

# *El problema de la vida activa y la vida contemplativa en los inicios del Renacimiento*

Alejo Perino\*

Universidad de Buenos Aires

Maquiavelo señala en sus *Discursos* un aspecto de la cultura antigua que no había sido elogiado por las generaciones anteriores de intelectuales humanistas. En un pasaje célebre del texto mencionado, afirma que la religión de los antiguos fue superior porque tenía un carácter activo, mientras que el cristianismo había santificado a hombres contemplativos. Este modo de vivir había hecho débil al mundo y lo había convertido en presa fácil para los malvados:

Además, la religión antigua no beatificaba sino a los hombres llenos de gloria mundana, como eran los capitanes de ejércitos y los jefes de las repúblicas. Nuestra religión ha beatificado más a los hombres humildes y contemplativos que a los activos. Además ha puesto el bien sumo en la humildad, en el envilecimiento y el desprecio por las cosas humanas, mientras la otra lo ponía en la grandeza de ánimo, en la fortaleza del cuerpo y en todas las otras cosas aptas a hacer fortísimos a los hombres. Y, si nuestra religión quiere que tú tengas en ti mismo fortaleza, quiere que seas apto para padecer más que para hacer algo fuerte. Este modo de vivir parece entonces que hubiera vuelto débil al mundo, dándolo como presa a los hombres malvados que lo pueden manejar fácilmente.<sup>1</sup>

Sin embargo, Maquiavelo deja clara su valoración de la religión algunas páginas antes, cuando en el décimo capítulo del primer libro afirma que los hombres que lideran una religión son dignos de elogio en primer lugar. Luego vienen los fundadores de repúblicas y atrás los militares y literatos. Como se puede observar, no es la religión cristiana en sí misma la que ha hecho débil al mundo, sino su orientación contemplativa. Con esta afirmación, Maquiavelo continúa una discusión iniciada cerca de un siglo antes por los humanistas florentinos, como Coluccio Salutati y Leonardo Bruni, quienes comenzaron a discutir en sus textos la preeminen-

\* aleperino@hotmail.com. ORCID: < <https://orcid.org/0000-0002-9479-5013> >

<sup>1</sup> Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Roberto Raschella (ed.), Buenos Aires, Losada, 2003, p. 81.

cia de la vida contemplativa sobre la activa, común durante la Edad Media.<sup>2</sup> En el presente trabajo se analizarán algunos de esos textos con el objetivo de comprender el significado de los conceptos “vida activa” y “vida contemplativa” y su relevancia en los inicios del Renacimiento.

## La historia de dos conceptos

El presente trabajo se enmarca en el campo disciplinar de la historia intelectual. Según Dominick LaCapra, la historia intelectual tiene como objeto el estudio de los “grandes textos”. Esas grandes obras suelen quedar afuera de la historia de las ideas o mentalidades. Pero según LaCapra, es necesario el análisis de los textos para comprender el origen y el efecto real de esas ideas en la historia. Ello es así porque el autor pretende cuestionar la idea de que los “textos menores” solo son sintomáticos de una época y los “grandes textos” solo son críticos.<sup>3</sup> Nuestro principal objeto de estudio es la obra de Francesco Petrarca y de Leonardo Bruni, dos de los más importantes intelectuales de los inicios del Renacimiento. Sin embargo, no pretendemos analizarlos como autores desconectados de los debates de su propia época. En efecto, el problema específico que abordaremos, el debate entre la vida activa y la vida contemplativa, tiene una larga tradición antigua y medieval, y no representa solamente un problema filosófico abordado por textos eruditos. Es por ello que también debemos recurrir a la historia conceptual para comprender el desarrollo previo de los conceptos. Reinhart Koselleck ha planteado algunos lineamientos teóricos importantes en esa área.<sup>4</sup> El autor afirma que los conceptos tienen una estructura temporal interna. Muchos de ellos vienen cargados de significaciones pasadas, pero también pueden tener una proyección a futuro. En ese sentido, Elías Palti plantea que los conceptos, a diferencia de las ideas que pueden devenir en categorías vacías, mantienen un núcleo conceptual inalterado, pero necesariamente se cargan del sentido que les da el contexto.<sup>5</sup>

Sin duda, “vida activa” y “vida contemplativa” cumplen con algunas de esas características. Como veremos, hay un sentido que proviene de los textos clásicos de la filosofía griega, pero resignificado durante la Edad Media y el Renacimiento. Esta resignificación no es solamente una inversión de términos, es decir un pasaje de la vida contemplativa a la activa, como podría pensarse a través de la cita de Maquiavelo, sino una recomposición de la amplitud semántica de cada uno de los conceptos. En ese sentido, la pregunta sobre qué son y qué incluyen la vida activa o la vida contemplativa está siempre latente en los textos y difícilmente aparece

<sup>2</sup> La obra de Petrarca y de sus continuadores, como Bruni, fue fundamental para establecer la reorganización de los saberes y la difusión de los *studia humanitatis* (poesía, gramática, retórica, historia y filosofía moral). Pero a menudo la obra de estos autores es tratada marginalmente en las historias de la filosofía, porque efectivamente no eran filósofos profesionales, y tampoco se los considera de gran relevancia en las historias de las literaturas nacionales, puesto que escribían la mayor parte de sus obras en latín y no en las lenguas vernáculas. A pesar de ello, la obra de los humanistas resulta representativa de la discusión sobre la vida activa y la vida contemplativa, puesto que muchos de ellos desarrollaron sus actividades bajo el amparo de los poderes laicos como notarios, secretarios o cancilleres de las comunas, por lo que tenían una orientación hacia la vida activa.

<sup>3</sup> Dominick LaCapra, “Repensar la historia intelectual y leer textos”, en E. J. Palti (ed.), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012, pp. 237-293.

<sup>4</sup> Reinhart Koselleck, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.

<sup>5</sup> José Elías Palti, “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res publica*, n° 25, 2011.

explicitada. Sobre todo en el caso de “vida contemplativa”, que, como veremos, expresa la unidad de saber letrado y religión. Como esa idea de unidad comienza a entrar en crisis sobre el final del Renacimiento, los mismos conceptos caen en desuso. El mismo Montaigne los rechaza explícitamente.<sup>6</sup> Ese vínculo tan estrecho entre los términos y la época es lo que los convierte en conceptos, y no en simples categorías.

A continuación presentamos un recorrido histórico sobre los conceptos, que no pretende ser exhaustivo. Su objetivo es relevar a los autores y los textos más citados durante el Renacimiento. Ello explica que nos demoremos más en la tradición latina que en la griega.

De supuesto origen pitagórico, la separación de modos de vida está presente en Platón y Aristóteles. Originalmente se trata de tres géneros de vida, puesto que se incluye la vida voluptuosa. Platón las relaciona con la tripartición del alma en la *República* y las menciona en el *Gorgias* en el contexto de la defensa de la filosofía frente a la retórica.<sup>7</sup> Aristóteles afirma que la vida activa es superior en la *Política*, pero postula la superioridad de la vida contemplativa en el libro X de la *Ética a Nicómaco*.<sup>8</sup> Se sabe que las corrientes filosóficas helenísticas tenían diversas opiniones sobre el asunto: el epicureísmo y el cinismo rechazaban la vida activa, mientras que el estoicismo la reivindicaba.<sup>9</sup> En parte, ello explica el éxito de esta corriente en Roma. El texto latino más citado sobre el tema es *Sobre los deberes* de Cicerón. El *locus classicus* utilizado como argumento a favor de la vida activa recurre al *exemplum* de Hércules. Ya en el libro I Cicerón señala que cada uno debe conocer su propio carácter a la hora de elegir el modo de vida. Así lo hizo Hércules, que en soledad reflexionó sobre qué camino seguir y eligió una vida dedicada a la virtud en lugar de una vida dedicada a los placeres (*Deberes*, I, 118). Más adelante vuelve a mencionar a Hércules, en este caso como ejemplo de la vida activa (*Deberes*, III, 25):

También es más conforme a la naturaleza echar sobre sí los mayores trabajos y molestias por la conservación y la ayuda, si es posible, de toda clase de personas, imitando a aquel famoso Hércules, a quien la opinión de los hombres en reconocimiento de sus beneficios colocó en el número de los dioses, que vivir en la soledad no solo sin ningún tipo de molestias, sino in-

<sup>6</sup> En su ensayo “De la soledad”, Montaigne afirma: “Prescindamos de la muy prolija comparación de la vida solitaria con la activa” (Michel de Montaigne, *Ensayos*, Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 177).

<sup>7</sup> Para un examen completo del problema en la obra de Platón, véase Robert Joly, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas, Palais des Académies, 1956.

