de la fugacidad y fragmentación de lo temporal.<sup>18</sup>

Por lo que respecta al segundo modelo, el de la tradición monástica, allí la *vacatio* y la *quies mentis* adquieren una dimensión interna. Gregorio Magno explica en sus *Moralia* que en el *sabbatus* se debe estar librado de las obras exteriores y dedicarse a una *vacatio* intelectual para la contemplación de Dios. Así, quien descansa de los trabajos externos, penetra mejor la verdad. Se trata del reposo o *quies* que se halla en el ejercicio de las virtudes evitando los pensamientos impuros.<sup>19</sup>

Sin embargo, la fuente que ejerce mayor influencia en la concepción petrarquesca del *otium* es san Agustín, que fue el primero en vincular esta noción a la vida monástica.<sup>20</sup> Siguiendo la estructura del *ars praedicandi*, en la que el discurso se articula en torno a una referencia bíblica, Petrarca empieza su desarrollo citando el Salmo 46, 11: «*vacate et videte quoniam ego sum Deus*». Es a partir de esta cita y de los conceptos de *vacare* y *videre* que construirá, a través de un entramado de citas bíblicas, patrísticas y de autores clásicos, una definición de la naturaleza del *otium religiosorum*. Este, lejos de consistir en la inactividad y el reposo, es decir, un *otium otiosum*, radica en la liberación o *vacatio* del espíritu de los lazos con lo temporal, lo carnal y el demonio. En términos agustinianos, la propuesta es la de un ocio que no es ocioso sino contemplativo y liberado de lo temporal y lo local. Así, Petrarca remarca de manera evidente, con un signo marginal que consiste en una serpentina con un perfil –marca notoria, por otra parte–, el pasaje de *De vera religione* que dice: «No se trata del ocio de la desidia, sino de la quietud del pensamiento que se desembara de lo temporal y local».<sup>21</sup> Es decir, una noción de ocio en

---

18 Cfr. Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, VII, 49.

19 Cfr. Gregorio Magno, *Moralia in Job*, V, 55: PL 75, 709A.

20 Ronald C. Witt, Introducción a *On Religious Leisure* por Petrarca, Susan S. Schearer (ed. y trad.), New York: Italica Press, 2002. (Kindle edition.) Introduction, loc. 81.

21 Agustín, *De vera religione*, XXXV, 65: «non ocium desidiae, sed ocium cogitationis et a locis ac temporibus uacet». El texto citado está extraído de la transcripción del manuscrito y fue hecha por mí. (f. 43r). Para la edición moderna del *De vera religione* me he basado en la edición de Daur, K. D. (ed.) en: Augustinus, *Corpus Christianorum, Series Latina, XXXII* (Turnhout: Brepols,

consonancia con la ya mencionada fórmula ciceroniana «*minus otiosus; nec otiosus*».

Ya desde el primer capítulo del primer libro Petrarca, en esta misma línea y con cierto eco de aquel pasaje agustiniano, sostiene que cosas tales como la fatiga de los campesinos, el ansia de los mercaderes, las vigiliias de los estudiosos y las ansiedades de los lujuriosos solo significan una ganancia terrena que, por su misma condición terrenal, no ofrece sino un placer fugitivo.<sup>22</sup> Los que buscan este tipo de ganancia no son libres ni siquiera por un tiempo limitado. De hecho, no son libres jamás. Es menester liberarse en este mundo para poder tener la libertad perfecta en la eternidad. El hombre debe librarse de los *negotia* temporales para poder conseguir el *otium* del presente y el consecuente eterno reposo. La *vacatio* es condición necesaria de la *visio*.

## 2. La *vacatio* o liberación

Tres son los vanos afanes (*labores supervacui*) que fatigan el cuerpo y el espíritu: la concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*), la concupiscencia de los ojos (*concupiscentia oculorum*) y la ambición del siglo (*ambitio saeculi*). En el capítulo 2, Petrarca exhorta a sus lectores que se liberen (*vacate*) de estas obligaciones que oprimen y destruyen al alma humana, ya que la carne y el deseo la ensucian y debilitan, los ojos la seducen con el pretexto del conocimiento y la ambición secular la aprisiona y la quema con preocupaciones inútiles.<sup>23</sup>

Si bien estos tres peligros son un tópico paulino habitual en la literatura monástica, se pueden encontrar enumerados así en varios pasajes de los textos agustinianos. Están en *Confessiones* X, XXX, 41,<sup>24</sup> por ejemplo, y también en *De vera religione* XXXIV, un pasaje que Petrarca marca con atención, resumiendo en el margen el tema tratado por Agustín: «*Concupiscentia carnis c[oncupiscentia] o[culorum] a[mbitio] s[aeculi]*» (Par. Lat., 2201, f.44v). Y, en efecto, Agustín allí escribe:

---

1962), 181-267. En adelante citado como *DVR*.

<sup>22</sup> *OT.*, I, 2, 18.

<sup>23</sup> *OT.*, I, 3, 4.

<sup>24</sup> Agustín, *Confessiones*, X, XXX, 41: «Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi». Se sigue la edición de PL032, (0657-0868). En adelante, citado como *Conf.*



«todo lo que está en el mundo es, como Dios mismo lo ha dicho ( I, Jn., 2, 16), concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición del siglo. De este modo son designadas estas tres, pues la concupiscencia de la carne indica a quien ama los placeres más bajos, la concupiscencia de los ojos a los curiosos, la ambición del siglo, a los soberbios». <sup>25</sup>

Petrarca aconseja a los monjes que tengan a mano ejemplos de las Escrituras como remedio en los casos en que alguna preocupación del mundo los asalte. Rico<sup>26</sup> ya ha notado cómo Petrarca prácticamente reescribe el largo pasaje de *De vera religione* que en el manuscrito Par., Lat., 2201 marcó cuidadosamente, enumerando los tipos de pecador que especifica Agustín. Así, anota al margen: «*Medicina data avaris, luxuriosis, superbis, iracundis, discordis, superstitiosis, curiosis, omnibus generaliter* (f. 25r) y señala con un signo de párrafo cada uno de los ejemplos escriturarios que ofrece y repetirá en el mismo orden dado por Agustín.

