

ESCRITURAS MARGINALES: LAS GLOSAS DE PETRARCA A AGUSTÍN

MARCELA BORELLI

(CONICET - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

Uno de los signos que caracterizó al Humanismo fue un nuevo modo de acercamiento a los textos y su lectura. Éstos son tomados no ya como algo sin rostro ni historia, sino como un producto humano gestado en un contexto histórico particular. Los libros son la ocasión de un diálogo con los hombres que vivieron tiempos remotos. Un famoso pasaje de una epístola de Maquiavelo a Francesco Vettori ilustra elocuentemente esta relación:

Cuando cae la tarde, vuelvo a casa y entro en mi estudio; y en el umbral me saco este vestido cotidiano, lleno de fango y de lodo, y me pongo ropajes reales y curiales; y vestido de manera conveniente, entro en las cortes de los hombres antiguos, donde me nutro del alimento recibido de ellos tan amorosamente, que solo es mío y para el que nací; donde yo no me avergüenzo de hablar con ellos, y les pido la razón de sus acciones y aquellos, por su misma educación, me responden¹

Maquiavelo presenta la lectura de los clásicos como una *conversatio civilis*, un diálogo entre gente civilizada. Un poco más adelante en la epístola, presenta su lectura como una conversación con éxito feliz, a raíz de la cual compuso un opúsculo sobre los principados². La originalidad de esta *conversatio* que refiere la carta de Maquiavelo consiste en limar las asperezas de los siglos que median entre él y sus interlocutores, haciéndolos así sus con-

¹ MACHIAVELLI, *Lettere*, 216: “Venuta la sera mi ritorno in casa, et entro nel mio scrittoio; et in sull’uscio mi spoglio quella vesta cotidiana, piena di fango et di loto, et mi metto panni reali et curiali; et rivestito condecientemente entro nelle antique corti degli antiqui homini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo, che solum é mio, et ch’io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro, et domandoli della ragione delle loro actioni, et quelli per loro humanità mi rispondono”. MACHIAVELLI, *Tutte le opere*, (ed. de M. Martelli), Florencia, Sansoni, 1971, p. 1158).

² *Lettere*, 216: “Io ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale, e composto uno opuscolo de principitatibus”.

temporáneos³. Con ellos puede conversar, justamente, “per humanità”, por su educación en las letras⁴.

Algunas generaciones antes, Petrarca muestra una aproximación similar a la lectura de los autores antiguos. Después de todo, el poeta les dirigió auténticas epístolas reunidas todas en el libro XIV de la colección de epístolas *Familiares*, entre otros, a Virgilio, a Cicerón, a Horacio, a Séneca, etc.⁵

Agustín de Hipona es también un hombre de la Antigüedad, pero a diferencia de los otros, ha sido beneficiado con la revelación y, en este sentido, Petrarca también establece con él un diálogo en una “*conversatio civile*”. De tal manera, las glosas de Petrarca a los manuscritos con obras de Agustín ilustran elocuentemente esta relación íntima con los textos, tal como me propongo mostrar en lo que sigue. Ellas son el testimonio vivo del modo de leer del poeta y nos abren una puerta hacia la intimidad del estudio petrarquesco donde se gestaban sus obras.

Ahora bien, el interés por las glosas de Petrarca a las obras de Agustín es relativamente reciente. Podríamos datar el inicio de tal atención hacia fines del siglo XIX, cuando Piérre de Nohlac⁶ emprendió la monumental tarea de reconstruir la biblioteca personal de Petrarca, listando todos aquellos códices que formaron parte de ella y haciendo una descripción codicológica de cada uno de ellos. Mas, puesto que entonces la crítica petrarquesca pretendía ver en Petrarca al primer moderno, al hombre laico de letras, la atención se posó principalmente sobre aquellos códices que contenían obras de autores clásicos. Así, los que contenían obras de autores cristianos merecieron una atención mucho más reducida. Este rumbo de la crítica continuó durante la primera mitad del siglo XX. En efecto, fue en 1947 que Giuseppe Billanovich publicó un trabajo sobre los códices que contenían obras de Agustín y allí publicó y editó algunas de las glosas que poblaban sus márgenes⁷. Con todo, hubo que esperar hasta 1974, año en que Francisco Rico publicó la edición completa de las glosas de Petrarca al ms. Paris, latín 2201 de la Bibliothèque Nationale de France, que contenía el *De vera religione* de Agustín, para que

³ Antonio TURSI, “Et quelli per loro humanità mi rispon dono”: *Studium humanitatis* y *Humanitas* a partir de la cita maquiaveliana”, inédito. A ser publicado en Nora SFORZA, Marcelo BARBUTO (eds.), *A 500 años de la composición de El Príncipe*, Buenos Aires, Colihue.

