

# HUMANISMO Y CRISTIANISMO EN LOS INICIOS DEL RENACIMIENTO: DE PETRARCA A BRUNI

*HUMANISM AND CHRISTIANITY AT  
THE BEGINNING OF THE RENAISSANCE:  
FROM PETRARCH TO BRUNI*

Alejo Perino  
Universidad de Buenos Aires  
[aleperino@hotmail.com](mailto:aleperino@hotmail.com)

## ∞ RESUMEN

### ∞ PALABRAS CLAVE

Humanismo  
Clasicismo  
Cristianismo  
Petrarca  
Bruni

*En los primeros años del siglo XV, de la mano de intelectuales como Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini y Leonardo Bruni, surge lo que luego sería llamado “humanismo”. El carácter de este movimiento incipiente resulta de la convergencia de diferentes tendencias ya presentes en la obra de Francesco Petrarca, considerado el padre del humanismo. Entre ellas, pueden mencionarse un fuerte interés por los clásicos, particularmente latinos, así como el estudio filológico de los textos, y la tendencia a la retórica, la gramática, la poesía, la historia y la filosofía moral. Sin embargo, una línea de investigación que inicia Hans Baron a mediados del siglo XX postula una importante ruptura de los jóvenes humanistas respecto de la herencia petrarquista. Para este historiador, el rasgo novedoso que incorporan primero Coluccio Salutati y luego Leonardo Bruni es el giro hacia la política. Ronald Witt, uno de los más importantes eruditos en el tema, considera que la generación de Bruni dio inicio al desarrollo de la retórica humanística, en contraposición con la generación de Petrarca, más interesada en la poesía y la gramática. Si bien esos análisis son adecuados, resultan insuficientes en otros aspectos. El presente trabajo pretende estudiar algunos textos de la época, sobre todo de Leonardo Bruni, pero también de otros autores como Coluccio Salutati, Pier Paolo Vergerio y Cino Rinuccini, en busca de elementos que permitan evaluar las continuidades y rupturas entre Petrarca y esta generación de jóvenes humanistas. En particular, se revisarán algunos tópicos que se utilizaban para integrar a los clásicos paganos con la religión cristiana.*



∞ **ABSTRACT**

∞ **KEYWORDS**

Humanism  
Classicism  
Christianism  
Petrarch  
Bruni

*In the first years of the 15<sup>th</sup> century, by the hands of intellectuals like Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini and Leonardo Bruni, emerges what then would be called “Humanism”. The character of this incipient movement results from the convergence of different tendencies already present in Petrarch’s oeuvre, considered the father of Humanism. Among these tendencies, one can mention a strong interest on classics, particularly latins, as well as the philological study of the texts, and the tendency to rhetoric, grammar, poetry, history and moral philosophy. However, a line of investigation initiated by Hans Baron in the middle of the 20<sup>th</sup> century, identifies an important break the young humanists made from the petrarchist inheritance. This historian proposes this new turn, incorporated first by Coluccio Salutati and then by Leonardo Bruni, it is a turn towards politics. Ronald Witt, one of the most important erudites in the topic, considers that Bruni’s generation initiated the development of humanistic rhetoric, in opposition to Petrarch’s generation, more interested in poetry and grammar. While these analyses are correct, they seem insufficient in other aspects. This article intends to analyze some texts from the time, especially from Leonardo Bruni, but other authors too, such as Coluccio Salutati, Pier Paolo Vergerio and Cino Rinuccini, in order to find elements that allow the evaluation of continuities and breaks between Petrarch and this generation of young humanists. In particular, this article will analyze some topics used to integrate the pagan classics with the*

Recibido: 17/09/2021  
Aceptado: 23/02/2022

En los primeros años del siglo XV, de la mano de intelectuales como Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini y Leonardo Bruni, surge lo que luego sería llamado “humanismo”. El carácter de este movimiento incipiente resulta de la convergencia de diferentes tendencias ya presentes en la obra de Francesco Petrarca, considerado el padre del humanismo. Entre ellas, pueden mencionarse un fuerte interés por los clásicos, particularmente latinos, así como el estudio filológico de los textos, y la tendencia a la retórica, la gramática, la poesía, la historia y la filosofía moral. Sin embargo, una línea de investigación que inicia Hans Baron (1993) a mediados del siglo XX postula una importante ruptura de los jóvenes humanistas respecto de la herencia petrarquista. Para este historiador, el rasgo novedoso que incorporan primero Coluccio Salutati y luego Leonardo Bruni es el giro hacia la política. Ronald Witt (2000), uno de los más importantes eruditos en el tema, considera que la generación de Bruni dio inicio al desarrollo de la retórica humanística, en contraposición con la generación de Petrarca, más interesada en la poesía y la gramática.

Si bien esos análisis son adecuados, resultan insuficientes en otros aspectos. El presente trabajo pretende analizar algunos textos de la época, sobre todo de Leonardo Bruni, pero también de otros autores como Coluccio Salutati, Pier Paolo Vergerio y Cino Rinuccini, en busca de elementos que permitan evaluar las continuidades y rupturas entre Petrarca y esta generación de jóvenes humanistas.