<sup>8</sup> Véase Viviana Suñol, “La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* X 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* VII 3”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, n° 45, 2003. Pierre Hadot plantea que, a diferencia de Platón, Aristóteles considera que el interés del filósofo por la política debe limitarse a la dirección y al consejo: “Para Aristóteles, en cambio, la actividad del filósofo en la ciudad debe limitarse a formar el juicio de los políticos: por su parte, estos últimos habrán de actuar personalmente, por medio de su legislación, para velar por la virtud moral de los ciudadanos. El filósofo, por su parte, elegirá una vida consagrada a la investigación desinteresada, al estudio y a la contemplación, y, es necesario reconocerlo, independiente de los ajetreos de la vida política” (Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 104). María Isabel Santa Cruz plantea que hay dos concepciones de filósofo: una práctica y la otra contemplativa. El conocimiento práctico es importante para Platón, en la medida en que la búsqueda de saber está unida a la responsabilidad de transmitir valores a la comunidad (María Isabel Santa Cruz, “Cuidar de sí para cuidar de los demás. A propósito del gobierno de la ciudad en la República de Platón”, en S. Magnavacca, M. I. Santa Cruz y L. Soares (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila).

<sup>9</sup> Véase Alberto Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco romano*, Milán, Fratelli Bocca, y Thomas Bénatouil y Mauro Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

cluso nadando en todos los placeres, rodeado de todas las riquezas, sobresaliendo incluso por la hermosura y el vigor físico. Por lo cual todos los que están dotados de un ingenio excelso y brillante preferirán con mucho aquella vida a esta. De donde se deduce que el hombre que obedece a la naturaleza no puede perjudicar a otro hombre.<sup>10</sup>

Estos pasajes son importantes por dos razones: en primer lugar porque es uno de los pocos textos conservados en el que se afirma la superioridad de la vida activa; y en segundo lugar, porque Cicerón se refiere a estas tendencias como modos de vida que cada uno debe elegir de acuerdo con sus inclinaciones naturales. En la misma línea se encuentra el *Sobre la tranquilidad del ánimo* de Séneca.<sup>11</sup>

El otro texto fundamental sobre el tema, muy leído y citado durante la Edad Media y el Renacimiento, pertenece a la Antigüedad tardía. Se trata de los *Comentarios al Sueño de Escipión* de Macrobio. Gracias a ese texto se conservaron los pasajes del *Sobre la república* ciceroniano. Macrobio es, luego de Cicerón, Virgilio y Séneca, uno de los autores más citados por Petrarca y Boccaccio. Su teoría de la ficción (*Sueño*, I, 2, 6-21) fue utilizada por los primeros humanistas para realizar una defensa de la poesía. En este caso, nos concentraremos en la teoría de los grados de la virtud, a través de la cual Macrobio armoniza el elogio de las virtudes cívicas heredadas de la tradición romana, y que hemos señalado en *Sobre los deberes*, con el neoplatonismo en boga en su época.<sup>12</sup> En el apartado I, 8, Macrobio comenta aquel pasaje del *Sueño* en el que Cicerón afirma que hay un lugar en el cielo para todos aquellos que han dedicado su vida a la patria. Además, agrega que nada de lo que ocurre en la Tierra le agrada más a Dios que las asociaciones de hombres ligados por el derecho (*Sueño*, III, 1; *República*, VI, 13). Macrobio comenta ese pasaje recurriendo a la teoría de los grados de la virtud, que dice tomar de Plotino, pero que en realidad proviene de la *Sentencia 32* de Porfirio.<sup>13</sup> El esquema divide a las virtudes en cuatro grupos: “Existen, dice, cuatro géneros de virtudes, de cuatro virtudes cada uno. Las primeras son llamadas virtudes políticas; las segundas, purificadoras; las terceras, virtudes del alma ya purificada; las cuartas, virtudes ejemplares”.<sup>14</sup> De esta manera las tradicionales cuatro virtudes cardinales se multiplican por cuatro. Y para reforzar la idea de que las virtudes políticas hacen al hombre feliz pero que estas no consisten en la más alta felicidad, Macrobio realiza la siguiente aclaración:

Y para demostrar que unos hombres llegan a ser dichosos practicando virtudes en el ocio, y otros practicando virtudes en oficios activos, Cicerón no afirmó de manera rotunda que nada es más grato al Dios supremo “que los Estados”, sino que añadió

<sup>10</sup> Marco Tulio Cicerón, *Sobre los deberes*, J. Guillén (ed.), Madrid, Alianza, p. 176.

<sup>11</sup> Véase el siguiente pasaje: “Hay que considerar si tu naturaleza es más apta para la acción o para el estudio ocioso o la contemplación, e inclinarse hacia allí adonde te lleve la fuerza de tu ingenio”. Séneca, “De tranquillitate animi ad Serenum”, en A. Tursi (ed.), *Diálogos I*, Buenos Aires, Losada, 2007, pp. 281-282.

<sup>12</sup> Macrobio vivió en el siglo V d. C. Sobre su teoría de la ficción, véase Julieta Cardigni, “Ficción y ficciones en Macrobio y Marciano Capela”, en L. Pégolo y A. V. Neyra (coords.), *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2016.

<sup>13</sup> Véase Giovanni Catapano, “Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino (Enn., I 2)”, *Medioevo*, n° 31, 2006.

<sup>14</sup> Macrobio, *Comentarios al Sueño de Escipión*, F. Navarro Antolín (ed.), Madrid, Gredos, 2006, p. 198.

“que lo que ocurre en la Tierra”, para marcar la diferencia entre aquellos que comienzan a preparar su camino hacia el cielo a partir de las cosas celestiales mismas, y los gobernantes de ciudades, los cuales se preparan su camino al cielo con sus actos terrenales.<sup>15</sup>

C. S. Lewis ha considerado este pasaje como un *tour de force* provocado con la intención de reinterpretar el sistema secular y social de Cicerón en un sistema religioso e individual.<sup>16</sup> Más adelante podremos comprobar que la presencia de esta teoría en *La vida solitaria* de Petrarca es fundamental para comprender la estrategia general de síntesis entre los valores cívicos y la contemplación. Es notorio que la obra de Macrobio plantea un nuevo significado de los modos de vida, que comienza a vincularse cada vez más con pasos espirituales.

Hannah Arendt expuso algunas ideas fundamentales sobre la forma en que estos conceptos fueron reinterpretados durante la Edad Media.<sup>17</sup> Para la autora, las expresiones *vita activa* y *vita contemplativa* difundidas durante la Edad Media no reflejan la oposición clásica entre *bíos theoretikós* y *bíos praktikós*. En la Grecia clásica la vida activa incluía solamente la acción, y no la labor o el trabajo. El *animal laborans*, que produce lo necesario para satisfacer sus necesidades inmediatas, y el *homo faber*, que construye un objeto que perdura, no son necesariamente hombres libres. El hombre se hace libre a través de la acción, es decir la construcción de un mundo propio en diálogo con sus semejantes. *Vita contemplativa* se emparenta más con la *scholé* griega, es decir el ocio; y la *vita activa* con su opuesto, es decir la inquietud. Así se explica la utilización en Roma de los términos *otium* y *negotium* en relación con este tema.<sup>18</sup> En síntesis, el cristianismo concibe un concepto mucho más amplio de vida activa, en la medida en que incluye más actividades dentro de su campo. A la vez, plantea un concepto más acotado de vida contemplativa, porque, como se verá a continuación, se la identifica más con el conocimiento de Dios que con cualquier otra actividad intelectual.

Ahora bien, el cristianismo también produce otros cambios importantes. Al mismo tiempo que conserva una concepción de vida activa y vida contemplativa como modos de vida o *genera vivendi*, establece otros esquemas en los que ambas vidas son pasos espirituales en el camino individual hacia la otra vida. Esta última concepción, presente ya en Agustín, ubica a la vida contemplativa como el paso superior.<sup>19</sup> Esa superioridad se verifica en la interpretación alegórica de la historia de las hermanas Marta y María, en los evangelios de Juan y de Lucas (Lucas 10: 38-42; Juan 12: 1-8); y de Raquel y Lea (Génesis: 30). La primera de ellas, proveniente de la patrística griega (probablemente de Orígenes), se convirtió en el *exemplum* princi-

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 202.

<sup>16</sup> Véase C. S. Lewis, *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Península, 1997, p. 58.

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

<sup>18</sup> Sobre la utilización de estos términos, véase Brian Vickers, “Leisure and Idleness in the Renaissance: The Ambivalence of Otium”, *Renaissance Studies*, vol. 1, n° 4, 1990. El autor registra la ambigüedad del término *otium*, que por un lado se asociaba con la pereza, pero por otro lado se vinculaba al estudio. De allí la frase *otium negotioso u otium cum dignitate*.