⁴ Elijo esta acepción de traducción del giro “per humanità” basándome en el artículo de TURSI. Cfr. nota 3.

⁵ Cfr. PETRARCA, *Epystole Familiares*, XXIV. En adelante citado como Fam.

⁶ Pierre DE NOLHAC, *Pétrarque et l'Humanisme*, París, Émile Bouillon, 1892. Al mismo tiempo Délisle también daba noticia del hallazgo de códices que pertenecieron a Petrarca. Cfr. Leopold DELISLE, “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques*, Tomo XXXV, 2da parte, París, Imprimerie Nationale, 1896.

⁷ Giuseppe BILLANOVICH, *Petrarca letterato: I lo scrittoio del Petrarca*, Roma, Istituto Grafico Tiberino, 1947 y “Nella biblioteca del Petrarca”, en *Italia Medioevale e Umanistica*, III (1960).

se tuviera en cuenta la relevancia y oportunidad de su estudio.⁸ Después de él, no ha habido edición completa de las glosas de Petrarca a Agustín y por ello emprendí dicha labor en el marco de mi tesis doctoral.

Los manuscritos que contienen obras de Agustín y las glosas autógrafas del poeta son el ya mencionado Paris, latin 2201; el ms. Paris, latin 1994 que ofrece *Enarrationes in Psalmos*, L-CI, y 1989¹ y 1989², que transmiten las *Enarrationes in Psalmos* completas; el ms. Paris, latin 2103, que contiene una miscelánea de obras de Agustín sobre el problema de la gracia y el libre albedrío y los *Soliloquia*⁹. Finalmente, el ms. Vaticano latino 458, que conserva una miscelánea de obras de Agustín pero cuyas glosas son poco numerosas¹⁰.

Antes de hablar del tipo de glosas, quisiera discurrir brevemente sobre la letra en la que Petrarca escribía. Un aspecto que a simple vista puede parecer meramente técnico, pero que encierra una decisión estética que conlleva implicancias éticas. El tipo de escritura que se utilizaba en la época en que se formó Petrarca (estudió Derecho cinco años en la Universidad de Montpellier entre 1315 y 1320, y otros tres en la Universidad de Bolonia) era la letra gótica en sus diferentes versiones, pero que se caracterizaba por tener un aspecto intrincado y anguloso, como entretejido. Por otra parte, la tendencia a la regularización y uniformidad de la *littera bononiensis* había desembocado en una página de escritura tupida, con poco espacio entre renglones y menos aún en los textos de las glosas. De tal manera, las letras se encuentran apiñadas y sus caracteres son predominantemente redondos, unidos en nexos

⁸ Francisco RICO, "Petrarca y el *De vera religione*", *Italia Medioevale e Umanistica*, XVII (1974), 313-364. En adelante citado como "Petrarca y el *De vera...*".

⁹ El ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, latin 2103 contiene las siguientes obras: Augustinus, *De gratia et libero arbitrio cum prolegomena et retractationes* (ff. 1v-15v); Augustinus, *De correptione et gratia cum prolegomena et retractationes* (ff. 15v-28v); Augustinus, *Epistolae ad Valentinum* (ff. 28v-31v); Ps. Augustinus, *De praedestinatione et gratia* (ff. 31v-38r); *Epistolae Prosperi Aquitani et s. Hilarii Arelatensis ad Augustinum* (ff. 38r-43v); Augustinus, *De praedestinatione sanctorum* (ff. 43v-58v); Augustinus, *De dono perseverantiae* (ff. 58v-87v); Ps. Augustinus, *De praedestinatione Dei* (ff. 87v-88v); Augustinus, *Soliloquia cum retractationes* (ff. 89r-108v); Augustinus, *De sancta virginitate* (ff. 108v-124r); Augustinus, *De bono viduitatis* (ff. 124r-132v); Augustinus, *Epistola ad inquisitiones Ianuarii* (ff. 133r-142r).