---

En primer lugar, hay que decir que la figura de Petrarca ejerce una importante influencia en los intelectuales hacia fines del *Trecento*. Vergerio, Niccoli y Salutati se preocupan por leer y editar las obras que Petrarca dejara inéditas, en particular, su poema *Africa*. Pero al mismo tiempo, se producen importantes renovaciones. A partir de 1397 Manuel Crisoloras comienza a enseñar griego a los jóvenes florentinos. De allí surgen las primeras traducciones de Platón y Plutarco, así como de la patrística griega. En ese contexto, la figura de Petrarca comienza a perder algo de su brillo, ya que no solo desconocía la lengua griega, sino que además su conocimiento del latín no respondía a los cánones exigentes del nuevo clasicismo. Es entonces que se da la importante polémica entre Salutati y Bracciolini de 1405, de la cual solo conservamos las cartas del primero. A partir de sus respuestas, podemos inferir que la postura de Poggio cuestionaba dos cosas: la superioridad de Petrarca respecto de los antiguos y la asociación entre “sabiduría” y “cristianismo”, por un lado; y la “elocuencia” y el “paganismo”, por el otro. Las ideas de Poggio vendrían a mostrar que la crítica a Petrarca en realidad encubría un intento de desprenderse de una versión cristiana del clasicismo y abrazar un clasicismo de carácter más laico. De esos años data también la carta que Vergerio escribe, en nombre de Cicerón, como respuesta a la conocida carta en la que Petrarca critica a Cicerón por no haberse retirado a tiempo de la política. Todos esos temas se cristalizan en el que quizá sea el documento más importante de esa generación, los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, escritos por Leonardo Bruni a fines de la década. En él se identifica a Salutati con la defensa de Petrarca y Niccoli se hace portavoz de las críticas. Expondremos a continuación algunas particularidades de esas polémicas.

Luego de la muerte de Petrarca en 1374, sus amigos y familiares se ocupan de su biblioteca y sus obras inéditas. Lombardo della Seta, el encargado de editar y divulgar sus obras, realiza una importante tarea. Sin embargo, en la lista que realizó Lombardo faltaba el *Africa*, el poema épico que Petrarca nunca había finalizado. Ya en 1377, Coluccio Salutati, el canciller de Florencia, manifiesta su interés en conocer la obra. En 1378, el convento de Santa Croce envía a Padua a Tedaldo della Casa con una tarea monumental: copiar toda la obra de Petrarca directamente de los autógrafos (Petoletti 2014: 13). Algunos años más tarde, después de 1382, Niccolò Niccoli es enviado por Salutati a Padua en busca del poema (Nolhac 1965: 92). Finalmente, el círculo de amistades y familiares paduanos le encarga a Pier Paolo Vergerio la edición del poema en 1393. Alrededor de 1395 Vergerio escribe un sermón sobre la vida de Petrarca en el que parafrasea buena parte de su *Carta a la posteridad*, que finalmente incluye como introducción del poema.

Sin embargo, esa no es la única posteridad de la figura de Petrarca. En Francia el aretino era conocido sobre todo a través de los *De remediis* y la *Historia Griseldis*, es decir su traducción del cuento de Boccaccio. Jean de Montreuil lo elogia como católico devoto y filósofo moral, Pierre Flamenc como un hombre de Dios, Nicolás de Clamanges y Jean Gerson componen poemas bucólicos a semejanza del *Bucolicum Carmen*, y Christine de Pizan conocía la versión de Petrarca de Griselda a través de la traducción de Philippe de Mézières (Mann 1979). En Florencia, Filippo Villani había divulgado la historia del alma de Petrarca, que al momento de su muerte se había liberado del cuerpo y había ascendido al cielo en forma de nube (Fubini 2001: 84). La imagen de Petrarca comienza a ser objeto de disputas, ya que el propio autor presentaba varias caras: la del filósofo moral, la del devoto cristiano, la del poeta vernáculo y la del sabio humanista.

---

---

## Los debates a principios del siglo XV

A mediados del siglo XV, Flavio Biondo, uno de los historiadores humanistas más importantes de la época, quizás el primero en hablar de la Edad Media como un período de mil años, le dedica algunas críticas a Petrarca. En su *Italia Illustrata*, lo describe como “un hombre de gran inteligencia, pero de mayor actitud y perseverancia” (citado en Fryde 1984: 20).<sup>1</sup> Esa opinión lo lleva a dudar del famoso descubrimiento de las *Cartas a Ático* que Petrarca realizara en 1345. ¿Cómo se entiende que en el transcurso de medio siglo se haya pasado del elogio acrítico a la crítica ácida? La historia comienza a fines del siglo XIV. En fecha cercana a 1394, Vergerio escribe una carta en nombre de Cicerón como respuesta a Petrarca (McManamon 1996: 52). Recordemos que este había incluido en su último libro de las *Familiares* una serie de cartas a personajes de la Antigüedad. A Cicerón no le dedicó una sola, sino tres. En la primera, menciona el descubrimiento de las *Cartas a Ático*, y anuncia que en las próximas dos lo censurará por sus costumbres y lo elogiará por su ingenio. Las críticas mencionadas se refieren a la ambición política de Cicerón, que según el poeta, debería haberse retirado de la política para vivir de acuerdo a las posiciones filosóficas que él mismo defendía. Sin embargo, el tono general de las tres cartas corresponde al típico equilibrio buscado a través de la *disputatio in utramque partem*. La intención de Petrarca es en realidad encontrar un punto de comparación entre los antiguos paganos y los cristianos. Es decir, si aquellos se habían destacado en las artes y en la elocuencia, estos los habían superado en la puesta en práctica de los saberes, o sea, las costumbres. Es una típica estrategia humanista de búsqueda de síntesis entre cristianismo y filosofía pagana. Sin embargo, a fines del siglo XIV y principios del XV esa continuidad no es clara. Esas discusiones comienzan con la carta mencionada de Vergerio. En ella, el Arpinate se defiende de los ataques con dos argumentos principales: en primer lugar, el motivo de la participación política no es la búsqueda de gloria personal, sino el deber cívico. En segundo lugar, Cicerón, a través de Vergerio, defiende una concepción de filosofía que se nutre de y está dirigida al bien común:

Me pregunto si, asegurada la república en la casa, cuando yo obtuviera tantos elogios en el foro y en el ejército, fue porque yo deseara que me entregaran los triunfos, porque quisiera ser más y a mí mismo me levantara o más bien porque imitara las costumbres de los mejores ciudadanos y sus virtudes. Si tenía alguna, se debía a la autoridad de mis ancestros, gracias a la cual podía abordar la filosofía y todas las buenas artes, y gracias a la cual nació en mí el placer por el estudio, que tuvo lugar no por el agradable y solitario ocio, sino por la búsqueda del bien común. Se mostró en mí disponible y precozmente la filosofía, que habita en la ciudad y evita la soledad, que no solo procura beneficios para uno, sino también para la sociedad, y desea que todos puedan aprovechar sus bienes, que sin embargo preparan para lo eterno, no para las cosas mortales y la exigua vida (Vergerio 1934: 444).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Franciscus Petrarca, magno vir ingenio, maiorque diligencia (las traducciones son todas propias, salvo en los casos que se indica).

<sup>2</sup> Quid enim, si, cum, domi servata republica, tantam laudem adeptus sim foris militieque, ob benegesta triumphum decerni michi desiderabam, non quidem quo pluris essem futurus aut memet extimaturus, sed ut civium meorum probatos mores imitarer, et virtuti, si qua in me erat, accederet auctoritas maior, qua possem philosophiam et ceteras bonas artes, quas meo studio nactus eram, non ad mei solius molle otium sed ad communem salutem accommodare? ea enim michi matura semper et prestans philosophia visa est, que in urbibus habitat et solitudinem fugit, que cum sibi

---

---

Como hemos visto, Vergerio conocía la obra de Petrarca, y sabía que este cuestionamiento del *otium* y esa defensa de la política no eran menores. Si bien la vida de Petrarca estuvo continuamente influida por la política, en sus textos mostraba una preferencia por la soledad y la vida tranquila.

Esos temas tienen su continuidad en la polémica entre Coluccio Salutati y Poggio Bracciolini de 1405-1406. La primera de las cartas de Salutati (XIV, 19) abre con un llamado de atención del maestro hacia el discípulo por mostrar poca prudencia al criticar a una importante figura indeterminada y lo invita a mostrar más respeto por la doctrina cristiana. Al parecer, Poggio le había enviado una larga epístola (hoy perdida) en la que discutía la comparación entre Petrarca, por un lado, y Virgilio y Cicerón, por el otro. Recordemos que para Salutati, Petrarca superaba a ambos porque había destacado tanto en prosa como en verso. Ahora bien, nuevamente esta comparación es subsidiaria de la relación entre paganos y cristianos, porque en ese mismo contexto Salutati considera que los paganos brillaron en elocuencia, pero los cristianos los superaron en sabiduría. La segunda carta de Salutati (XIV, 22) insiste nuevamente en el tópico y alude a una segunda carta de Poggio en la que el elogio exagerado sobre Petrarca revela un tono irónico de parte del joven humanista. En esa misma carta, Salutati compara a Varrón con Lactancio: “Lee sobre todo a Lactancio, lee también al padre Agustín, y podrás ver fácil cuán válida, cuán irreprochable, única y racionalmente refutan a tu Varrón” (Salutati 1905: 165).<sup>3</sup> Es notorio que la cuestión excede la discusión sobre la figura de Petrarca. La aparición de Varrón abre un asunto que se retomará en los textos de Bruni y Rinuccini: la evaluación de textos clásicos que fueron refutados por la tradición cristiana. Se recordará que San Agustín discute las posturas teológicas de Varrón en su *De civitate Dei*. En la perspectiva del clasicismo petrarquista, que Salutati parece continuar, aquellos autores paganos que no resultan fácilmente adaptables al cristianismo permanecen un tanto fuera del programa. Por eso la mención de Varrón resulta interesante ya que revela un entusiasmo poco frecuente por textos paganos de contenido heterodoxo. Es entonces que el nombre de Varrón reaparece en la invectiva que Cino Rinuccini le dedica a los humanistas en defensa de Petrarca. Allí Rinuccini habla de una *brigata di garulli* que grita en las plazas sobre diptongos y versificación, una caracterización que apunta seguramente a Niccolò Niccoli. Cuando aborda el problema de la religión de estos jóvenes humanistas afirma lo siguiente:

De la filosofía divina dicen que Varrón escribió muchos libros sobre la religión de los dioses de los paganos con estilo elegantísimo, y lo elogian excesivamente; poniéndolo, en secreto, sobre los doctores de nuestra fe católica; y se atreven a decir que esos dioses eran más verdaderos que este, y no recuerdan los milagros de nuestros santos (Rinuccini 1867: 315).<sup>4</sup>

Además de acudir a la autoridad de Agustín para descartar a Varrón, Rinuccini propone como contraejemplo a Pablo, que mostró gran sabiduría en su conversión y que además podía compararse con Séneca, el gran filósofo de su tiempo.