<sup>19</sup> Para la presencia del tema en Agustín, véase Silvia Magnavacca, “Estudio preliminar”, en S. Magnavacca y M. I. Santa Cruz (dirs.), *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

pal sobre el tema.<sup>20</sup> Por otro lado, se comienza a identificar a la vida contemplativa con la vida monástica. En *Sobre la vida contemplativa* de Julianus Pomerius, un autor del siglo VI del que poco y nada se sabe, se plantea que los príncipes de la Iglesia deben seguir la vida contemplativa, sea esta “el conocimiento de las cosas futuras y secretas, sea la liberación de todas las ocupaciones del mundo, sea el estudio de las letras divinas, sea la que ha sido probada como la más perfecta, es decir la visión de Dios”.<sup>21</sup> Como puede observarse, la vida contemplativa admite varios significados; algunos asociados con actividades relacionadas con la vida monástica, otros con el conocimiento de Dios en la vida perfecta. De allí surgen dos concepciones de vida contemplativa muy claras. Tomás de Aquino se refiere a este problema cuando afirma que hay una contemplación perfecta en la vida futura y una contemplación imperfecta que se da en este mundo (*S. Th.* II-II, q. 180, a. 4). Aunque Tomás afirma que la vida contemplativa es superior, más adelante considera que las órdenes que se dedican a la enseñanza y la predicación son superiores a las que se dedican a la pura contemplación (*S. Th.* II-II, q. 188, a. 6).<sup>22</sup> Dante Alighieri también se refiere a la cuestión utilizando la separación entre la contemplación perfecta y la imperfecta:

Y así se hace manifiesto que nuestra beatitud (esta felicidad de la cual se habla) primero la podemos encontrar casi imperfecta en la vida activa, es decir, en las operaciones de las virtudes morales, y luego casi perfecta en la vida contemplativa, es decir, en las operaciones de las intelectuales. Estas dos operaciones son vías expeditas y muy directas que conducen a la suma beatitud, la cual no se puede tener aquí, como aparece claramente por aquello que se ha dicho.<sup>23</sup>

A pesar de que esa tendencia contemplativa es notoria, hay algunas líneas de investigación que sostienen que el cristianismo contiene desde la época de Agustín otra visión. Alain de Libera plantea que, frente a esa idea del ascenso paso por paso que observamos en la cita de Dante, hay una idea de conversión que vincula al hombre directamente con Dios, sin mediaciones:

<sup>20</sup> El estudio más exhaustivo sobre el tema se encuentra en Giles Constable, “The interpretation of Mary and Martha”, en G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. El autor demuestra que la identificación entre María y la teoría, y Marta y la acción se encuentra en Orígenes y Cirilo de Alejandría. Por otro lado, señala que en la patrística solía reivindicarse una vida mixta, mientras que posteriormente, con el auge del monasticismo, se comenzó a identificar a la vida contemplativa con la vida monástica. El máximo exponente de esa tendencia es Pedro Damiani, quien en su *De perfectione monachorum* asocia la vida contemplativa con la vida de los monjes.

<sup>21</sup> [...] *rerum latentium futurarumque notitia, sive vacatio ab omnibus occupationibus mundi, sive divinarum studium litterarum, sive, quod his probatur esse perfectius, ipsa visio Dei* (Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*, P. Drach [ed.], Speyer, 1487, p. 429). La traducción es propia.

<sup>22</sup> Sobre el tema de la vida activa y la vida contemplativa en Tomás de Aquino, véase Michael Allen, “The Active and Contemplative life: The Practice of Theology”, en M. Svensson y D. VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants*, Oxford, John Wiley & Sons Ltd, 2018. A pesar de que en general las lecturas escolásticas de Aristóteles reproducen la idea de la superioridad de la vida contemplativa, en línea con el libro X de la *Ética a Nicómaco*, hay un intento de ubicar ambas en un plano de igualdad. Por ejemplo, en el comentario *Super Ethica* de Alberto Magno se distinguen dos tipos de bienes supremos, el cívico y el contemplativo, y dos tipos de felicidades, la *civilis felicitas* y la *contemplativa felicitas*. Véase Anthony Celano, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 134.

<sup>23</sup> Dante Alighieri, *Convivio*, traducción de Mariano Pérez Carrasco, Buenos Aires, Colihue, 2008, p. 254.

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

De Libera observa esa “metafísica de la conversión” en los maestros de artes de París, en Meister Eckhart y en los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu. Nosotros tendremos ocasión de mostrar cómo la figura de Agustín es central para la conformación de la idea de sujeto que tiene Petrarca.

Al margen de estas últimas observaciones, hay algunas ideas recurrentes que se verifican en la cita de Maquiavelo con la que comenzamos este recorrido: la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, que responde a una concepción de pasos espirituales individuales y no a la clásica de *genera vivendi*; y la asociación entre vida religiosa y vida contemplativa. Veremos cómo los primeros humanistas del Renacimiento reelaboran y discuten estas ideas.

### **El problema de la vida activa y la vida contemplativa en la obra de Petrarca**

Considerado el padre del humanismo, Francesco Petrarca fue uno de los intelectuales más importantes del siglo XIV. Su coronación como poeta laureado en 1341 fue un evento que difundió su nombre por toda Europa. Si bien hoy es más conocido por el *Cancionero*, su obra latina tuvo mayor difusión y relevancia durante su vida. A través de esa obra, defendió la lectura de la poesía, la historia y la filosofía moral paganas, en particular de Tito Livio, Cicerón, Virgilio y Séneca. Además de su labor erudita, tuvo trato con los poderosos más importantes, desde los papas hasta el emperador.<sup>25</sup> En su obra no abundan las referencias al problema de los modos de vida, pero hay algunas muy significativas. En la *Fam.* III, 12 a Marco Genovés, Petrarca intenta convencer a Marco de no abandonar la vida activa. Para argumentar a favor de la idea de que la *cura civium* no se opone al amor a Dios, el autor recurre a la cita de Cicerón sobre el cielo para estadistas y a la teoría de los grados de la virtud, por lo que es evidente que sigue a Macrobio. Pero el pasaje más interesante sobre el tema se encuentra en *Sobre el ocio religioso*, un texto que el autor le dedica a su hermano Gerardo, monje en la cartuja de Montrieux:

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

<sup>24</sup> Alain De Libera, *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires, Manantial, 2020, p. 24.

<sup>25</sup> Sobre la relación de Petrarca con los poderosos, véase Enrico Fenzi, “Política”, en R. Brovia y L. Marcozzi (eds.), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, Carocci, 2016. Para un análisis general de su figura e importancia, véase Christopher Celenza, *Petrarch: Everywhere a Wanderer*, Londres, Reaktion Books, 2017.

embargo, y en otras tampoco, es rara o inexistente la mención de Dios. Así cuando unos buscan los placeres, otros, otras cosas, y los que más alto suben, las virtudes. Allí la especulación filosófica, como si hubiese llegado a un término, se detiene.<sup>26</sup>

Según este pasaje, ni la vida activa ni la vida contemplativa están relacionadas con Dios. Ello es así porque el autor relaciona esos dos conceptos con el aristotelismo y la especulación filosófica. De esa manera, Petrarca arremetía contra el aristotelismo de las universidades de su tiempo. En sus invectivas, desarrolla con más profundidad esas críticas. En la más célebre de ellas, la invectiva *Sobre la ignorancia del autor y la de muchos otros*, discute con cuatro amigos aristotélicos que lo visitan y lo tratan de ignorante. En su defensa, Petrarca plantea críticas contra la filosofía natural, la dialéctica, la aceptación dogmática de la autoridad de Aristóteles, contra un tipo de conocimiento que valora la acumulación y repetición de datos. En definitiva, sostiene que todo ese conocimiento es inútil si no colabora en el progreso moral del hombre:

No es lo mismo saber que amar, ni entender equivale a querer. Él [Aristóteles] nos enseña qué es la virtud, no lo niego; pero su lectura no proporciona (si no es en dosis pequeñísimas) los estímulos e incentivos necesarios para inflamar el espíritu e impulsarlo a amar la virtud y odiar el vicio. Tales estímulos se pueden hallar en nuestros escritores, especialmente en Cicerón, en Séneca y (tal vez esto los sorprenda) en el propio Horacio, cuyo áspero estilo encierra pensamientos muy sabrosos.<sup>27</sup>

Ahora bien, además de esas críticas, hay otras relacionadas con la irreligiosidad de los aristotélicos. Según Petrarca, la soberbia de los filósofos los ha llevado a creer que lo que ellos ignoran tampoco lo conoce Dios. Además, alude a la teoría de la doble verdad, desarrollada por los aristotélicos radicales en el siglo XIII, al afirmar que en sus disputas sostienen que hablan de una verdad filosófica, por fuera de la religión.<sup>28</sup> Se comprende entonces por qué motivo Petrarca rechaza los conceptos de “vida activa” y “vida contemplativa”. Como categorías aristotélicas, resultan insuficientes para comprender la complejidad del alma humana. Por eso, prefiere los conceptos clásicos de *otium* y *negotium*, que utiliza en sus obras más importantes.