¹⁰ El ms. Vaticano, Biblioteca Vaticana, latin 458 contiene las siguientes obras: Agustín, *Soliloquia* (ff. 1ra-20va); ps. Agustín, *Sermones 351* (ff. 20vb-28ra); Agustín, *De agone christiano* (ff. 28ra-36vb); Agustín, *Retractationes*, II, 26 y *De gratia Novi Testamenti* (Epístola 140) (ff. 37ra-58vb); Agustín, *De praesentia Dei* (Epístola 187) (ff. 59ra-66rb); Agustín, *Retractationes*, II, 30 y *De divinatione daemonum* (ff. 66va-71ra); ps. Agustín, *De incarnatione Verbi Dei* (ff. 71rb-81vb); ps. Agustín, *De essentia divinitatis* (ff. 82ra-87rb); ps. Agustín, *Tractatus adversus V haereses* (ff. 87va-98ra); Agustín, *De gratia et libero arbitrio* (ff. 98rb-115rb); ps. Gennadio di Marsiglia, (atribuido en el manuscrito a Agustín: *Liber Augustini...*), *De ecclesiasticis dogmatibus* (ff. 115rb-121rb); ps. Agustín, *Dialogi quaestionum LXV* (introducido como "incipit liber Augustini de anima et spiritu") (f. 121rb); Cassiodoro, *De anima* (ff. 121va-137ra); Agustín, *De spiritu et littera* (ff. 137ra-159rb); Agustín, *De origine animae hominis* (ff. 159rb-165ra); Jerónimo, *Epist.*, 134 (f. 165ra - b); Agustín, *De quantitate animae et retractationes* 1, 10 (ff. 165va-191va); Agustín, *De videndo Deo* (Epist., 1479, ff. 191va-206ra); ps. Agustín, *Dialogi quaestionum LXV* (ff. 206ra-223rb); Agustín, *De natura et gratia* (ff. 223rb-224va).

y fusiones convencionales. Ese efecto de armonía y pulcritud que se buscaba en los textos de Derecho se conseguía a costa de la legibilidad del texto. De ella decía el poeta en una epístola dirigida a Giovanni da Certaldo, hablando sobre el joven copista Malpaghini, que estaba preparando una copia del *De vita solitaria*:

*Dios mediante, algún día tú las verás transcriptas de su mano, no con aquella letra adornada y pomposa la cual es típica de los copistas, o mejor, de los pintores de nuestros tiempos, que de lejos endulza los ojos, pero de cerca lo confunde y lo fatiga, casi como si hubiera sido inventada para otra cosa que para escribir, y el vocablo 'litera' no derivase, como dice el príncipe de los gramáticos, de 'leer', casi como 'legitera', sino con una clara y regular que no esfuerza la vista y en la cual no encontrarás ningún error de gramática o de ortografía*¹¹

En otra parte, Petrarca describe la pequeñez, compresión y excesivas abreviaciones de los manuscritos de la época, aspectos éstos que, nuevamente, ofenden la vista y dan la sensación de que las letras estuvieran como montadas a caballo de las palabras. Y también se queja de la negligencia de los copistas que le ha impedido gozar de las grandes obras y las vuelven irreconocibles:

Suponiendo que los autores sean de una integridad perfecta ¿quién remediará la ignorancia y la negligencia de los copistas, que corrompen y confunden todo? Esta aprehensión, según me parece, ha impedido a grandes almas gozar de grandes obras; y es un justo castigo a un siglo tan cobarde como éste que se ocupa más de la cocina que de las letras, y que prefiere someter a examen a los cocineros más que a los copistas: desde que un hombre sepa pintar sobre un pergamino o manejar la pluma, él pasa por copista, aunque no conozca nada de nada, está desnudado de ingenio y desconoce su trabajo. He renunciado a pedir que sepan ortografía que ha desaparecido ya hace tiempo, y me he despedido de ella. Pero ¡al menos quiera el cielo que escriban lo que sea que se le dicte! Veremos la incapacidad del copista sin que se interponga con el contenido. Pero hoy los originales están confundidos con las copias, vuestros escribas prometen

¹¹ *Fam.*, XXIII, 19, 8: "Quas tu olim illius manu scriptas, prestante Deo, aspicias, non vaga quidem ac luxurianti litera —qualis est scriptorum seu verius pictorum nostri temporis, longe oculos mulcens, prope autem afficiens ac fatigans, quasi ad aliud quam ad legendum sit inventa, et non, ut grammaticorum princeps ait, litera 'quasi legitera' dicta sit—, sed alia quadam castigata et clara seque ultro oculis ingerente, in qua nichil orthographum, nichil omnino grammaticae artis omissum dicas".