El Hiponense, después de un breve y severo examen de las doctrinas socráticas y platónica con el cual comienza *De vera religione*, ironiza sobre los que pretenden encontrar la verdad en esos libros y afirma que en la era cristiana no hay dudas sobre cuál es la religión que se debe abrazar ni sobre cuál es el camino hacia la verdad y la felicidad. De ahí se sigue el pasaje que Petrarca subraya y que reproduce en su *De otio religioso*. Hoy se anuncia al pueblo esta verdad, escribe Agustín, y cita el prólogo al Evangelio de Juan. A continuación, enumera diferentes tipos de pecador y el mensaje que las Escrituras tienen para cada uno. Así, a los avaros se les dice que no acumulen tesoros en la tierra sino en el cielo; a los lujuriosos, que si siembran en la carne cosecharán corrupción mientras si siembran en el espíritu cosecharán la vida eterna; a los soberbios, que el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado; al iracundo, que ponga la otra mejilla; al que introduce la discordia, que ame a sus enemigos; a los supersticiosos, que el reino de Dios está entre nosotros; y a los curiosos, que no investiguen las cosas visibles, sino las

---

25 DVR, XXXVIII, 70: «quoniam omne, quod in mundo est, sicut diuinitus dictum est, concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi. hoc modo tria illa nota sunt, nam concupiscentia carnis uoluptatis infime amatoris significat, concupiscentia oculorum curiosos, ambitio saeculi superbos».

26 Cfr. Francisco Rico, "Petrarca y el *De vera religione*," 356.

invisibles. Finalmente, hay un mensaje para todos: no se debe amar al mundo, pues todo lo que hay en él es «concupiscencia de la carne, y concupiscencia de los ojos, y ambición del siglo».<sup>27</sup>

Petrarca, después de reproducir los ejemplos dados por Agustín, ofrece otra larga lista de referencias escriturarias, tal vez recogidas por él, para los ansiosos, los disolutos, los violentos, los pobres, etc. La larga enumeración busca alertar a los monjes sobre «las plagas invisibles», recordarles que las Escrituras «están llenas de consolaciones y curas para el alma» e insistir en que hay que abstenerse de todo aquello que pone al alma en peligro. La advertencia final, con la que finaliza el capítulo tercero del primer libro es ser libres, *vacare*, pero tendiendo a un único fin, para evitar las distracciones que pueden atormentar y dispersar al espíritu en los *negotia*.<sup>28</sup> El alma debe estar concentrada en una *contemplatio*, tendiendo hacia una única tarea, de modo tal de recogerse y evitar la dispersión propia de los *negotia mundi*. Según lo anunció en el capítulo 2, esta dispersión se puede clasificar en tres grandes peligros. A través del desarrollo que hace de ellos en los capítulos siguientes, Petrarca lentamente construye la noción de *vacatio* como primera instancia de su concepto de *otio*.

## 2.1. El primer peligro: La *concupiscentia oculorum*

Agustín ha definido la concupiscencia de los ojos, el primer peligro que aborda Petrarca, como la *vana curiositas* a la que se le da el nombre de conocimiento y ciencia, y que radica en el alma a través de los sentidos del cuerpo. Consiste en el apetito de conocer y experimentar por medio de la carne, ocupando los sentidos en el acto de conocer.<sup>29</sup> En esta línea, entonces, Petrarca comienza su análisis. La concupiscencia de los ojos encierra a su vez tres dificultades: la insidia de los demonios, los engaños de los *phantasmata* (o imágenes de origen sensorial) y la *lingua falax*, la lengua dolosa que ofrece simulacro de verdad.

---

27 DVR, III, 3. La cita bíblica es de 1Jn 2, 15-16.

28 OT., I, 3, 114: «Totum in eo virtitur, ut vacetis: in hoc unum intenti, ut animos ab omni horum consortio distrahat, ne aliis fote negotiis implicitos improvisi opprimant».

29 Cfr. Conf., X, XXXV, 54 y ss.

Por lo que hace a la insidia del demonio, podría pensarse que la celda del religioso ofrece un reparo contra ella, pero lo cierto es que ni siquiera en la soledad del monasterio están los monjes libres de su asedio. Es más: no hay mayor espacio para la envidia del demonio que la celda del hombre dedicado a la vida religiosa, pues esta tiene la capacidad para la felicidad más grande. En el ms. Par. Lat., 1994 (f. 151rb) anota *Invidia dyaboli* junto a un pasaje en que Agustín advierte sobre la envidia del demonio que se esfuerza para evitar que el hombre consiga su salvación.<sup>30</sup>

La vida monacal, por tanto, no consiste en una lánguida tranquilidad pacífica «*ne securo pace languidiores simus*».<sup>31</sup> Por el contrario, es una *militia Christi*, un ejercicio constante en el cual no hay que fiarse de nada y guiar la mirada hacia los montes, es decir, a las almas excelsas de los ángeles, profetas y apóstoles.<sup>32</sup> Este ejercicio consiste en conocernos a nosotros mismos, de modo tal de no atribuirnos, «ciegos e ingratos», lo que no nos pertenece.<sup>33</sup> Ya Cicerón, a pesar de los errores de los que es deudor, al afirmar la existencia de varios dioses, dijo que «no hay que atribuir a los dioses inmortales sino aquello que les es propio» (*O Deus immortalis, tibi enim tribuam quae tua sunt*).<sup>34</sup> Si Cicerón, un pagano, es capaz de advertir esto, ¿cómo no un cristiano? En esta atribución al propio mérito de lo que tiene su origen en el don divino radica uno de los peligros mayores que asedian al religioso. Petrarca refuerza su advertencia con las palabras de Agustín en *De vera religione* LV, 111:

Porque toda dominación humana sobre los hombres cesa

---

30 Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 139, 8: «Hoc ipse prior diabolus uoluit, qui cadens stanti homini inuidit; et quia ipse amisit regnum caelorum, hominem illuc peruenire noluit, et non uult; et id agit nunc, ut homo illuc non perueniat, unde ille deiectus est». El texto citado es sobre la base de la edición de: Augustinus, *Enarrationes in Psalmos I-L*, (eds. Dekkers, E., Fraipont, J.), C. C., Series Latina, XXXIV, 1956. En adelante citado como *En. in Ps.*

31 *OT.*, I, 4, 30.