En *Sobre la vida solitaria* Petrarca busca un equilibrio entre *otium* y *negotium*. En primer lugar, presenta una oposición entre dos personajes arquetípicos: el *occupatus* y el *solitarius*. El primero se encuentra sometido por la vida en la ciudad, vive preocupado, con miedo y arde por el deseo o se deja consumir por la ira. El *solitarius*, en cambio, vive en paz en los bosques y se encomienda a Dios. Pero luego de esta fuerte oposición inicial, el texto irá tendiendo

<sup>26</sup>“*Quis preterea non novit illas tres quibus humanum omne genus graditur vias, voluptuosam, civilem, contemplativam, quarum et Aristoteles in Ethicis aperte et multi poetarum sub fabulose nubis involucro meminerunt, in illo scilicet trium litigio dearum, cuius ad examen non ignarus sed corruptibilis arbiter eligitur, qui Venerem veneramque vitam duabus reliquis anteferet, quod omnes faciunt qui ad electionem bestialis vite vel hebetudine sensuum vel animi passionibus inclinantur? In omnibus tamen his sectis, et sique sunt alie, nulla quidem apud illos aut perrara Dei mentio est, sed cum ad voluptatem alii, alii ad aliud, et qui altius assurgunt ad virtutem venerint, gressum ibi philosophica figit inquisitio et velut aprehenso termino conquiescit*” (Francesco Petrarca, *De otio religioso*, G. Galletti [ed.], Florencia, Le Lettere, p. 228). La traducción es propia.

<sup>27</sup> Francesco Petrarca, “De la ignorancia del autor y la de muchos otros”, en F. Rico (ed.), *Obras: I. Prosa*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 198.

<sup>28</sup> Sobre el aristotelismo radical o averroísmo latino, véanse Francisco Bertelloni, “Introducción” a Alighieri, *Convivio* y Cesare Vasoli, *La filosofía medioeval*, Milán, Giangiacomo Feltrinelli, 1961, pp. 330-338.

puentes entre ambos extremos. A través de la cita de *Sobre los deberes* que incluimos arriba, Petrarca plantea que hay algunos casos de hombres *occupatissimos* que también son *sanctissimos*. Eso permite la inclusión del concepto *otium literatum*, que no se identifica del todo con la vida del *solitarius*. Siguiendo a Cicerón, Petrarca afirma que se deben respetar las tendencias naturales de cada uno: “Solo este principio filosófico sigo: se debe elegir la vida solitaria o la vida urbana o cualquier otra según la propia naturaleza y costumbres, y así cada uno conoce qué es lo suyo”.<sup>29</sup>

Más adelante, expone la teoría de los grados de la virtud y afirma que es posible que alguno pueda experimentar una parte de las delicias de la vida eterna siguiendo la vida solitaria. Allí incluye una referencia a la *Divina comedia* de Dante: “No me parece imposible que alguno de ellos, borrando todo rastro de barro secular y elevado a ese grado por la misericordia, pero todavía prisionero de la tierra, pueda escuchar y ver en el cielo, en éxtasis, el coro armónico de ángeles y cosas que vuelto en sí no podría contar”.<sup>30</sup> Sin embargo, apartándose de esa concepción mística de la soledad, Petrarca afirma que es un pecador, y que su inclinación a la soledad se debe al amor por las letras y a la antipatía por las multitudes:

¿Pero qué puedo saber o qué puedo decir de todas estas cosas yo, desventurado pecador, que arrastro el peso y las cadenas de mis pecados? Yo, que por amor a las letras amo los lugares propicios para el ocio y el estudio, o quizás por una cierta antipatía derivada de la diversidad de costumbres, huyo de las multitudes, y quizás por la conciencia de mi propia vida evito los testimonios que hablan mucho.<sup>31</sup>

Es decir que hay una diferencia entre la soledad como un paso espiritual en el ascenso hacia la vida eterna, y la soledad como tendencia natural hacia el estudio y las letras. En estas palabras de Petrarca se observa un primer intento de secularización de la imagen de sabio, que será mucho más acentuado en la siguiente generación de humanistas. Esa concepción de sabio no se inclina ni por el *otium* ni por el *negotium*, porque precisa del equilibrio entre ambos. Por eso, luego de haber utilizado la expresión *otium literatum*, el autor hablará del *literarum negotium*. Con esas palabras se refiere a la épica y a la historia: la gesta de los grandes hombres. El *África* y *Sobre los hombres ilustres*, los dos grandes proyectos juveniles del autor, pertenecen a esa tendencia, que el autor defiende en su discurso de coronación de 1341.

Esa búsqueda de equilibrio también se observa en los textos latinos más célebres del autor, la *Subida al Monte Ventoso* y el *Secreto*. En ambos textos se destaca la presencia de Agustín como ideal de sabio. En el primero, representa el camino intermedio entre Gerardo, quien

<sup>29</sup> “*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*”. Francesco Petrarca, “De vita solitaria”, en G. Ricci y G. Martellotti (eds.), *Prose*, Milán-Nápoles, R. Ricciardi, 1955, p. 334. La traducción es propia.

<sup>30</sup> *Nec incredibile dixerim, posse aliquem ex hoc numero, cui secularis ceni vestigium nullum extet, ad eum gradum misericordia sublevante consurgere, ut adhuc terris inclusus continentes in celis angelorum choros audiat et videat in excessu mentis quod ad se rediens non possit exprimere* (*ibid.*, p. 354). La traducción es propia. La frase final refiere al comienzo del “Parais”o: “*e vidi cose che ridire/ nè sa nè può chi di là su discende*” (Dante Alighieri, *La divina comedia*, en D. Alighieri, *Obras completas de Dante Alighieri*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, p. 364).

<sup>31</sup> “*Sed quid horum omnium scire, quid ve de his loqui possum, peccator infelix et peccati mei pondus ac vincula circumferens, qui vel amore literarum amicum otio et literis locum amo, vel fortasse odio quodam ex dissimilitudine morum orto populum fugio, et fortasse conscientia vite mee multiloquum testem vito?*” (*ibid.*, p. 354). La traducción es propia.

siguió el camino directo hacia la cima, y Francesco, que demora el ascenso. En comparación con su hermano, Petrarca se veía a sí mismo como seguidor del *negotium*. El *Secreto* implica un desafío hermenéutico más elevado y eso se refleja en la diversidad de interpretaciones.<sup>32</sup> A pesar de que la figura de Agustín se sitúa por encima de la de Francesco, sobre el final aquel acepta que no se puede vivir sin gloria, y este reconoce que para alcanzar la vida eterna no debe aplazar más su conversión.

Esa necesidad de equilibrio forma parte de una estrategia del humanismo para lograr un acuerdo entre la tradición clásica pagana y el cristianismo. Una de las formas de concebir esa relación sin ofender a las autoridades eclesiásticas era afirmar que los paganos se habían destacado en la elocuencia, mientras que los cristianos los habían superado en sabiduría. Así, es posible comprender la serie de cartas que Petrarca le dedica a Cicerón. En una de ellas, Petrarca critica a Cicerón por no haberse retirado a tiempo de la política, y en otra lo elogia por su obra. A pesar de que la intención del autor fuera buscar un punto de equilibrio, para la nueva generación de humanistas, formada en Florencia a fines del siglo XIV, esa crítica será leída como un rechazo por la vida activa.

### Vida activa y vida contemplativa en el humanismo cívico

A mediados del siglo XX, Hans Baron acuñó el concepto “humanismo cívico” para referirse al grupo de intelectuales que continuaron el legado de Petrarca a fines del *Trecento* en Florencia.<sup>33</sup> Para el historiador alemán, Coluccio Salutati y los jóvenes que se formaron en torno a su figura realizaron grandes cambios en el programa humanista. En primer lugar, esta nueva versión del humanismo parecía más inclinada al compromiso cívico y menos interesada por la tranquilidad de los bosques. En segundo lugar, Baron consideraba que esa tendencia era acompañada por una reivindicación del modo de gobierno republicano de Florencia. En tercer lugar, planteaba que esas ideas expresaban el verdadero espíritu del Renacimiento, que venía a desmentir las ideas monárquicas propias de la Edad Media.<sup>34</sup> Por último, este nuevo movimiento parecía tener una orientación más laica, y ello podía observarse en un cuestionamiento al monasticismo medieval.