---

tum communibus studet commodis, et prodesse quam plurimis cupit, atque ita de perpetua quidem, non de mortali, non de exigua vita cogitat.

<sup>3</sup> Lege super hoc Lactantium, lege patrem etiam Augustinum, et facile videre poteris quam valide, quam invicte, quamque rationabiliter eos reprehendant et singulariter tuum Varronem.

<sup>4</sup> Della filosofia divina dicono che Varrone iscrisse molti libri dell'osservazione degli idej de'gentili con istilo elegantissimo, e molto eciesivamente il lodano, prepognendo in secreto ai dottori della nostra cattolica fede; e ardiscono a dire che quegli idej erano piu veri che questo, né si ricordano de'miracoli de'nostri santi.

---

---

El asunto también aparece en los *Diálogos a Pier Paolo Vergerio*, de Bruni. Se recordará que en ese texto Bruni pone en boca de Niccoli un ataque a las *tre corone* florentinas en el primer libro, y un elogio en el segundo libro que claramente reenvía a aquella respuesta irónica de Poggio. Son conocidas las burlas que Niccoli le dedica al *Africa* y a la vanidad de Petrarca. Pero en este caso nos detendremos en otro asunto ya que en la defensa de Petrarca que hace Salutati aparece nuevamente el problema de Varrón:

¿Que se ha perdido a Varrón? Es lamentable, lo admito, y difícil de soportar. Sin embargo, contamos con los libros de Séneca, y con los de muchos otros que podrían suplir el lugar de Varrón si no fuéramos tan melindrosos ¡Ojalá que supiéramos, o al menos quisiéramos aprender todo lo que esos libros que han llegado hasta nosotros pueden enseñarnos! Pero como ya he dicho: somos demasiado exquisitos: deseamos lo que no tenemos y damos de lado lo que tenemos (Bruni 2000: 52).<sup>5</sup>

Como se puede observar, la comparación entre Varrón y Séneca es recurrente. Ello demuestra que el debate sobre Petrarca es en realidad una discusión entre dos versiones muy diferentes del humanismo: una perspectiva que tiende a la síntesis entre filosofía pagana y cristianismo; y un clasicismo radical preocupado por recuperar todos los textos antiguos, incluso aquellos que se encuentran en las antípodas de la cosmovisión cristiana. Bruni se convierte en portavoz de esa línea, que nunca abandona. Por ejemplo, en el *De studiis et litteris*, un texto programático sobre la educación humanista, discute aquella dicotomía entre la elocuencia de los paganos y la sabiduría de los cristianos, apelando a la síntesis de lo que él llama *scientia rerum* y *peritia litterarum*.

Así, la habilidad literaria se encuentra unida al conocimiento de las cosas. Fueron esas dos cosas unidas las que elevaron a la gloria y la fama a aquellos antiguos, cuya memoria veneramos: Platón, Demócrito, Aristóteles, Teofrasto, Varrón, Cicerón, Séneca, Agustín, Jerónimo y Lactancio. Es difícil discernir en todos ellos si es mayor el conocimiento de las cosas o la habilidad literaria (Bruni 1996: 276).<sup>6</sup>

No pasará inadvertida la mención de Varrón, unida a la de Agustín. Mediante esta reunión de *scientia rerum* y *peritia litterarum*, Bruni discute el reparto un tanto injusto que adjudicaba el conocimiento solo a los cristianos. Todos esos nombres de autores que menciona están a la misma altura; y ello implica una jerarquización mucho más importante que la que realizara Petrarca en sus tiempos. En palabras de Hans Baron, “la cultura humanista del *Trecento* fundió la piedad introspectiva con la noción estoica de la ataraxia y la autosuficiencia del sabio” (1993: 299), mientras que “Bruni y la generación posterior a 1400 separó de facto el tratamiento de la sabiduría

---

<sup>5</sup> Perditus est M. Varro? Dolendum est, fateor, et moleste ferendum; sed tamen sunt et Senece libri, et aliorum permulti, qui nobis, nisi tam delicati essemus, facile M. Varronis locus supplerent. Atque utinam tot vel sciremus, vel etiam discere vellemus, quot hi libri, qui etiam nunc extant, nos docere possunt. Sed nimium, ut modo dixi, delicati sumus: que absunt cupimus; que adsunt negligimus (Bruni 1996: 106)

<sup>6</sup> Atque ita coniugata quodammodo sunt peritia litterarum et scientia rerum. Haec duo simul coniuncta veteres illos, quorum memoriam veneramus, ad celebritatem nominis gloriamque provexere: Platonem, Democritum, Aristotelem, Teophrastum, Varronem, Ciceronem, Senecam, Augustinum, Hieronymum, Lactantium, in quibus omnibus discerni vix potest, maiore scientia rerum an peritia fuerit litterarum.

humana de la trascendencia religiosa” (1993: 295). Ello implicaba la reevaluación de algunos tópicos del humanismo.

Para considerar algunos de esos tópicos nos demoraremos en las *Vite di Dante e del Petrarca*, la biografía que Bruni escribe en 1436. Nuestra hipótesis es que muchos pasajes de ese texto son relecturas y correcciones de la *Familiars* X, 4 de Petrarca.