32 La figura de los apóstoles y de Cristo como montes Petrarca la leyó y remarcó en varias oportunidades en las *Enarrationes in Psalmos*.

33 *OT.*, I, 4, 33: «sed ideo nos exercet, ut nobi noti simus, neu ceci et ingrati nobis tribuamus que illius sunt».

34 Cfr. Cicerón, *Pro sulla*, 40. Según la edición: M. Tulli Ciceronis, *Orationes, Vol. VI: Pro Tullio, Pro Fonteio, Pro Sulla, Pro Archia, Pro Plancio, Pro Scauro*, (ed. Albertus Curtius Clark) (Oxford: Oxford Classical Texts), 1963.

con la muerte del dominador o con la del siervo, y la servidumbre bajo los ángeles soberbios y malvados será más temible después de la muerte. Se comprende fácilmente también que bajo el despotismo de un hombre podemos disfrutar de la libertad de pensamiento; mas la tiranía de los ángeles malos la sufrimos en el mismo reino de la mente, que es el único ojo para conocer y contemplar la verdad.<sup>35</sup>

Sobre este mismo pasaje, en el ms. Par., Lat. 2201, el poeta anota «*angeli mali*» (f. 57r).

No es casual que Petrarca sostenga que nada puede engañar más al cristiano sino el hecho de que no vemos con los ojos a Aquel que creemos presente en el corazón. De eso y no otra cosa, dice en *De vita solitaria*, se trata *De vera religione*.<sup>36</sup> Resulta crucial, por lo tanto, derribar los *phantasmata* de las cosas sensibles que impiden la visión de Dios, a la que solo se puede acceder con la vista purificada. La postura de Petrarca se ve también confirmada por la glosa que aparece en el folio 23v del Par. Lat., 2201:

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

---

35 *DVR*, LV, 111: «sed istos homines perpeti minus periculosum est. Omnis enim hominum dominatus in homines, aut dominantium aut servientium morte finitur: servitus autem sub angelorum malorum superbia, propter ipsum tempus quod est post mortem magis metuenda est. Illud etiam cuivis cognoscere facile est, quod sub homine dominante liberas cogitationes habere concessum est: illos autem dominos in mentibus ipsis formidamus».

36 Cfr. Petrarca, *Vita solitaria*, I, 5.

inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas”, junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos.<sup>37</sup>

El llamado a liberarse de los *phantasmata* aparece también en *Secretum*,<sup>38</sup> en la *Oratio quotidiana* que escribió en un folio de guarda del Par. Lat., 2201<sup>39</sup> y en una de las glosas a *Enarrationes*, a un pasaje de san Agustín que dice: «Porque es gran cosa llegar a las cosas inteligibles, hasta lo espiritual, gran cosa es llevar al corazón, a tal estado que sepa que hay algo que no se extiende en el espacio ni varía con el tiempo».<sup>40</sup> Petrarca marca con una manecilla el pasaje y escribe: «De esto trata el libro *De vera religione*».<sup>41</sup>

Al mismo orden de peligro pertenecen las doctrinas paganas y heréticas, que desvían al hombre de la verdadera salvación: Petrarca advierte contra los judíos, contra los musulmanes, contra Averroes y contra Arrio, subrayando que el único refugio seguro es la conciencia, donde verdaderamente se halla Dios.<sup>42</sup> Una vez más, esta certeza es agustiniana y aparece en *Enarrationes in Psalmos*: «[...] si el alma no está herida y

---

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

38 Cfr. Petrarca, *Secretum*, I: «Corpus, quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum magis cogitantem». En *Secretum* Petrarca atribuye erróneamente este pasaje a Pablo, mientras que se trata de un pasaje de *Sap.*, IX, 15. En adelante citado como *Secr.*

39 Allí invoca a Cristo con estas palabras: «Obrue acies phantasmatum quibus obsideor et illusiones demonum averte» («Ocultas los ojos de los fantasmas por los que soy habitado, y aparta las ilusiones de los demonios»).

40 *En. in Ps.*, 146, 14: «Quia magnum est proficere usque ad intellegibilia, magnum est proficere usque ad spiritalia, magnum est eo pervenire cor, ut nouerit esse aliquid quod non per locos tenditur, nec per tempora uariatur».

41 f. 178vb del ms. Par. Lat 1994: «De hoc est totus liber *De vera religione eiusdem*».

42 Cfr. *OT*. I, 4, 118.

se halla tranquilo el interior del hombre, que se llama conciencia, en cualquier otro lugar que hubiese arrostrado tribulaciones, se refugiará en ella, y allí encontrará a Dios». <sup>43</sup>

En esta línea, Petrarca escribe que en el refugio de la conciencia se pueden encontrar dos dones divinos: no enfermar y ser liberados, para evitar desesperar. <sup>44</sup> La desesperación, en efecto, es el mal más extremo y surge del olvido de Dios y de su infinita misericordia para con la humana fragilidad. Vale decir, surge cuando el hombre pierde la esperanza, ancla sin la cual la nave del alma es arrastrada por las olas del devenir y los vientos de la tentación. Por lo tanto, hay que aferrarse a la esperanza y no permitir que nos sea arrebatada. <sup>45</sup>

Pero aún queda por desentrañar otro de los engaños del demonio: la *lingua falax*, que bajo la apariencia de veracidad, engaña a través de la palabra de los impíos. Algunos tal vez argumenten la dificultad de los preceptos divinos y sostengan que es mejor no entrar en dicho camino, o bien, puesto que los preceptos son fáciles de cumplir, hay que diferirlos hacia el final de la vida, hacia la vejez, dejando el tiempo de la juventud y vigor a esta vida terrena. <sup>46</sup> Lo cierto es que los demonios intentan persuadir o dilatar el camino a Dios. <sup>47</sup>

Ahora bien, el remedio contra estos engaños son las flechas agudas y los carbones. Las «flechas» significan no otra cosa que los apóstoles y los testimonios de las Escrituras. <sup>48</sup> «*Sagittae potentis acutae, verba Dei*

---

43 *En. in Ps.*, 45, 3: «Namque, si ibi vulnus non sit, sanumque sit intus hominis quod conscientia vocatur; ubicumque alibi passus fuerit tribulationes, illuc confugiet, et ibi inveniet Deum».