Sin embargo, Salutati era una figura de transición para Baron. Por un lado, fue canciller de Florencia durante muchos años y escribió grandes textos a favor de la vida activa. Pero, por

<sup>32</sup> El *Secreto* consiste en un diálogo entre Francesco y Agustín. Algunos autores, como Francisco Rico, han señalado que Francesco se somete a la autoridad de Agustín. Ugo Dotti, por su parte, considera que el texto permanece abierto. Enrico Fenzi, además de acordar con Dotti, considera que el texto tuvo una redacción por etapas, contrariamente a Rico, que plantea que hubo una reelaboración completa en 1353. Véanse Francisco Rico, *Vida u obra de Petrarca. I. Lectura del Secretum*, Padua, Antenore, 1974; Enrico Fenzi, “Introduzione” a Francesco Petrarca, *Secretum*, Milán, Gruppo Ugo Mursia Editore, 1992, y Ugo Dotti, *Vita di Petrarca*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

<sup>33</sup> Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

<sup>34</sup> Estas últimas ideas fueron muy cuestionadas por Quentin Skinner, quien considera que existió una tradición republicana medieval en la escolástica, en las crónicas de las ciudades y en la obra de los *dictatores*, es decir los maestros de *ars dictaminis*, la retórica medieval. Para un estado de la cuestión completo sobre las tesis de Baron, véanse Ronald Witt, “The Crisis after Forty Years”, *The American Historical Review*, vol. 101, n° 1, 1996, y James Hankins, “The ‘Baron Thesis’ after Forty Years: Some Recent Studies of Leonardo Bruni”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n° 2, 1995.

otro lado, sus creencias religiosas y su republicanismo flexible son considerados como “herencias medievales”. El autor que representa el punto cúlmine del humanismo cívico es Leonardo Bruni, uno de los discípulos de Salutati. Nacido en Arezzo como Petrarca, Bruni estudió griego con Manuel Crisoloras en Florencia. Rápidamente comenzó a traducir a Platón y a Plutarco. A pesar del interés por los clásicos, su traducción más importante fue la homilía *A los jóvenes* de san Basilio, texto que se convirtió en un manifiesto del humanismo.<sup>35</sup> Sus dos textos más importantes de la primera década del *Quattrocento* son el *Elogio de la ciudad de Florencia* y los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*. En ambos textos Bruni discute con la tradición heredada de Petrarca y Salutati. En el primero cuestiona la idea de que Florencia fuera fundada por Julio César, tesis sostenida por Salutati. En el segundo texto discute el valor de las *tre corone* florentinas, es decir Dante, Petrarca y Boccaccio. Ambos textos revelan un uso original de los modelos clásicos y expresan una revaloración indudable de los valores cívicos.<sup>36</sup>

A pesar de ello, no hay un texto en el que Bruni exponga de manera explícita la superioridad de la vida activa sobre la contemplativa. El tema aparece tanto en su biografía de Cicerón como en *Sobre los militares* y en la *Introducción a la filosofía moral*.<sup>37</sup> En todos ellos se propone una concepción dinámica del sujeto, según la cual el hombre debe destacarse tanto en la vida activa como en la vida contemplativa. Hasta aquí no parece haber demasiadas diferencias con lo que hemos visto en Petrarca. Sin embargo, hay tres textos que analizaremos a continuación en los que Bruni desarrolla más detenidamente la cuestión.

<sup>35</sup> Hay más de trescientos códices que incluyen esa traducción y más de cien ediciones realizadas entre fines del siglo xv y comienzos del xvi. La importancia del texto se debe a que allí Basilio, uno de los Padres de la Iglesia, defiende el estudio de las letras paganas. Véase Teresa Martínez Manzano, “El Pinciano y san Basilio, a propósito de la versión de Bruni de la *Epistula ad adulescentes*”, *Exemplaria Classica*, n° 14, 2010.

<sup>36</sup> En el *Elogio*, inspirado en el *Panatenaico* de Elio Aristides, Bruni señala que Florencia es la heredera de Roma. Los florentinos, además de ser valientes en la guerra, se muestran solidarios con todos los italianos que escapan de tiranos. Bruni señala además que Florencia es una ciudad ordenada y armónica, debido al carácter de sus instituciones, que garantizan la igualdad ante la ley. Los *Diálogos* toman el modelo del *De oratore* ciceroniano. A pesar de no tratar explícitamente el tema de las virtudes cívicas, el texto propone un uso de la *disputatio* como intercambio entre personajes públicos y muestra la fuerza persuasiva del discurso político en el elogio paradójico que realiza Niccoli.

<sup>37</sup> Sobre Cicerón afirma: “Él, que vivía ocupadísimo en gobernar el Estado que dominaba el mundo, escribió más libros que los filósofos que viven lejos de los asuntos públicos y abocados plenamente al estudio, y por otro lado, tan ocupado como estaba en estudiar y escribir libros, se dedicó más a los asuntos públicos que aquellos que no tenían ningún interés literario” (“*In re publica orbis terrarum moderatrice occupatissimus plura scriberet quam philosophi in otio studioque viventes; et rursus studiis librisque scribendis maxime occupatus, plura negotia obierit, quam ii qui vacui sunt ab omni cura litterarum*”, Leonardo Bruni, *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, P. Viti (ed.), Turín, Unione tipografico-editrice Torinese, 1996, p. 470. La traducción es propia). En *Sobre los militares* confirma que el ciudadano debe cumplir diferentes roles: “De hecho, en un solo y mismo hombre pueden presentarse a menudo varias personas” (“*Possunt enim in unum eundemque hominem plures nonnunquam incidere persone*”, *ibid.*, p. 690. La traducción es propia). En la *Introducción a la filosofía moral* Bruni incluye una de las frases más citadas sobre el tema: “En efecto son muchas las virtudes, como dijimos. Algunas de ellas conducen a la vida ociosa y la contemplación, otras son más aptas a la vida civil. La sabiduría, la ciencia y la inteligencia nutren la contemplativa, la prudencia en cambio domina en toda acción. Tanto una como la otra tienen méritos particulares. La contemplativa es más rara y pertenece a un plano más divino, la activa la supera en la utilidad para la comunidad. Así, tanto en la actividad privada como en la pública, todo aquello que hacemos bien y es digno de elogio, para beneficio nuestro, de la patria o de las personas que queremos, todo proviene de la prudencia y de las virtudes asociadas con ella” (“*Enim vero, cum plures sint virtutes, ut diximus, constat alias ad otiosam vitam in contemplatione repositam, alias ad negotiosam et civilem esse aptiores. Sapientia enim scientia et intelligentia contemplativum alunt, prudentia vero in omni actione dominatur. Utraque sane vita laudes commendationesque proprias habet. Contemplativa quidem divinius plane atque rarior, activa vero in communi utilitate prestantior. Itaque vel in privata vel in publica re quecumque excellenter et cum laude, quecumque pro utilitate aut nostra aut patrie aut hominum nobis carissimorum agimus, ea quidem omnia a prudentia et ab his virtutibus, que sunt cum prudentia copulate, descendunt*”, *ibid.*, p. 238. La traducción es propia).