## Reelaboración de tópicos en las *Vite di Dante e del Petrarca*

La *Fam.* X,4 de Petrarca está dividida en dos partes. En la primera parte expone la teoría de la *theologia poetica*, es decir una antigua idea que proviene de la *Metafisica* de Aristóteles y que podemos encontrar también en Agustín, según la cual los primeros poetas fueron, a su manera, teólogos.<sup>7</sup> En realidad, Petrarca le da un giro a la idea, puesto que afirma que los Padres de la Iglesia y también la Biblia utilizaron el lenguaje poético. De todos modos, hace uso del paralelismo. En esta primera parte Petrarca también incluye una errónea etimología de la palabra poeta, que toma de Isidoro de Sevilla.<sup>8</sup> En la segunda parte, aplica esas ideas sobre lo que hoy llamamos metáfora, o más precisamente alegoría, y que él designa con el vocablo *alieniloquium*, a una de las églogas de su *Bucolicum Carmen*.

El texto de Bruni es una especie de vidas paralelas de Dante y Petrarca a imitación de Plutarco. Es de esperar entonces que Bruni discuta las afirmaciones vistas en la vida de Petrarca. Pero ello no es así: la discusión con Petrarca se encuentra dentro de la vida de Dante. Los dos pasajes en cuestión son los siguientes:

Y para darme a entender mejor a quien lee, digo que hay dos formas de hacerse poeta. Un modo es por ingenio propio, agitado y no movido por algún vigor interno y oculto, el cual se llama furor y posesión de la mente. Daré un ejemplo de lo que quiero decir: Francisco de Asís, no por ciencia ni por disciplina escolástica, sino por posesión y abstracción de la mente, aplicaba fuertemente su ánimo a Dios, que casi se transfiguraba al sentido humano, y conocía de Dios más que lo que conocen los teólogos por el estudio y las letras. Así, alguno se hace poeta por agitación interna y aplicación de mente, y esta es la suma y la más perfecta especie de poesía [...]. La otra especie es por ciencia, estudio, disciplina, arte y prudencia. Dante fue de esta segunda especie, porque adquirió el saber por estudio de filosofía, teología, astrología, aritmética y geometría, por el estudio de la historia, por el repaso de muchos y variados libros, velando y sudando en los estudios, que debía adornar y explicar con sus versos (Bruni 1996: 548-9).<sup>9</sup>

<sup>7</sup> El pasaje de Aristóteles es *Metaph.* 983B 27. El de Agustín es *Civ Dei*, XVIII, 14.

<sup>8</sup> Petrarca sigue un pasaje de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, que a su vez refiere a Varrón y a Suetonio. El pasaje es el VIII,7, donde Isidoro deriva el término poesía de *ποιότης*. Pero en la versión que poseía Petrarca, el Par. Lat. 7595, figura "poetes", el término que incluye en la carta (Billanovich, 1996:18-19).

<sup>9</sup> Et per darmi a intendere meglio a chi legge, dico che in due modi diviene alcuno poeta. Uno modo si è per ingegno proprio agitato et non mosso da alcuno vigore interno et nascoso, il quale si chiama furore et occupatione di mente. Darò una similitudine di quello che io voglio dire: beato Francesco, non per scientia né per disciplina escolastica, ma per occupatione at abstractione di mente, sì forte applicava l'animo suo a Dio che quasi si trasfigurava oltre al senso umano, et cognosceva di Dio più che né per studio né per lettere cognoscono i theologi. Così nella poesia alcuno per interna agitatione et applicatione di mente poeta diviene, et questa è la somma et la più perfetta spetie di poesia [...] l'altra spetie è per scientia, e per studio, per disciplina et arte et prudentia. Et di questa seconda spetie fu Dante, per che per studio di philosophia et di teologia et astrologia, aritmetica et geometria, per letione di storic, per revolutione di

---

---

Y a continuación la corrección de la etimología:

A pesar de que todas estas cosas no se pueden decir muy bien en la lengua vulgar, me las ingeniaré para explicarlas, porque, según mi parecer, estos poetas nuestros modernos no lo comprenden bien; y no me asombra, dado que ignoran la lengua griega. Digo entonces que esta palabra “poeta” es un término griego, que quiere decir “hacedor”(Bruni 1996: 549).<sup>10</sup>

Ambos elementos, es decir la separación de Dante y Francisco de Asís y la etimología del término poeta, se utilizan para desestimar la relación entre poesía y teología. La idea de furor poético, que Bruni conocía muy bien por su traducción del *Fedro* platónico, se aplica a la inspiración divina de Francisco, que además utiliza para criticar a los teólogos escolásticos. Esa inspiración se circunscribe a un plano religioso. Dante, en cambio, necesitó de las virtudes dianoéticas aristotélicas (*scientia, studio, disciplina, arte, prudentia*), es decir que su labor permanece en un plano humano. Al mismo tiempo, la etimología correcta de “poeta” la emparenta con actividades mundanas. Por ello mismo aclara que al comerciante que lleva sus libros contables no se le llama poeta, porque solo se utiliza ese término cuando se escribe en verso, sean estos latinos, griegos o vulgares.