44 *OT.*, I, 4, 51: «utrumque pariter Dei munus et non egrotasse et egritudine liberatum esse».

45 *OT.*, I, 4: «Hec igitur summa sit: spem tenete, nemo illam vobis extorqueat».

46 Cfr. *OT.*, I, 4, 387 y ss.

47 Cítese como uno de los numerosos ejemplos de este argumento agustiniano, el pasaje que Petrarca marcó con una serpentina de las *En. in Ps.*, 34, I, 6, en el margen del ms. 1989<sup>1</sup>, f. 56vb: «si aliquid deest, si in angustia est anima, inopi temporalium, quaerit auxilium plerumque a demonibus, arrepticios demonium vult consulere, sortilogos quaerit: persecutores illi hostes inuisibiles adierunt, intraerunt, expugnauerunt, captiuauerunt, uicerunt dicendo: non est salus illi in deo eius. obsorduit contra uocem dei dicentem: salus tua ego sum». El texto de Agustín citado es una transcripción directa del manuscrito.

48 *OT.*, I, 4, 416: «'Sagittas' vero quas alias opinemur, nisi apostolos et nuntios,

*sunt*», dice textualmente Agustín en *En. in Ps.*, 119, 5. Con un «*nota*», Petrarca llamó la atención sobre este mismo pasaje en el folio 92rb del ms. Par. Lat. 1989<sup>1</sup>. Pero no es este el único préstamo que toma. Los «carbones devastadores» o «desoladores» no son otra cosa que las almas ardientes de aquellos que nos han precedido en este propósito. En el mismo folio del manuscrito, Petrarca nuevamente escribe «*nota*», esta vez sobre el siguiente pasaje de Agustín: «Es decir, a cualquiera que aún tenga pereza para seguir a Dios, aproxímale el carbón devastador, y así saldrás al encuentro de los labios inicuos y de la lengua engañosa».<sup>49</sup>

Contra la lengua dolosa, el remedio es salir al encuentro con el carbón encendido. En el comentario tipológico que Agustín hace de este pasaje, al hecho de que muchos inicuos se hayan convertido a Dios se lo denomina carbón ardiente.

En otra glosa de la *En. in Ps.*, 139, 14, del ms. Par. Lat., 1994 (f. 152va), Petrarca anota «*carbones*» en el margen del siguiente pasaje: «Estos son, hermanos, los carbones que contemplamos cuando, al ser atravesados por la saeta (la palabra) de Dios, intentamos mudar de vida y nos lo impiden las malas lenguas de los hombres».<sup>50</sup>

Al poner la mirada sobre aquel que era borracho, y hoy sobrio, sobre quien ayer era adúltero y hoy casto, se reconoce a los carbones de fuego que fueron atravesados por la flecha de la palabra divina. Estos no son sino *exempla* de quienes cambiaron de vida, pese a las lenguas falaces. Detrás de toda esta argumentación sobre los carbones de fuego y las flechas, es indudable la presencia de Agustín y, sobre todo, de la *En. in Ps.* 119, 5. El propio Petrarca lo confiesa: «Este sentido, en cuanto expresado con

---

quos potens ille de quo loquimur in medium suorum hostium iaculatus est, seu verba vite et testimonia Evangelii late sparsa et sive per illos, sive per se ipsum regum ac populorum infixata sunt pectoribus, non doloris asperi, sed perdulcis amoris causativo vulnere».

49 *En. in Ps.*, 119, 5: «id est, quicumque adhuc piger est sequi Deum, admove illi carbonem qui erat exstinctus, et habeto sagittam verbi Dei, et carbonem vastatorem, ut occurras labiis iniquis et linguae subdolae».

50 *En. in Ps.*, 139, 14: «ipsi sunt carbones, fratres, quos intuemur, quando uolumus mutare uitam transfixi sagitta dei, et impediunt nos malae linguae hominum».

mis palabras, está sacado en gran parte, para que lo utilicen con mayor confianza, de los dichos de los santos, y sobre todo de Agustín». <sup>51</sup>

## 2.2. El segundo peligro: la *concupiscentia mundi*

En el segundo capítulo de *De otio religioso*, Petrarca se ocupa de otro de los peligros de los cuales los religiosos deben liberarse para poder arribar a la contemplación: la concupiscentia del mundo, o los *mundi laquei*. Los lazos del mundo, para Petrarca, poseen un único fin: engañar con su fuga: «*fugendo decipere*». <sup>52</sup> Nada en el mundo es estable o sólido, y la lengua falaz a menudo lo ensalza. Los placeres inestables de todo lo terrenal no hacen más que descuidar las virtudes, lo único que, en definitivas cuentas, durará hasta el final y permitirá el ascenso a la eternidad.

Petrarca aconseja a los monjes no olvidar que nacieron en el mundo, todos ellos vinieron del siglo y se agitaron en las aguas de Babilonia. Una vez más, recurre a una imagen que aparece en *Enarrationes in psalmos* para ilustrar la constante fluctuación y fugacidad de todo lo mundano, los ríos de Babilonia. Bajo el nombre de «aguas» se entienden generalmente, sostiene Petrarca, la volubilidad de la realidad carnal, que en *De otio religioso* II, 5, 46-47 escribe: «Estos son los ríos de Babilonia que recuerda la Escritura, es decir, el fluir, la inestabilidad y la fuga de las realidades temporales que observan las leyes de Babilonia, no de la ciudad real de cuyos habitantes se dice que ‘sus pies estaban fijos en tus altares, Jerusalén’. Pero, qué otra cosa es Babilonia, sino confusión, o bien, qué es más confuso que el mundo y sus amigos». <sup>53</sup>

Las cosas terrenales escapan continuamente hacia la nada: «*ille dilapsus sunt et in nichilum verse*», <sup>54</sup> tal como atestigua *Psalmos* (57, 8-9) «*ad*

---

51 *OT.*, I, 4, 479: «qui sensus meis utcunque verbis expressus, magna fateor ex parte, quo fidentius utamini, de sanctorum et ante alios Augustini dictis excerptus est».