El primero de ellos es una carta a Tommaso Cambiatiore en la que Bruni defiende el uso de las riquezas. Entre 1419 y 1420 Bruni traduce el *Económico*, texto atribuido a Aristóteles, y se lo dedica a Cosme de Médicis. Tommaso cuestiona el contenido de ese texto y eso motiva la defensa de Bruni. Para argumentar a favor de la idea de que las riquezas son necesarias (aunque, por supuesto, no suficientes) para la felicidad, Bruni recurre a la definición de felicidad de Boecio, sin citarlo: “En efecto, la virtud puede hacer al hombre bueno, pero no es suficiente para hacerlo feliz. De hecho, conviene definirla como la reunión de los bienes”.<sup>38</sup>

Cerca de veinte años después, Bruni participa de una polémica con el joven humanista veneciano Lauro Quirino. Uno de los temas tocados es la relación entre la vida activa y la vida contemplativa. Aunque desconocemos el contenido de la carta de Quirino, porque no se ha conservado, podemos deducir sus ideas a través de la respuesta de Bruni. Al parecer, el veneciano afirmaba que solo la vida activa conduce a la felicidad. Para llegar a esa conclusión, funda su punto de vista en la definición de felicidad de Boecio, es decir la reunión de los bienes del alma, los bienes del cuerpo, y los bienes externos. Pero los bienes externos son necesarios para la felicidad, pero de ninguna manera suficientes. Por eso Bruni responderá que eso no es posible, puesto que la vida activa es la propiamente humana.<sup>39</sup> Entonces, si la vida activa sola condujera a la felicidad, todos los hombres serían felices. Pero los hombres no son felices por la elección de vida, sino por la constancia y el empeño que demuestren en la vía elegida: “Decimos que no son felices ni todos los que siguen la vida contemplativa, ni todos los que siguen la activa”.<sup>40</sup> Ahora bien, ¿a qué se refiere Bruni con la expresión “vida contemplativa”? Por un lado, vincula la vida activa con lo humano y la vida contemplativa con lo divino; y por otro, señala que ninguna de las dos conduce a la felicidad, porque es necesaria la reunión de todos los bienes. Es decir que lo divino no alcanza para obtener la felicidad. Bruni es consciente de que esta opinión se aparta de la de Aristóteles y por ello hace la siguiente aclaración:

Pero aunque haya sido investigado si la vida activa y política es más apta para la felicidad que la vida ociosa puesta en la contemplación de las cosas, Aristóteles da muchas razones en favor de que la felicidad se manifiesta más en la vida tranquila y ociosa, pero no porque considere que la vida activa impide la felicidad, sino porque la prefiere y la pone por delante, ya que es similar a una vida divina.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> “*Virtus enim bonum quidem virum efficere potest, ad beatum vero faciendum ipsa per se non est satis. Aggregatio enim bonorum existat oportet*”, Leonardo Bruni, *Epistolarum libri VIII*, J. Hankins (ed.), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, vol. 2, 2007, p. 12. La traducción es propia.

<sup>39</sup> “Entonces, tu exposición no es correcta, ni la vida contemplativa es la propia del hombre, sino la activa. En efecto, el hombre no contempla en cuanto hombre, sino que es algo divino y separado. Verdaderamente, practica la justicia, la templanza, la fuerza y las otras virtudes morales en cuanto hombre. Por eso, esa es la vida propia del hombre, que se persigue a través de las virtudes morales” (“*Illa igitur expositio tua non est recta, neque contemplativa propria est hominis vita, sed activa. Non enim, qua homo est, contemplatur, sed qua est divinum aliquid, ac separatum. Justitiam vero, ac temperantiam, et fortitudinem, ceterasque morales virtutes exercet ut homo. Itaque illa est proprie vita hominis, quae per morales virtutes agitur*”, *ibid.*, p. 135. La traducción es propia).

<sup>40</sup> “*Non enim omnes, qui contemplativam sequuntur vitam, felices dicimus, nec omnes qui activam*” (*ibid.*, p. 137. La traducción es propia).

<sup>41</sup> “*Sed cum quaereretur, utrum activa, et negociosa vita aptior sit ad felicitatem, vel otiosa vita in contemplatione rerum posita, docet Aristoteles multis rationibus in hac vita quieta et ociosa felicitatem magis existere, non quod activam vitam felicitate privet, sed quod hanc praeferat, et anteponat, quasi divinae vitae similioem*” (*ibid.*, p. 137. La traducción es propia).

El tercer texto a considerar es la biografía de Dante y Petrarca que Bruni escribe en 1436. Allí el autor elogia a Dante por destacarse en la vida activa y a Petrarca por su vida contemplativa. A pesar de que el marco general es de equilibrio, es claro que ubica en el primer lugar a Dante, en el segundo a Petrarca, y en un tercer lugar a Boccaccio. Con este último discute Bruni, ya que en su *Tratado en elogio de Dante*, Boccaccio no menciona la participación de Dante en la batalla de Campaldino, y se concentra solo en banalidades. Al igual que Cicerón, Dante pudo combinar el estudio con la *conversazione civile* y el matrimonio. De la misma manera que se elogia al sabio integrado a la sociedad, se rechaza al sabio solitario: “Sobre este punto me gustaría reprender el error de muchos ignorantes que creen que nadie puede estudiar si no se esconde en soledad y en ocio. Yo no vi ninguno de estos disfrazados de sabios y alejados de la conversación civil que sepa tres letras”.<sup>42</sup> Por otro lado, Bruni considera que Dante se hizo poeta por el esfuerzo en el estudio, y no por inspiración divina, como fue el caso de Francisco de Asís. De esta manera, separaba aquello que Petrarca tendía a pensar de manera conjunta. Además, en línea con su republicanismo, Bruni considera que no es posible destacarse ni en las letras ni en la política bajo un gobierno monárquico.

En este texto es más evidente la defensa de la vida activa que en la carta a Quirino. Pero a pesar de que el autor es el mismo, los textos pertenecen a tradiciones diferentes. Por un lado, tenemos unas biografías en lengua vulgar que contienen un elogio de la vida activa más explícito. Por otro lado, tenemos una *disputatio* escolástica en latín, de marcada tendencia aristotélica, en la que la defensa de la vida activa es más tímida. En principio, ello nos habla de la enorme ambición intelectual de Bruni, que pretendía conciliar el latín clásico con la filosofía aristotélica y el tradicionalismo vernáculo. En ese mapa cultural complejo, la cuestión de la vida activa y la vida contemplativa toma un sentido muy particular, ya que deja al humanismo de Bruni en un terreno incómodo. Por un lado, el rechazo a la pura contemplación de los religiosos y los filósofos escolásticos lo lleva a exaltar la vida activa; pero, por otro, esta vida activa asociada a la conversación civil está atada a la lengua vulgar, que resulta una vía imperfecta para la difusión de las virtudes y en general de la cultura clásica que pretendía restaurar el humanismo.<sup>43</sup>

## Conclusiones: de la síntesis individual al equilibrio social

En primer lugar, es preciso señalar que tanto Petrarca como Bruni intentan reflexionar sobre la cuestión apartándose de las ideas vigentes durante la Edad Media. Petrarca rechaza los conceptos porque no le permiten construir un ideal de “hombre doble”. Pero, por otro lado, *otium* y

<sup>42</sup> “Nella qual cosa mi giova di riprendere l'errore di molti ignoranti, e quali credono niuno essere studente se non quelli che si nascondono in solitudine et in otio; et io non vidi mai niuno di questi camuffati et rimossi dalla conversazione delli huomini che sapesse tre lettere” (Bruni, *Opere*, p. 541. La traducción es propia).

<sup>43</sup> Nos referimos sobre todo a la postura crítica de Bruni respecto del *Decamerón*. En el *Cuento de Seleuco y Antíoco* de 1438, Bruni propone una suerte de corrección de la *novella* de Tancredo, es decir, la primera de la cuarta jornada, en la que un padre celoso provoca el suicidio de su hija. La historia de Seleuco muestra, en cambio, un ejemplo de virtud, en el que un padre cede a su propia mujer para que su hijo viva. En este cuestionamiento al *Decamerón*, Bruni sigue a Petrarca, quien había rescatado solamente el cuento de Griselda al traducirlo al latín. Es evidente que para Bruni era muy importante difundir la filosofía clásica en latín, que tenía una orientación moral mucho más rígida que la cultura vernácula, pero también era necesario adaptar la cultura vernácula a esos postulados, ya que su rol como canciller de Florencia así lo exigía.

*negotium* se integran en una síntesis en la que el primero manda sobre el segundo. Esto es así porque en Petrarca conviven las concepciones de *genera vivendi* y de pasos espirituales. Bruni descarta por completo esta última concepción. Eso permite justificar una vida dedicada enteramente a la acción. A pesar de ello, el ideal de equilibrio se sostiene en los ejemplos de Cicerón y Dante. Evidentemente, ese ideal era constitutivo del humanismo como tradición intelectual, y será fundamental en la justificación de la formación humanística para los gobernantes durante todo el Renacimiento. Pero hay una serie de argumentos originales que permiten inclinar la balanza hacia la vida activa. En primer lugar, la defensa de las riquezas y del matrimonio, cuestión que aparece en otros textos de la época.<sup>44</sup> Ambos temas suelen aparecer como argumentos a favor de los sabios laicos y en contra del modo de vida de los monjes.<sup>45</sup> En segundo lugar, la idea de que la felicidad es la reunión de todos los bienes y que, por lo tanto, la vida contemplativa puede ser insuficiente, resulta sumamente novedosa, ya que tradicionalmente se asocia a la vida contemplativa con la vida religiosa. En tercer lugar, Bruni relaciona la defensa de la vida activa con el elogio del modo de gobierno republicano. Este último punto es importante porque revela dos aspectos ausentes en Petrarca: por un lado, la idea de que la elección de vida y los logros de cada uno dependen de las posibilidades que le brinda la sociedad en la que vive.<sup>46</sup> En ese sentido, el servicio público es una manera de devolver a la comunidad lo recibido. Por otro lado, eso da lugar a una idea de equilibrio social en el que vida activa y vida contemplativa no necesariamente deben presentarse de forma equilibrada en el individuo, sino que se manifiestan en diferentes individuos. En ese marco, el ideal republicano coincide con un esquema en el que cada uno se destaca en su actividad, y además participa de la administración de lo público.<sup>47</sup> Al mismo tiempo, la jerarquización de los *studia humanitatis* fue acompañada por un lento proceso de especialización. Como historiador y traductor, Bruni encuentra un campo de conocimiento más específico que Petrarca, para quien la filosofía, la teología y la poesía escondían un mensaje común.