*escribir una cosa y escriben otra, tan diferente de la primera que no reconocemos más lo que hemos dictado.*¹²

Ahora bien, aun si Petrarca no inauguró la renovación caligráfica que sí tuvo lugar en las generaciones siguientes, encabezada sobre todo con Poggio Bracciolini y Coluccio Salutati, no es menos cierto que fue él quien de algún modo actuó de precursor. Sin embargo, no es sólo el problema de la dificultad de lectura de este tipo de escritura, sino que para el poeta la letra misma es, de algún modo, expresión del texto. La escritura está estrechamente relacionada y se identifica con la actividad creadora del hombre de letras. Esto no nace de un sencillo esnobismo, sino que se relaciona estrechamente con una exigencia de la difusión de textos filológicamente correctos a un público determinado. Petrarca propone una letra más diáfana y pura, más aireada, que se ofreciera amable a la vista y que no contuviera errores de ortografía y gramática. Su propia letra es una minúscula pequeña, elegante, de trazo uniforme, de formas elevadas y estilizadas, con disposición precisa y con algunos florecimientos¹³. El modelo de esa letra era la minúscula carolingia, de aspecto claro y grande. Ejemplo evidente de ello son el códice de las *Enarrationes in Psalmos*¹⁴, regalo de Boccaccio. Sobre éste, dice: “Y este regalo de tu amistad, no solamente por la grandeza de la obra, sino por la belleza externa, por la antigua majestuosa forma de sus caracteres, y por toda otra ornamentación”¹⁵. Esta actitud tan entusiasta de Petrarca hacia la letra carolingia, la *littera antiqua*, consistía en una adhesión estética a un modelo de elegancia y simplicidad, pero también implica una cierta deferencia hacia quien lee, la claridad de aquello que se quiere transmitir y un respeto fundamental hacia la obra de los autores antiguos a quienes se les debe la tarea de conservar su recuerdo y sus obras para la posteridad¹⁶.

Volviendo al tema particular de las glosas de Petrarca, podríamos clasificarlas en distintos tipos. En primer lugar, están las serpentinas o *graffes*, unos signos marginales ubicados al costado de un pasaje que se quiere poner

¹² *De rem.*, I, 43, 12: “*Ut ad plenum auctorum constet integritas, quis scriptorum inscitie inertieque medebitur corruptenti omnia miscentique? Cuius metu multa iam, ut auguror, a magnis operibus clara ingenia refrixerunt meritoque id patitur ignavissima etas hec, culine sollicita, literarum negligens et coquos examinans, non scriptores. Quisquis itaque pingere aliquid in membranis manuque calamum versare didicerit, scriptor habebitur, doctrine omnis ignarus, expers ingenii, artis egens. Non quero iam nec queror orthographiam, que pridem interiit: qualitercunque utinam scriberent, quod iubentur! Appareret scriptoris infantia, rerum substantia non lateret! Nunc confusis exemplaribus et exemplis, unum scribere polliciti, sic aliud scribunt, ut quod ipse dictaveris non agnoscas*”.

¹³ Cf. Armando PETRUCCI, *La scrittura di Francesco Petrarca*, Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1967, p. 39.

¹⁴ Se trata del ms. Paris, Bibliothèque National de France, latin 1989¹ y 1989².

¹⁵ *Fam.*, XVII, 3, 9: “*Huic tali amicitie tuo dono ... et libri decor et vetustioris litere maiestas et omnis sobrius accedit ornatus*”.

¹⁶ Cf. PETRARCA, *De vita solitaria*, I, 6.

en relevancia. Por lo general, éstas están encabezadas por unos tres o cuatro puntos a la manera de un trébol. Pueden presentar decoraciones como dos pequeñas rayas perpendiculares, una decoración en forma de conchilla o, incluso, un perfil humano. Los temas sobre los que llaman la atención pueden ser los más diversos y a menudo están acompañadas por una glosa con texto. Este tipo de marcas, a menudo, son dejadas de lado por los editores de las glosas, quienes prefieren transcribir sólo aquellas postillas que están compuestas de un texto más o menos extenso. Un ejemplo que cabe destacar es el del folio 43r del ms. Paris, latin 2201. En el pasaje del *DVR*, XXXV, 65, donde Agustín expone su teoría de los fantasmas, Petrarca coloca una marca marginal con un perfil humano. El fragmento versa sobre la necesidad de desembarazarse de los fantasmas de las cosas sensibles para poder acceder a la contemplación de Dios. Cito el pasaje de Agustín:

No se trata del ocio de la decidida, sino del ocio de la contemplación, que libera de todo lo local y lo temporal. Estos fantasma hinchidos y volubles impiden observar la inmutable unidad. El espacio nos ofrece cosas para amar que después el tiempo se lleva, dejando en el alma una turba de fantasmas que estimulan el deseo hacia un objeto y otro. Así, el espíritu se vuelve inquieto y preocupado en su vano deseo de poseer aquello de lo cual es poseído. Por ello es llamado al ocio, es decir, para que no ame las cosas que no pueden amarse sino con esfuerzo. Así pues las dominará y así no será poseído, sino que las poseerá¹⁷

Es significativo que este pasaje de Agustín haya recibido una serpentina con una decoración bastante poco frecuente, pues este mismo inspiró a Petrarca para la composición de tres obras que, a mi entender, forman parte de un mismo período de interés por la obra de Agustín: me refiero al *Secretum*, el *De vita solitaria* y el *De otio religioso*. Los tres textos fueron compuestos en un período que va de 1347-1357¹⁸, aproximadamente, con reescrituras y reordenamientos, como era la costumbre del poeta. El núcleo temático que atraviesa las tres obras es el de la necesidad de despojar al espíritu de todo

¹⁷ AGUSTÍN, *De vera religione*, XXXV, 65: “*Non otium desidia, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus vacetis. Haec enim phantasmata tumoris et volubilitatis, constantem unitatem videre non sinunt. Loca offerunt quod amemus, tempora surripiunt quod amamus, et relinquunt in anima turbas phantasmatum, quibus in aliud atque aliud cupiditas incitetur. Ita fit inquietus et aerumnosus animus, frustra tenere a quibus tenetur, exoptans. Vocatur ergo ad otium, id est, ut ista non diligat quae diligere sine labore non possunt. Sic enim eis dominabitur, sic non tenebitur, sed tenebit*”. En adelante citado como “DVR”.

¹⁸ La datación del *Secretum* supone un problema en sí mismo. Aquí adhiero a la tesis de Rico que sostiene que tuvo una primera composición en 1347, y luego dos refundiciones en 1349 y 1353. Al respecto, cfr. FRANCISCO RICO, *Vida u obra de Petrarca. I: Lectura del Secretum*, Padua, Antenore, 1974, p. 9 y ss. El *De vera religione* fue compuesto en 1346 y el *De otio religioso* en 1347 y publicado finalmente en 1357.

lo temporal y todo lo espacial para poder alcanzar la quietud y tranquilidad necesarias para la contemplación de Dios y de las cosas más altas. El *Franciscus* del *Secretum* debe abandonar las preocupaciones de lo mundano, la fama y el amor de Laura, que lo sumen en dispersión y consecuentemente en el olvido de sí y la desesperación. En el *De otio religioso*, Petrarca expone el *otium* religioso que consiste en librar al espíritu de los tres grandes peligros que lo aquejan (la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la ambición del siglo) pues le impiden la *visio Dei* a la que sólo puede accederse con la mirada purificada del mismo espíritu. En el *De vita solitaria* traspone dicho modelo en la figura del *solitarius*, el hombre de letras alejado de las grandes ciudades, que son el espacio geográfico donde el espíritu cae en la dispersión y fluctuación de todo lo terrenal y, aquejado por innumerables preocupaciones y ocupaciones, se olvida de sí. Mientras que al estar replegado en la soledad del paisaje campestre, pero sobre todo y principalmente en la soledad de la propia conciencia, su atención puede centrarse en el conocimiento de sí y en la contemplación de las cosas más altas y en la lectura y diálogo con los hombres más ilustres. El propio Petrarca dice textualmente que tanto el *De otio* como el *De vita solitaria* tiene un núcleo temático común: "Todas tienden a un sólo objetivo, a rechazar la locura de los mortales que gozan más de las fatigas que del fruto de la fatiga"¹⁹.