52 Cfr. *OT.*, II, 5, 3.

53 *OT.*, II, 5, 46-47: «Hec sunt flumina Babilonis quorum meminit Scriptura, videlicet lapsus, instabilitas et fuga rerum temporalium ad Babilonis ius spectantium, non civitatis regie cuius incolarum «pedes stantes erant in atriis tuis, Ierusalem»: nam quid est aliud Babilon nisi confusio, aut quid mundo confusius et amicis suis, quibus ad literam illas inferni fabulas applicari posse si dixerim, novam forte rem dixerem sed ni fallor veram?».

54 Cfr. *OT.*, II, 5, 45.



*nichilum devenient tamquam aqua decurrens*». Son las aguas del río de Babilonia y sobre estas Petrarca leyó en las *Enarrationes*, llamando la atención en los márgenes varias veces. Cito como ejemplo las glosas al ms. Par. Lat., 1994. En la *En. in Ps.*, 136 Petrarca anota «*De fluminibus babilonis. Curiose*» al lado del siguiente pasaje (ms. Par. Lat. 1994, f. 137vb): «Los ríos de Babilonia son todas las cosas que se aman aquí y pasan. Un individuo amó, por ejemplo, el ejercicio de la agricultura; por ella se enriquece, en ella pone todo su empeño, de ella recibe placer; atienda a la salida y vea que lo que amó no es cimiento de Jerusalén».<sup>55</sup>

Así como el fluir de las aguas del río, todo en lo mundano es *fluctuatio*. Ninguna ciudad perdura en el mundo; ni siquiera la primera entre todas ellas, Roma, demostró ser inmortal. El propio hombre es a tal punto mutable que en el correr de los años deviene otro del que era. El cuerpo es corruptible. En la ciudad los hombres van buscando ganarse el favor de la mirada ajena, y Petrarca lo dice con Heráclito: «En la misma ciudad no entramos dos veces».<sup>56</sup>

El remedio no se deja esperar: evitar fijar el pensamiento en las cosas pasajeras y concentrarse en una constante y atenta meditación sobre la muerte. El alma por naturaleza tiende a evitar todo pensamiento amargo y triste y a fijar el pensamiento en cosas que deleitan, más que en meditar sobre la muerte, como si no al evitar fijar el pensamiento, no fuera a suceder aquello que es inevitable.

La mayor y más peligrosa demencia es aquella por la cual no somos inducidos ni por la condición natural ni por los ejemplos frecuentes, a meditar sobre la muerte. No creo que porque nos olvidemos completamente de la mortalidad y de la debilidad, sino porque es conveniente apartar los ojos para no verla llegando, como si no fuera

---

55 *En. in Ps.*, 136, 3: «*Flumina Babylonis, sunt omnia quae hic amantur et transeunt. nescio quis amavit, uerbi gratia, agriculturam ipsam exercere, inde non descendere, ibi occupare animum, inde percipere uoluptatem; attendat exitum, et uideat illud quod amavit non esse fundamentum ierusalem, sed fluuium Babylonis*».

56 *OT.*, II, 5, 78: «*in eandem civitate bis intramus et non intramus*». El tema de la corrupción de la ciudad tiene un mayor desarrollo en el *De vita solitaria*.

más seguro observar al enemigo que se está acercando, más que esperar con los ojos cerrados hasta que suceda. La fragilidad ya está presente, y es conocida para todos si no la ocultaran: y la muerte nos persigue y se apresura, pero nosotros nos engañamos con su dilación, cuando verdaderamente ella está en las puertas –no digamos de un anciano, sino para un niño de un año -, desde que la acerca la brevedad de la vida, pues siempre la incertidumbre se cierne sobre nuestras cabezas.<sup>57</sup>

La meditación sobre la muerte, entonces, hace reconocer en la propia temporalidad la fragilidad de la vida, de modo tal de no posar la esperanza en todo lo pasajero. Aconseja pensar sobre los hombres ilustres, sobre su destino y dónde han quedado sus glorias después de la muerte. Hay que contemplar sus tumbas y emularlos. Pero más que la contemplación de la grandeza de las tumbas, Petrarca afirma un poco sombríamente que el espectáculo de la apertura de las tumbas es un horrendo pero efficacísimo remedio.<sup>58</sup>

### 2.3. El tercer peligro: La *conspicentia carnis*

El último peligro del que deben liberarse los monjes –y, tal vez, el más insidioso– es el de la carne. Petrarca trae a colación la regla de San Benito, la cual recomienda que para abrazar la *vita religiosa* hay que dejar fuera

---

57 *OT.*, II, 5, 128 y ss.: «Illa maior periculosiorque dementia, quod nec conditione nature nec tot assidue exemplis inducimur ut de morte cogitemus, non credo quia prorsus mortalitatis et imbecillitatis oblitus simus, sed iuvat oculos avertere ne venientem videamus, quasi non sit tutius adventantem hostem prospicere, quam conniventibus oculis expectare dum feriat. Fragilitas quidem adest nota omnibus nisi dissimulent: mors autem instat ac properat, sed nobis de dilatione blandimur cum illa sit in foribus, nedum seni sed anniculo, quippe quam vite brevitatis vicinam, incertitudo autem semper cervicibus impendentem faciat».