<sup>44</sup> Ya a fines del *Trecento*, Giovanni dalle Celle había criticado a la secta de los *fraticelli*, que proponían un ideal de pobreza. Más adelante, Lapo da Castiglionchio defiende el uso de las riquezas en su *Las ventajas de la curia* de 1438. Véase Hans Baron, “La riqueza cívica y los nuevos valores del Renacimiento”, en H. Baron, *En busca del humanismo cívico florentino*, México, Fondo de Cultura económica, 1993. El tema del matrimonio aparece en uno de los textos más leídos de la primera mitad del siglo xv, el *Sobre el matrimonio* de Francesco Barbaro, de 1415. La defensa del matrimonio y de las riquezas suelen encontrarse asociadas con elogios de la vida activa.

<sup>45</sup> Por ejemplo, en *La vida del ignorante* de Pier Candido Decembrio, diálogo en el que el personaje de Candido elige el matrimonio y critica fuertemente la vida religiosa.

<sup>46</sup> Petrarca también compartió los ideales republicanos, que pueden observarse en primer lugar en la elección de Escipión como héroe de su poema *África*, y en segundo lugar en su inicial apoyo a la revuelta de Cola di Rienzo, del que más tarde se alejó. Sin embargo, con el paso de los años esos ideales fueron mutando a una posición más pragmática. En efecto, cuando en 1353 Petrarca decidió instalarse en la “tiránica” Milán, se ganó el reproche de todos sus amigos florentinos. Sobre el progreso de las ideas políticas en Petrarca, véase Ugo Dotti, *Petrarca cívico: Alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli, 2001.

<sup>47</sup> En *Sobre los militares*, Bruni desarrolla esta idea a partir del ejemplo de Filippo Corsini, quien fuera profesor de derecho civil en el *Studio* florentino, gonfaloniero de justicia y diplomático en numerosas misiones. Bruni utiliza su ejemplo para demostrar que el compromiso cívico no depende de la profesión elegida: “*Neque enim, si medicus tutor pupillis ab amico datus recte tutelam administret, erit propterea medici officium administrare tutelam, sed boni viri*” (*ibid.*, p. 692) (‘Si un médico, elegido por un amigo como tutor de un huérfano, ejerce correctamente la tutela, no lo hará por ser un buen médico, sino por buen hombre’. La traducción es propia). En el mismo texto, Bruni afirma que como miembros de una comunidad mostramos diferentes *personae* según la ocasión. Bruni argumenta a favor de la idea de que el dinamismo del sujeto favorece el equilibrio social, ya que los deberes cívicos se cumplen al margen de la profesión o la actividad privada de cada uno.

Evidentemente, la síntesis petrarquista coincide mucho más con la imagen que tenemos del hombre del Renacimiento. Basta recorrer las páginas del *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola para percibir una conexión entre una concepción más abierta del hombre, que puede contener en sí tanto lo humano como lo divino, y una apertura a diferentes tradiciones filosóficas. Bruni muestra otra cara del humanismo, menos preocupada por integrar las diferentes tendencias internas del hombre, y más orientada a pensar que es posible seguir un género de vida u otro. El verdadero desafío de equilibrio está en que hombres tan diferentes tomen decisiones sobre lo común en el foro.

Como hemos visto, la Edad Media asiste a la aparición de un concepto clave que unifica un conjunto de prácticas. La “vida contemplativa” es una vida dedicada al saber, pero es sobre todo una vida orientada a Dios. A la vez que expresa un estado cercano a lo divino, y por ello superior a cualquier otra actividad, en muchos casos se la relaciona con la vida monástica. Como afirma Koselleck, se trata de “estructuras semánticas y pragmáticas repetitivas” que permiten comprender la experiencia. Sabemos que en la alta Edad Media la figura del laico se identificaba casi plenamente con la del iletrado, y la figura del clérigo con la del letrado. Es por lo tanto natural que se utilizara un solo concepto para referir a lo divino, a las letras y a un modo de vida particular. Esta asociación comienza a quebrarse durante el Renacimiento. Pero, como afirma Koselleck, los cambios en los significados de los conceptos se producen con diferentes ritmos y responden a diferentes lógicas. Petrarca rechaza los conceptos porque no considera que su propio saber humanístico conduzca a la felicidad y porque la separación entre dos modos de vida le parece una esquematización aristotélica. Bruni los retoma, pero en su planteo son notorias las contradicciones: por un lado, afirma que la vida contemplativa es una vida divina y separada de lo humano, pero por otro, plantea que no son felices ni los que siguen la vida activa ni los que siguen la contemplativa. Y aunque durante el Renacimiento se produzca una crisis de los conceptos, también hay, como en muchos otros temas, una continuidad. De hecho, Cristoforo Landino escribirá en 1475 un texto en el que recoge muchos tópicos medievales sobre el tema.

Por eso, consideramos que el presente trabajo ayuda a relativizar algunas esquematizaciones de la historia intelectual que planteaban una correlación entre la Edad Media, el pensamiento monárquico y la vida contemplativa, por un lado, y el Renacimiento, las ideas republicanas y la vida activa, por el otro. Pocock lo sintetiza de esta manera:

Es perfectamente posible establecer un correlato entre el modo de vida preferido de un autor y su adhesión a una forma política. La persona que practica la *vita contemplativa* puede elegir contemplar las jerarquías estables del existir y encontrar su lugar en un orden eterno bajo un monarca que desempeñe en el microcosmos el papel de Dios como garante de ese orden; pero aquel que practica el *vivere civile* se compromete a participar y actuar en una estructura política que haga posible al individuo semejante conducta, lo que aboca, por tanto, a esa ciudadanía a un determinado tipo de “polis” y es por esto por lo que en fechas posteriores el *vivere civile* se convirtió en un término técnico que designaba una constitución cívica construida sobre amplias bases participativas.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> J. G. A. Pocock, *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 141

Skinner demostró que había una tradición republicana durante la Edad Media<sup>49</sup> y planteos más recientes demuestran que las ideas sobre los modos de gobierno no son tan relevantes como la idea de la virtud de los gobernantes.<sup>50</sup> Desde otro punto de vista, Witt relaciona la gramática, la poesía y la filología con la vida contemplativa, y la retórica con la vida activa.<sup>51</sup> En pocos de esos planteos se analizan los significados que los propios autores de la época les daban a los conceptos. Lo que podemos observar es que hay desde la época de Petrarca, y antes también, una tensión entre dos formas de comprender la relación entre lo activo y lo contemplativo: una que la piensa como modos de vida, y otra que los considera pasos espirituales. Ya en la obra de Albertano da Brescia aparece la concepción de modos de vida: “Cuando te conviertas a Dios, podrás elegir entre alguna de las dos vidas, la activa o la contemplativa, de las cuales los hombres pensaron muchas cosas y a menudo dudaron sobre cuál elegir”.<sup>52</sup> En el otro extremo, un contemporáneo de Bruni, como el predicador franciscano Bernardino de Siena identifica la vida activa con el conocimiento de las cosas de este mundo, y la vida contemplativa con el conocimiento de las cosas de Dios.<sup>53</sup> Es decir que de ninguna manera hay un acuerdo general sobre el significado de los términos. Desde este punto de vista, una historia conceptual que rastrearía los fundamentos de la secularización moderna debería atender a esas modulaciones, y no tanto a la defensa de la vida activa por sobre la vida contemplativa, que se da en muy pocos textos. En ese sentido, debemos comprender que, si para nosotros la vida activa representa a la vida del político y la vida contemplativa a la vida del intelectual, las asociaciones de la Edad Media y el Renacimiento son muy diferentes. En muchas ocasiones los conceptos se identifican con lo mundano y lo divino, respectivamente. Por eso mismo, a pesar de las diferencias que señalamos en Petrarca y Bruni, ambos forman parte de una misma tendencia que, a través de Séneca y Cicerón, comienza a discutir la idea de la vida contemplativa como un paso superior en el camino hacia Dios. □

## Bibliografía

Allen, Michael, “The Active and Contemplative Life: The Practice of Theology”, en M. Svensson y D. VanDrunen (eds.), *Aquinas Among the Protestants*, Oxford, John Wiley & Sons, 2018.