A pesar de las críticas, Bruni le reconoce a Petrarca haber sido el primero en apreciar la perdida belleza de la lengua latina. Es decir que junto con Salutati y Crisoloras ocupan un lugar importante como precursores del humanismo. Ese reconocimiento puede observarse también en los *Rerum suo tempore gestarum commentaria*, que Bruni escribe en su vejez. Allí comenta un episodio traumático de su niñez. En 1384 los franceses toman Arezzo y el joven Leonardo es apresado y colocado en una habitación del castillo de Quarata. En esa habitación encuentra un retrato de Petrarca que, según él, encendió su pasión por el estudio. La anécdota muestra la misma ambivalencia que hemos observado más arriba. Por un lado, Bruni recoge la herencia de Petrarca, a lo que se agrega el hecho de que ambos nacieron en Arezzo. Pero, por otro lado, es una escena de iniciación muy diferente a las que Petrarca escribió. En particular, pienso en la *Subida al Monte Ventoso*, es decir la *Fam IV,1*, en la que narra su encuentro con las *Confesiones* de San Agustín. Como se sabe, allí el autor comenta que una vez en la cima del monte, tomó el libro de Agustín y leyó al azar una cita que lo conmovió hondamente. Aislado de todo, en un espacio idílico, Petrarca muestra cómo se inició su pasión. Bruni, por su parte, elige una anécdota sumamente diferente, en la que el vínculo entre el estudio y la sociedad no desaparece. En la misma línea de la carta de Vergerio, y también del propio Cicerón, Bruni discute la asociación entre filosofía y vida solitaria y propone un modelo de sabio que abrace la vida activa.

---

molti et varii libri, vigilando et sudando nelli studi, acquistò la scientia, la quale doveva ornare et explicare co' li suoi versi.

<sup>10</sup> Con tutto che queste sono cose che male si possono dire in vulgare idioma, pure m'ingegnerò darle ad intendere, perché, al parer mio, questi nostri poeti moderni non hanno bene intese; né è maraviglia, essendo ignari della lingua greca. Dico adunque che questo nome "poeta" è nome greco, et tanto viene a dire quanto "facitore".



---

---

## De Platón a Aristóteles

Por otro lado, desde el punto de vista de la historia de la filosofía, las diferencias entre Petrarca y Bruni permiten comprender el reemplazo de Platón por Aristóteles. Se recordará que el antiaristotelismo de Petrarca tenía sus principales motivaciones en sus diferencias con las disciplinas que se enseñaban en las universidades, en particular la lógica británica y la medicina y física que por esos años se destacaban en Padua y Bolonia. Son conocidas las frases de Petrarca en su invectiva *De ignorantia* en las que afirma que la lectura de Aristóteles puede ayudar a conocer la verdad, pero no a perseguir el bien. Se oponía a esa *vana scientia* de la escolástica la verdadera elocuencia de los clásicos. Se ha escrito mucho sobre ese tema y no es este el lugar para detenerse en los detalles de esas polémicas.<sup>11</sup> Ahora bien, Petrarca también critica a los aristotélicos por su desinterés y desprecio por la religión cristiana: “Tales reflexiones no les afectan porque desprecian por igual todo cuanto procede del cielo, o –para ser más preciso– todo lo que les suena a católico” (Petrarca 1978: 180).<sup>12</sup> Y más adelante vincula ese desinterés con la teoría de la doble verdad ya desarrollada por los aristotélicos radicales durante el siglo XIII:

Todo cuanto les suena a religión despierta en ellos -venga de quien venga- un desprecio temerario e impío; y, por parecer sabios, desvarían, imaginando que lo que ha sido negado a su humilde esclava le está también vedado a su señor Todopoderoso. Es más: tú mismo has podido comprobar en sus tumultuarias discusiones públicas que, como no se atreven a vomitar sin más sus errores, suelen declarar que hablan en ese momento enteramente al margen de la religión; en otras palabras, que buscan la verdad, rechazándola de antemano (Petrarca 1978: 192)<sup>13</sup>

Petrarca prefería a Platón, aunque no pudiera leerlo en su lengua original y apenas tuviera acceso a unos pocos textos. Esa preferencia se debía con seguridad a la lectura mediada a través de Cicerón y sobre todo de Agustín, quien había afirmado que Platón era el filósofo que más cerca había estado de la verdad. A principios del siglo XV, Bruni comienza a traducir del griego y la obra de Platón se encontraba entre las prioridades. Antes de 1405, por pedido de Salutati, traduce el *Fedón*. Luego, ya en la curia, la *Apología*, el *Critón* y el *Gorgias*, todos traducidos en el transcurso de unos pocos años (Hankins 1991: 40-58). Una vez retirado de la curia, luego del concilio de Constanza, Bruni retorna a Florencia y abandona el estudio de Platón por varios años. En su lugar, comienza una traducción tan célebre como polémica: la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.<sup>14</sup> Entre 1419 y 1420 traduce el pseudo aristotélico *Económico*, entre 1435 y 1438, la *Política*. Entre 1421 y

---

<sup>11</sup> Puede encontrarse un análisis completo del tema en Vasoli (2007: 41-66), quien considera que el rechazo de Petrarca y sus continuadores contra los *barbari britanni* está relacionado con las pujantes tendencias lógicas del occamismo de París y Oxford.

<sup>12</sup> *ex equo enim spernunt quicquid celitus, imo, ut dicam quod est, quicquid catholice dictum sciunt* (Petrarca 2008: 268)

<sup>13</sup> *Omne quod ad pietatem tendit, a quocunque dictum, pari temeritate atque impietate despiciunt, et ut docti videantur, insaniunt, quod ancille humili negatum sit, omnipotentí quoque domino vetitum opinantes. Quinetiam - quod in horum tumultibus advertere potuisti- ubi ad disputationem publicam ventum est, quia errores suos eructare non audent, protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere* (Petrarca 2008: 300).