58 *OT.*, II, 5, 118: «Illud aliud spectaculum horrendum sed efficacissimum ad salutem, apertio scilicet sepulchrorum precipueque recentium eoque magis si sint hominum notorum». («La apertura de los sepulcros, sobre todo los recientes y mucho más si son de hombres notorios, es un espectáculo diverso, horrendo, sí, pero efficacísimo para la salvación»).

el cuerpo traído del siglo y entrar solo con el espíritu, e interpreta allí que con ello no quiere ordenar el acto sin más, sino exaltar el propósito espiritual de tal género de vida. El cuerpo, en efecto, no se puede abandonar sino hasta la muerte. Hasta entonces, las insidias de la carne no dejarán al hombre y por ello hace falta estar atentos. Petrarca trae a colación el *exemplum* de Agustín en *Confessiones*:

Me retenían pamplinas de pamplinas, esas vanidades de vanidades, antiguas amigas mías. Tironeaban mi ropaje de carne, susurrando: ‘¿Nos dejas?. Desde este preciso momento no estaremos contigo nunca más’. Con todo, me retenían, vacilando yo en arrancarme de ellas y sacudírmelas, para saltar a donde era llamado. En tanto, la costumbre violenta me decía: ‘¿Crees acaso que podrás pasarte sin estas cosas?’.<sup>59</sup>

El amor carnal, el *amor carnalis*, asecha al alma siempre mientras esta se encuentre unida al cuerpo. Aunque hayan optado por una vida alejada de los placeres carnales, la libido, enmascarada bajo el velo de la costumbre, sigue asediando. Y nada obstaculiza más con un velo los ojos del alma para la visión de Dios que una nube de placeres carnales: «se ha comprendido que de ningún otro velo son más obstaculizados los ojos del alma para contemplar a la divinidad que una nube de deseo puesta delante».<sup>60</sup> De ello han hablado Sócrates, Platón, Virgilio e incluso Agustín: donde manda la *libido*, no solo no puede accederse a la visión divina, que necesita de ojos purísimos (*purgatissimi oculi*), sino que tampoco la razón tiene lugar, y consecuentemente tampoco tiene lugar la

---

59 *Conf.*, VIII, XI: «Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitantium, et succutiebant vestem meam carneam et submurmurabant: ‘Dimittisne nos?’ et: ‘A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum’, (...) Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta: “Putasne sine istis poteris?”» Traducción: Magnavacca, S., en: San Agustín, *Confesiones* (Buenos Aires: Losada, 2005), 229.

60 *OT*, II, 6, 86: «deprehensum est autem nullo magis velo arceri oculos anime a contemplanda divinitate quam libidinum nubis obiectu».

humanidad.<sup>61</sup> También la fatiga, el sueño, el hambre, la vigilia, todos ellos contribuyen a generar un estado tal que quita a la mente el control (*mentis frenum*) por medio del cual el hombre se aleja de todo pensamiento infame y vergonzoso, y de las realidades sensibles pasajeras, hacia la conversión a lo uno, estable y duradero.

Suenan de fondo, como anticipada e indispensable glosa, las palabras de Agustín en el *De vera religione*, XX, 39 y ss.:

El mal es la superstición de servir a la criatura en vez del Creador, y desaparecerá cuando el alma, reconociendo al Creador, se le sometiese a Él solo y viere que todas las demás cosas están sujetas a ella por Él. Así, toda criatura corporal, en la medida en que sea poseída por el que ama a Dios, es bien último y, en su género, hermoso, porque lleva impresa una forma o especie; en cambio, cuando es amada por un alma negligente en el servicio divino, ni aun entonces se trueca en mal, sino, siendo malo el desorden con que la ama, es ocasión de suplicio para el amante, y lo cautiva con sus miserias y lo embauca con sus falaces deleites, porque ni permanecen ni satisfacen, sino atormentan; y al pasar con pernicioso deleite carnal por los volubles sentidos; cuando manipula algunas imágenes, piensa que entiende, ilusionada con la sombra de sus fantasmas.<sup>62</sup>

---

61 *OT*, II, 6, 88: «Quis est enim cui non certo certius sit (...) ubi libido imperat non modo Deum non videri, qui nisi purgatissimis oculis non videtur, aut 'considerari mirabilia de lege eius', sed nullum penitus rationi esse locum consequenterque nec humanitati?» («Hay alguien (...) a quien no le quede claro del todo que, donde comanda el deseo, no sólo no se ve a Dios, que no se contempla sino solo con ojos purísimos, o no 'se meditan las maravillas de sus leyes' (*Sal.* 118, 18) sino que además no hay espacio para la razón y consecuentemente para la humanidad?»).

62 *DVR.*, XX, 39 y ss.: «sed superstitio malum est, qua creaturae potius quam Creatori servitur; quod malum omnino nullum erit, cum anima recognito Creatore,

Cito completo este pasaje porque no pasó desapercibido al poeta. En efecto, en el margen del ms. Par. Lat., 2201 se leen entre los folios 33v y 34r una serie de serpentinas y *nota*. Como Agustín, Petrarca sostiene que no hay mayor locura que amar la condición presente en detrimento del futuro, cuando la felicidad será mucho más dulce y duradera. Pero este es el fluctuar (*fluctuatio*) de las mentes humanas, que al mismo tiempo buscan y huyen del deleite. El motivo de esta distracción reconduce al segundo momento de la *concupiscentia oculorum*, es decir, al peligro de los *phantasmata*.

Los fantasmas no son otra cosa sino imágenes que los sentidos corporales extraen de la forma de los cuerpos y depositan en la memoria. Sobre estas opera la imaginación dividiéndolas, multiplicándolas, etc. El peligro de los fantasmas es que resulta difícil liberarse de ellos en la investigación de la verdad. La verdad solo puede ser captada con los ojos de la mente, liberada de toda falsa imagen corpórea, pues estas son las responsables de las opiniones diversas. En efecto, el alma, presa del amor y el dolor por las cosas pasajeras, y acostumbrada a los sentimientos del cuerpo, se pierde detrás de imágenes vacías y no puede ver lo que solo puede ser captado con el intelecto depurado de ellas.