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.

Baron, Hans, *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1955.

Bertelloni, Francisco, “Introducción” a Dante Alighieri, *Convivio*, Buenos Aires, Colihue, 2008.

<sup>49</sup> Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

<sup>50</sup> James Hankins, *Virtue politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge-Londres, Belknap Press, 2019; Guido Cappelli, “Ad actionem secundum virtutem tendit. La passione, la sapienza e la prudenza: vita activa e vita contemplativa nel pensiero umanistico”, en F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.

<sup>51</sup> Ronald Witt, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden-Boston, Brill, 2000, p. 11.

<sup>52</sup> *Conversione ante ad Dominum a te facta, poteris de duabus viis unam eligere, videlicet activam vel contemplativam vitam, de quibus homines multa cogitando pluresque valde dubitant quam eligere velint* (Albertano da Brescia, *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, S. L. Hiltz (ed.), University of Pennsylvania, 1980, p. 297. La traducción es propia.

<sup>53</sup> En la prédica xxxi se dedica al tema de la vida activa y la vida contemplativa (Bernardino de Siena, “Predica xxxi”, en Carlo Delcorno (ed.), *Prediche volgari sul campo di Siena. 1427*, Milán, Rusconi, vol. 2, 1989.

- Bénatouïl, Thomas y Mauro Bonazzi (eds.), *Theoria, Praxis and the Contemplative Life after Plato and Aristotle*, Leiden-Boston, Brill, 2012.
- Brescia, Albertano, *De amore et dilectione Dei et proximi et aliarum rerum et de forma vitae*, Sharon Lynne Hiltz (ed.), Pennsylvania, University of Pennsylvania, 1980.
- Cappelli, Guido, “Ad actionem secundum virtutem tendit. La passione, la sapienza e la prudenza: vita activa e vita contemplativa nel pensiero umanistico”, en F. Lisi (ed.), *The Ways of Life in Classical Political Philosophy*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2004.
- Cardigni, Julieta, “Ficción y ficciones en Macrobio y Marciano Capela”, en L. Pégolo y A. V. Neyra (coords.), *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 2016.
- Catapano, Giovanni, “Alle origini della dottrina dei gradi di virtù: il trattato 19 di Plotino (Enn., I 2)”, *Medioevo*, n° 31, 2006.
- Celano, Anthony, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
- Celenza, Christopher, *Petrarch: Everywhere a Wanderer*, Londres, Reaktion Books, 2017.
- Constable, Giles, “The Interpretation of Mary and Martha”, en G. Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- De Libera, Alain, *La invención del sujeto moderno*, Buenos Aires, Manantial, 2020.
- Dotti, Ugo, *Petrarca civile: Alle origini dell'intellettuale moderno*, Roma, Donzelli, 2001.
- Dotti, Ugo, *Vita di Petrarca*, Roma-Bari, Laterza, 2004.
- Fenzi, Enrico, “Politica”, en R. Brovia y L. Marozzi (eds.), *Lessico critico petrarchesco*, Roma, Carocci, 2016.
- , “Introduzione”, en F. Petrarca, *Secretum*, Milán, Gruppo Ugo Mursia Editore, 1992.
- Grilli, Alberto, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco romano*, Milán, Fratelli Bocca editori, 1953.
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hankins, James, “The ‘Baron thesis’ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni”, en *Journal of the History of Ideas*, vol. 56, n° 2, 1995.
- Hankins, James, *Virtue Politics: Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge-Londres, Belknap Press, 2019.
- Joly, Robert, *Le Thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité Classique*, Bruselas, Palais des Académies, 1956.
- Koselleck, Reinhart, *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta, 2012.
- LaCapra, Dominick, “Repensar la historia intelectual y leer textos”, en E. J. Palti (ed.), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2012.
- Lewis, C. S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Península, 1997.
- Magnavacca, Silvia, “Estudio preliminar”, en S. Magnavacca y M. I. Santa Cruz (dirs.), *¿El intelectual o el político? El De vita contemplativa et activa de Cristoforo Landino*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.
- Martínez Manzano, Teresa, “El Pinciano y san Basilio, a propósito de la versión de Bruni de la *Epistula ad adolescentes*”, *Exemplaria Classica*, n° 14, 2010.
- Palti, Elías José, “Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje”, *Res Publica*, n° 25, 2011.
- Pocock, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.
- Rico, Francisco, *Vida u obra de Petrarca. 1. Lectura del Secretum*, Padua, Antenore, 1974.
- Santa Cruz, María Isabel, “Cuidar de sí para cuidar de los demás. A propósito del gobierno de la ciudad en la República de Platón”, en S. Magnavacca, M. I. Santa Cruz, y L. Soares (eds.), *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro. Reflexiones antiguas y medievales*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

Skinner, Quentin, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Suñol, Viviana, “La discusión aristotélica sobre los modos de vida. El contraste entre el *bíos theoretikós* en *Ética a Nicómaco* x 7-8 y el *bíos praktikós* en *Política* vii 3”, *Tópicos. Revista de Filosofía*, n° 45, 2003.

Vasoli, Cesare, *La filosofía medievale*, Milán, Giangiaco Feltrinelli, 1961.

Vickers, Brian, “Leisure and Idleness in the Renaissance: The Ambivalence of Otium”, *Renaissance Studies*, vol. 1, n° 4, 1990.

Witt, Ronald, “The Crisis after Forty Years”, *The American Historical Review*, vol. 101, n° 1, 1996.

—, *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leiden-Boston, Brill, 2000.

## Resumen / Abstract

### El problema de la vida activa y la vida contemplativa en los inicios del Renacimiento

El presente artículo tiene como objetivo realizar un recorrido por los conceptos de “vida activa” y “vida contemplativa” en los primeros humanistas del Renacimiento. Para ello, nos detendremos primero en algunos antecedentes importantes de la Antigüedad, como Cicerón y Macrobio. Luego analizaremos las transformaciones que se producen durante la Edad Media, en particular la tensión entre una concepción de modos de vida o *genera vivendi*, y una concepción jerárquica de pasos espirituales. Finalmente, estudiaremos algunas de las obras de Francesco Petrarca y Leonardo Bruni, dos autores muy importantes que fundaron los principios del humanismo del Renacimiento, y compararemos sus posturas sobre el tema de la vida activa y la vida contemplativa. A partir del análisis de *La vida solitaria* y de otros textos, afirmaremos que Petrarca pretende construir una síntesis entre las concepciones de modos de vida y la de pasos espirituales. A pesar de que Leonardo Bruni comparte el ideal de equilibrio, se aparta de la concepción jerárquica medieval. Para demostrarlo, analizaremos sus *Vidas de Dante y Petrarca* y su *Epístola IX, 2*, a Lauro Quirino.

**Palabras clave:** Vida activa - Vida contemplativa - Francesco Petrarca - Leonardo Bruni

### The question of the active life and the contemplative life in the early Renaissance

The intention of this article is to examine an overview of the concepts of “active life” and “contemplative life” in the first humanists of the Renaissance. For this purpose, we first concentrate on some important antecedents from Antiquity, such as are found in the work of Cicero and Macrobius. In the following section, we analyze the transformations that occurred during the Middle Ages, in particular the increasing tension between a conception of ways of life or *genera vivendi*, and a hierarchical conception of spiritual steps. Finally, we study some of Francesco Petrarca’s and Leonardo Bruni’s works, two important authors who founded the principles of Renaissance humanism in order to compare their opinions about the problem of the active and contemplative life. On the basis of the analysis of the *De vita solitaria* and other texts, we attempt to demonstrate that Petrarca intended to build a synthesis between the conceptions of ways of life and the spiritual steps. Although Leonardo Bruni shared the ideal of balance, he did not adhere to the hierarchical conception. To demonstrate this, we will analyze his *Vite di Dante e Petrarca* and his *Epistle IX, 2* (to Lauro Quirino).

**Keywords:** Active life - Contemplative life- Petrarch - Leonardo Bruni

Fecha de recepción del original: 2/11/2022

Fecha de aceptación del original: 22/2/2023

DOI: <https://doi.org/10.48160/18520499prismas27.1357>