<sup>14</sup> Se trataba de un proyecto polémico porque ya se contaba con una traducción al latín realizada por Roberto Grosseteste y revisada por Guillermo de Moerbeke durante el siglo XIII. El trabajo de Bruni generó varias reacciones, la más conocida de Alonso de Cartagena, pero antes de Demetrio y Ugo Benzi (Morrás 2002).

---

---

1424 escribe un breve diálogo, el *Isagogicon moralis discipline*, con el objeto de divulgar la doctrina de Aristóteles y en 1430 compone la biografía del estagirita, texto en el que lo compara con Platón:

Las enseñanzas de Platón son variadas e inciertas. Las exposiciones de Sócrates corren de principio a fin sin ningún orden. Trata, según su parecer, de una cosa o de otra, y cuando disputa no parece que expusiera su opinión, sino que refutara las palabras de otros.

Aristóteles, en cambio, fue más cauto en sus exposiciones. No dijo nada que no pudiera probar y fue más moderado en sus opiniones. Se nota que ayuda en las costumbres de la vida común, y no piensa en cosas extrañas, inoportunas y que difícilmente puedan llevarse a la realidad [...]. En cambio Platón no presta atención a la continuidad de las enseñanzas, ya porque no la considerara necesaria, ya porque la rechazara, ya porque la despreciara por cosa pequeña. Por eso sus libros son más aptos para los hombres con un conocimiento más vigoroso, pero no son adecuados para educar a los jóvenes (Bruni 1996: 520).<sup>15</sup>

Para Bruni, Aristóteles está mucho más cerca del programa humanista. Por un lado, el carácter pedagógico de sus textos se acerca a la claridad de exposición que propone el humanismo. Por otro lado, y debido a esa misma característica, apela a un público más amplio. Es decir que para Bruni es posible separar a Aristóteles del aristotelismo medieval, que convirtió una doctrina creada para el hombre común en un saber erudito, útil para unos pocos. Pero además, la *Ética* de Aristóteles carece de fundamentación divina, excepto por el libro X. Es por ello que en una carta a Lauro Quirino, la IX, 2, intenta separar la acción propiamente humana, que es actuar según la razón, de la felicidad divina, situada en un plano diferente:

No es entonces lo mismo la acción propiamente humana y la felicidad. 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 tanto hombre, sino como algo divino y separado (Bruni 2007: 135-6).<sup>16</sup>

Las virtudes pueden hacer al hombre bueno, pero para llegar a la felicidad se requiere la reunión de todos los bienes. Por ello afirma que no todos los que eligieron la vida contemplativa fueron felices, sino solamente los que tuvieron constancia y dedicación al estudio. De igual manera que hiciera con Dante, Bruni elogia a Basilio, Agustín, Pitágoras y Platón por su esfuerzo, entendido en términos absolutamente humanos. De todos modos, la superioridad de la vida contemplativa y su relación con lo divino resulta un punto controversial para Bruni. Es por eso que hace la siguiente aclaración:

---

<sup>15</sup> Preterea doctrina Platonis varia est et incerta. Socrates enim ubique inductus nullo disciplinarum ordine quasi a carcere ad calcem discurrit; sed modo hoc illud pro arbitrio agit et in disputando non tam que ipse sentiat dicere videtur quam aliorum sententias dictaque refellere.

Aristoteles vero et cautior in tradendo fuit, nihil enim aggreditur quod probare non possit, et moderatior in opinando, ut hec que in usu viteque communi versantur adiuvere, non aliena et abhorrentia et nunquam profutura meditari illum appareat [...] Hec autem continuatio diligentiaque doctrine in Platone non fuit, sive ille non putaverit oportere sive noluerit sive parva minuta que et quasi disciplinarum elementa contempserit. Itaque illius libri perfectis iam robustisque disciplina hominibus aptiores sunt, teneros vero instituere non satis possunt.

<sup>16</sup> Non est ergo idem proprium opus hominis, ac felicitas. 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.

---

---

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 (Bruni 2007: 137).<sup>17</sup>

Sin duda, el contenido del libro X resultaba un obstáculo para la construcción de una ética absolutamente secular. A pesar de ello, Bruni encuentra muchas coincidencias con Aristóteles: la defensa de las riquezas y del matrimonio y la concepción de la virtud como término medio. Como afirma Hankins: “In Aristotle Bruni found an acceptance of worldly values as well as rational, non-religious criteria for forming ethical judgment” (1991: 63).