Ciertamente, la teoría de los fantasmas y de la visión de Dios agustiniana no pasó desapercibida al Petrarca lector de *De vera religione*, donde posó la atención sobre párrafos que sin duda subyacen a la argumentación de *De otio religioso*. Cito, por ejemplo, el siguiente pasaje de Agustín, al lado del cual Petrarca posó una serpentina en el ms. Par. Lat., 2201 (f. 52v):

Nos hallamos, pues, sumergidos en tantas frivolidades y

---

ipsi uni se subiecerit, et cetera per eum subiecta sibi esse persenserit. Ita omnis corporea creatura, si tantummodo possideatur ab anima quae diligit Deum, bonum est infimum, et in genere suo pulchrum; quoniam forma et specie continetur: si autem diligatur ab anima quae negligit Deum, ne sic quidem malum fit ipsa; sed quoniam peccatum malum est, quo ita diligitur, fit poenalis dilectori suo, et eum implicat aerumnis, et pascit fallacibus voluptatibus: quia neque permanent, neque satiant, sed torquent doloribus Quia cum ordinem suum peragit pulchra mutabilitas temporum, deserit amantem species concupita, et per cruciatum sentientis discedit a sensibus, et erroribus agitatur». Traducción P. Victorino Capánaga en: Obras de San Agustín en edición bilingüe. Tomo IV (Madrid: BAC, 1948).

torpezas, que, preguntados qué es lo mejor, si lo verdadero o lo falso, unánimemente respondemos que lo primero es preferible; con todo, somos más propensos a entretenernos con chanzas y juegos, donde nos seducen no la verdad, sino las ficciones, que con los preceptos para unirnos a ella. Así, por nuestra boca y juicio nos condenamos a nosotros mismos, aprobando una cosa con la razón y siguiendo otra con nuestra vanidad.<sup>63</sup>

Contra los asaltos de las cosas sensibles mucho ayuda, sostiene Petrarca, la sobriedad en el comer y la del cuerpo, pero sobre todo el control de la mente, «y atar la imaginación con cadenas».<sup>64</sup> Hay que evitar el ingreso de los fantasmas al espíritu por los ojos de la carne y ello a través de «la frugalidad del vivir, la meditación sobre la muerte, la penitencia del cuerpo, la humildad del alma, la circunspección y la vigilancia, la fuga de las mujeres, la aspereza del vestido, el recuerdo de la pasión de Cristo, la expectación del Juicio, el miedo al infierno, la esperanza y el deseo de la vida eterna».<sup>65</sup>

### 3. La visio o visión

Una vez liberados de estos tres peligros, llega el segundo momento de la exhortación inicial: *videte*. Petrarca se pregunta a través de qué vía se arriba a la visión. No es, ciertamente, a través de las riquezas, el poder o las guerras, del modo en que Rómulo y Hércules fueron considerados semejantes a dioses por los paganos.<sup>66</sup> Tampoco son las composiciones de los poetas que han elevado a los hombres al cielo, ni las obras de los

---

63 DVR, XLVII, 95: «Itaque tantas nugae et turpitudines mersi sumus, ut eum interrogati, quid sit melius, verum an falsum, ore uno respondeamus verum esse melius. iocis et iudis tamen, ubi nos utique non vera, sed ficit delectant multo propensius quam preceptis ipsius veritatis hereamus. ita nostro iudicio et ore punimur, aliud ratione approbantes, aliud uanitate sectatnes».

64 OT., II, 6, 194: «compeditibus cogitatio coercenda».

65 OT., II, 6, 197: «parsimonia vite, meditatio mortis, afflictio corporis, humilitas anime, circumspectio et excubie, fuga mulierum, vestis asperitas, memoria passionis christi, iudicii expectatio, inferni metus, spes et desiderium vite eterne».

66 Cfr. OT., II, 7, 5 y ss.

historiadores que han mezclado lo divino con lo humano para hacer más augustos los orígenes de sus ciudades.<sup>67</sup> Cicerón había justificado el fundamento de este error a través de la reverencia a los hombres excelentes, y Lactancio a los soberanos difuntos.<sup>68</sup>

Sin embargo, atribuir al hombre aquello que es propio de Dios conlleva un doble peligro:<sup>69</sup> se diviniza no solo al hombre sino también, a través de la veneración a los ídolos, al demonio.<sup>70</sup> Así, Petrarca afirma que «aquellos inteligentísimos hombres antiguos fueron engañados ya sea por la vana memoria de los difuntos, que moran en los infiernos, ya sea por los engaños y las estatuas de los demonios, de modo que fue castigada con apropiado suplicio la incrédula dureza».<sup>71</sup> El poeta llama la atención y escribe «*ydolum*» (Par., Lat. 1994, f. 136rb) sobre un pasaje de *Enarrationes* en el que Agustín habla de los dioses de los gentiles que son demonios: «Pues por lo que toca a los mismos simulacros, que en griego se denominan ídolos, cuya palabra se usa ya como latina, tienen ojos y no ven, y todas las demás cosas que sobre ellos se dicen atendiendo a que carecen de sentido, por lo cual no pueden ser atemorizados, puesto que únicamente pueden serlo las cosas que sienten».<sup>72</sup>

La única vía segura para arribar a la *visio Dei* es «abandonando los vicios, abrazando las virtudes, dejando la necedad, persiguiendo la sabiduría; el fin de aquellos es a menudo el inicio de estas [...] por lo tanto, a través de las virtudes se llega a ver».<sup>73</sup> El camino de esta vida, que es breve, consiste

---

67 Cfr. *OT.*, II, 7, 20 y ss.

68 Cfr. *OT.*, II, 7, 58 y ss.

69 Cfr. *OT.*, II, 7, 121.

70 Varias son las glosas que llaman la atención sobre la veneración a los ídolos. Así, por ejemplo, en el Par. Lat. 1989<sup>1</sup>, ff. 142vb; 143ra; Par. Lat. 1994, ff. 136rb; 93vb; 106va.

71 *OT.*, II, 7, 123: «*veteres ingeniosissimos homines vel inani memoria defunctorum apud inferos degentium, vel demonum quoque fallaciis ac saxis elusos, ut digno dupplitio incredula durities plecteretur*».

72 *En. in Ps.*, 135, 3: «*Nam quod adinet ad ipsa simulacra, quae graece appellantur ydola, quo nomine iam utimur pro latino, oculos habent et non vident; et cetera quae de his ideo dicuntur, quia omni sensu carent; quocirca nec terreri pos sunt, quia nisi ea quae sentiunt, terreri utique non possunt. quomodo ergo dictum est de domino: terribilis est super omnes deos*».

73 *OT.*, II, 7, 132 -139: «*liquenda vitia, apprehendende virtutes, stultitia deserenda, sectanda sapientia; illarum enim finis harum principium esse solet. [...] Per virtutes igitur ad videndum itur*».

en ascender de virtud en virtud hasta llegar a la visión de Dios «*ad regnum cuius nullus est finis*», sostiene Petrarca citando al Agustín del *De civitate Dei*.<sup>74</sup>

La consideración de la virtud como fin, es decir, como la felicidad misma y no como un medio para alcanzarla, es para Petrarca una muestra de la soberbia antigua, que se expresa por un lado a través de la virtud estoica, y por otro, por la elevación de los hombres a dioses por sus virtudes. Epicuro colocó como sumo bien la *voluptas*; los peripatéticos afirmaron que la virtud era el sumo bien, y los estoicos que era el único bien. En la consideración estoica de la virtud como sumo bien queda, por otra parte, eliminado el rol redentor de la gracia divina.

En todas estas «sectas», como las denomina Petrarca, no aparece ninguna mención de Dios, o es muy poco frecuente. Pero a los cristianos, gracias no al mérito sino a la gracia divina que entregó con la Revelación el don de la luz divina, les compete comenzar allí donde quedaron ellos, es decir, tender a la virtud no como fin, sino a Dios por medio de ellas.<sup>75</sup> En efecto, mientras los filósofos de las gentes (*philosophi gentium*) ponían la virtud como fin último, el «filósofo de Cristo» (*Christi philosophus*) –como Petrarca denomina a Agustín– reenvía las virtudes mismas a su autor, Dios y, sirviéndose de ellas, goza en Dios y nunca posa fuera de Él el pensamiento:<sup>76</sup> «De allí que en la libertad y en el ocio esté ínsito el sumo bien».<sup>77</sup>

La crítica de Petrarca a quienes, como desmemoriados de Dios, colocan la felicidad en esta vida, y excusan a los antiguos se inscribe en la polémica con los intelectuales aristotélicos de su época.<sup>78</sup> Y es que justamente estos son quienes consideran que sin la ayuda de Dios y, por una simple elección, está en poder del hombre ser felices. A ellos se les aplican las palabras de *De vera religione*: «Dejemos aparte, por tanto, a

---

74 Agustín, *De civitate Dei*, XXII, 30, 5.

75 *OT.*, II, 7, 163: «At nos, quibus non nostro merito sed celesti munere vivacius veri lumen apparuit, ubi illi desinunt incipimus: neque enim ad virtutem quasi finem, sed ad Deum per virtutes nitimur».

76 Cfr. *OT.*, II, 7, 167.

77 *OT.*, II, 8, 3: «unde fit ut vacationi atque otio summum bonum insit».

78 Cfr. *OT*, II, 7, 199.



los que no saben filosofar sobre las cuestiones religiosas ni ser religiosos en las cuestiones de filosofía». <sup>79</sup>

### Conclusión

Además de las fuentes clásicas como Cicerón y Séneca, a partir de lo expuesto se hace evidente la profunda influencia que ejerció el pensamiento de Agustín para la elaboración del concepto de *otium* en Petrarca. El testimonio de la lectura de sus obras ha permitido descubrir cómo del *De vera religione* dejó una fuerte impronta en el poeta, pues parece proporcionarle la arquitectura sobre la cual construir el concepto de *otium*. Las *Enarrationes in Psalmos* por su parte, demuestran otro tipo de lectura, son una fuente de donde abrevar imágenes alegóricas como los carbones ardientes o los ríos de Babilonia. En los manuscritos, las imágenes alegóricas y pasajes sobre la interpretación alegórica tienen una gran presencia entre las apostillas petrarquescas.

A lo largo de *De otio religioso* Petrarca subraya que para alcanzar la felicidad, que es la visión de Dios, el ser humano tiene que liberarse de las insidias de lo visible en sus diferentes aspectos. Este fin se alcanza por medio del recogimiento en la interioridad y el reconocimiento de la humana fragilidad, además de los *exempla* de las almas excelsas, que impiden que el hombre se atribuya nada que no le corresponda. Para esta visión beatífica dos cosas son necesarias: la ascensión espiritual, que se alcanza en la *vacatio* o liberación del espíritu de las tres cadenas que lo retienen (la *concupiscentia carnis*, la *concupiscentia oculorum* y los *mundi laquei*) y la meditación sobre la condición humana y la *cogitatio mortis*. Se puede decir, entonces, que el camino hacia la visión beatífica consiste en el autoconocimiento. Cuando este es auténtico, resulta en la conciencia de la propia indigencia y en el reconocimiento de que el hombre viene de Dios y va hacia Él. <sup>80</sup> Citando a Sócrates, Petrarca sostiene que de lo único

---

79 DVR., VII, 12: «Repudiatis igitur qui neque in sacris philosophantur neque in philosophia consecrantur». Cuando leyó esto en el ms. Par. Lat. 2201, Petrarca anotó al margen en el f. 27v: «Gentibus scilicet hereticis, scismaticis, iudeis. Supra, scilicet, de fugandis heresibus dixit» («Sobre los gentiles, herejes, cismáticos, judíos. Más arriba dijo que hay que huir de las herejías»).

<sup>80</sup> Cfr. OT., I, 4, 309 y ss..

que se puede tener certeza es de no saber nada. El conocimiento directo de Dios en esta vida es inaccesible a nuestro intelecto. En la meditación sobre la condición humana está la clave para comprender la naturaleza divina. La verdad no se halla en los silogismos. Hay que buscarla en el silencio y la libertad del *otium*.<sup>81</sup>

---

81 Cfr. *OT*, II, 7, 199.