## Conclusiones

Hemos visto que el cuestionamiento a Petrarca se vincula con la búsqueda de autonomía de los estudios clásicos respecto de la religión cristiana. Esa autonomía se refleja también en la construcción de una ética laica que Bruni encuentra en Aristóteles. Todo esto se ha vinculado muchas veces con el inicio de la Modernidad, con el individualismo renacentista del que habló Burckhardt, línea que ha sido cuestionada, pero que hoy en día tiene sus continuadores (Pellegrini, 2012). Agnes Heller (1994) ha hablado de “ateísmo práctico”, y otros estudios han señalado el carácter ortodoxo de muchos textos de los humanistas (Bausi, 2012). Por otro lado, se ha propuesto que el anticristianismo de los humanistas es en realidad antifraternalismo y el síntoma de una competencia profesional con los frailes franciscanos y dominicos (Guidi, 2004). El tema admite diversas lecturas y no es este el sitio para resolverlo. Lo que sí queda claro es que a principios del siglo XV surge una perspectiva que cuestiona la idea de síntesis petrarquista. Ello permitió, entre otras cosas, que muchos intelectuales decidieran no tomar los votos, conservando su estado laico, y que se hicieran algunas lecturas de los clásicos por fuera de una perspectiva cristiana. Un ejemplo final bastará para ilustrar estos cambios. El libro II del *De vita solitaria* de Petrarca consiste en una serie de biografías, al modo de las colecciones medievales, que incluye santos y mártires cristianos junto con personajes de la Antigüedad pagana. De la misma manera, en uno de los proyectos del *De viris illustribus* Petrarca incluye a Adán y a Hércules. Nuevamente, se trata de una estrategia de valorización de los clásicos que recurre a la comparación con los grandes nombres de la historia del cristianismo. Esa era la manera más ambiciosa de generar interés en los clásicos durante el *Trecento*. Bruni, en cambio, escribe solo dos biografías, una de Cicerón y otra de Aristóteles, sin necesidad de recurrir a ninguna comparación o paralelismo.

---

ALEJO PERINO es licenciado en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra finalizando su doctorado sobre el problema de la vida activa y la vida contemplativa en Petrarca y Bruni.

---

<sup>17</sup> 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 similiorem.

---

---

## Bibliografía

- BARON, Hans. 1993. *En busca del humanismo cívico florentino*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BAUSI, Francesco. 2012. “Humanisme ‘civil’ et humanisme ‘chrétien’ dans le *De Avaritia* de Poggio Bracciolini”. En Caby, Cécile y Dessì, Rosa Maria (eds.), *Humanistes, clercs et laïcs dans l’Italie du XIIIe au début du XVIe siècle*. Turnhout: Brepols, pp. 367-403.
- BILLANOVICH, Giuseppe. 1996. *Petrarca e il primo Umanesimo*. Padua: Antenore.
- BRUNI, Leonardo. 1996. *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*. Viti, Paolo (ed.) Turín: Unione tipografico-editrice Torinese.
- \_\_\_\_\_. 2000. “Diálogos a Pier Paolo Vergerio”. En Morrás Ruiz-Falcó, María (ed.), *Manifestos del humanismo*. Barcelona: Península, pp. 37-74.
- \_\_\_\_\_. 2007. “Epist. IX, 2 a Lauro Quirino”. En Hankins, James (ed.), *Epistolarum libri VIII*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, vol. 2, pp. 134-44.
- FRYDE, Edmund. 1984. *Humanism and Renaissance historiography*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- FUBINI, Riccardo. 2001. *L’umanesimo italiano e i suoi storici: origini rinascimentali, critica moderna*. Milán: Angeli.
- GUIDI, Remo. 2004. “Fratelli e umanisti: ragioni di un conflitto”. En Gilli, Patrick (ed.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: 15. siècle-milieu du 16. siècle*. École Française de Rome.
- HANKINS, James. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: Brill.
- HELLER, Agnes. 1994. *El hombre del Renacimiento*. Barcelona: Península.
- MANN, Nicholas. 1979. “Petrarch and humanism: the paradox of posterity”. En Bernardo, Aldo (ed.), *Francesco Petrarca, citizen of the world*. Albany: State University of New York Press.
- MCMANAMON, John. 1996. *Pier Paolo Vergerio, the elder: the humanist as orator*. Tempe: Medieval & Renaissance Texts & Studies.
- MORRÁS, María. 2002. “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica”. *Quaderns. Revista de traducció*. N° 7, s/d.
- NOLHAC, Pierre de. 1965. *Petrarque et l’humanisme*. París: Honoré Champion.
- PELLEGRINI, Marco. 2012. *Religione e umanesimo nel primo Rinascimento: da Petrarca ad Alberti*. Florencia: Le Lettere.
- PETOLETTI, Marco. 2014. “Introduzione a Petrarca, Francesco”. *Rerum memorandarum libri*. Florencia: Le Lettere.
- PETRARCA, Francesco. 1978. “De la ignorancia del autor y la de muchos otros”. En Rico, Francisco (ed.), *Obras: 1. Prosa*. Madrid: Alfaguara, pp. 161-224.
- \_\_\_\_\_. 2008. “De sui ipsius et multorum ignorantia”. En Marsh, David (ed.), *Invectives*. Cambridge: Harvard University Press.
- RINUCCINI, Cino. 1867. “Invettiva contra a certi calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarca e di messer Giovanni Boccaccio”. En Wasselofsky, A. y da Prato, Giovanni (eds.), *Il Paradiso degli Alberti*. Bologna: Commissione per i testi di lingua, pp. 303-16.
- SALUTATI, Coluccio. 1905. “Epístola XIV, 22”. En Novati, Francesco (ed.), *Epistolario*. Roma: Forzani E. C. Tipografi del Senato, Vol. IV, libro XIV, pp. 126-45.
- VERGERIO, Pier Paolo. 1934. *Epistolario*. Smith, Leonardo (ed.). Roma: Istituto storico italiano per il medio evo.
- WITT, Ronald. 2000. *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*. Leiden y Boston: Brill.