Otro tipo de signos marginales son las *maniculae*, pequeñas manos cuyo dedo índice señala una sentencia del texto. Por lo general se concentran en máximas de alto contenido moral. A veces el puño puede contener en su interior una postilla, como es el caso del folio 54r del Par. Lat. 2103. En el pasaje de *De praedestinatione sanctorum*, XV, 31, en el que Agustín se refiere a Cristo, en quien fue predestinado el género humano y elevado a su máxima dignidad al tiempo que, en Él, la divinidad descendió tomada por nuestras debilidades y se humilló hasta la cruz, se puede ver una manícula al margen y en su puño escrito un pequeño resumen "*summa predestinatio humane nature et summa humilitas diuine*".

Son frecuentes también los *nota* o *attende* para llamar la atención sobre un pasaje o una sentencia del texto. Muchas veces, éstos van acompañados por una valoración retórica o moral del pasaje, o están seguidos por una invocación a sí mismo, por ejemplo "*nota francisce*" en el folio 180vb del ms. Par. Lat. 1994, en el pasaje de la *En. in Ps.*, 147, 2 en el que Agustín se pregunta por qué la Escritura habla por metáforas o analogías y responde que, antes de preguntarse por qué, mejor sostener, como ejemplo de piedad, que así debió decirse conforme se dijo. Esa piedad hace a uno capaz para investigar por qué se dijo; y para que, al investigarlo, lo encuentre, y al encontrarlo se goce. Es inevitable no sentir el eco de estas palabras de Agustín referidas al con-

¹⁹ PETRARCA, *De otio religioso*, I, 2: "*Omnia ad unum tendunt ad notam scilicet mortalis insanie magis labore gaudentis quam laboris fructu*".

tenido alegórico de la Escritura traspuestas en la defensa que Petrarca hace de la poesía en el *Contra medicum quendam*: “Que, si tal vez el estilo parece demasiado oscuro a los inexpertos, éste no es motivo de envidia, sino un estímulo para un examen más atento y ocasión para un ejercicio más noble”²⁰ y también en la *Sen.*, XVIII, 1: “Por ello, entonces, más dulce se hace la poesía, cuanto más laboriosa la verdad buscada, más y más es dulce el encontrarla”²¹.

Otro tipo de glosas lo constituyen las referencias intertextuales tanto al interior de la obra como a otros pasajes de las obras de Agustín. Esto da cuenta de un tipo de lectura orgánica de la obra de un autor. Mencionar todas sería interminable, pero basten como ejemplo dos casos. En primer lugar, uno que viene a colación del pasaje del *De vera religione* citado anteriormente, en el que Petrarca cree ver resumido el tema central de esa obra en un pasaje de las *Enarrationes in Psalmos*, en el folio 178vb, del ms. Paris, latin 1994: “porque es gran cosa llegar a las cosas inteligibles, hasta lo espiritual, gran cosa es llevar al corazón, a tal estado que sepa que hay algo que no se extiende en el espacio ni varía con el tiempo”²². Allí coloca una *manicula* y escribe con un signo de reenvío: “*De hoc est totus liber De vera religione eiusdem*”. Otro ejemplo que cabe mencionar es el que aparece en el f. 104v del ms. 2103, en un pasaje de los *Soliloquia* en el que Agustín se refiere a Ambrosio y se lamenta porque no puede confesarle su deseo de sabiduría y decirle que vive tranquilo en la convicción de la inmortalidad del alma²³. Petrarca recuerda el pasaje de *Confessiones*, VI, 3, 3, en el que Agustín cuenta que Ambrosio estaba demasiado ocupado estudiando un texto como para atender a un grupo de personas que querían hacerle algunas preguntas²⁴, y anota al margen “*Simile quoddam in Confessionem*”. Esto que a simple vista pareciera ser anecdótico, es un síntoma claro de la época y del modo de lectura: da cuenta de un nuevo tipo de lectura de las obras agustinianas en el que prima una visión orgáni-

²⁰ PETRARCA, *Contra medicum quendam*, III: “*Quod si forte stilus insuetis videatur occultior, non ea invidia est, sed interioris animi stimulus, et exercitii nobilioris occasio*”. A falta de una edición crítica, se cita el texto latino de Francesco PETRARCA, *Opere latine*, (ed. de A. Buffano), Torino, UTET, 1975.

²¹ PETRARCA, *Epystole Seniles*, XVIII, 1: “*Eo tamen dulcior fit poesis, quo laboriosius quesita veritas magis atque magis inventa dulcescit*”.

²² AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, CXLVI, 14: “*quia magnum est proficere usque ad intellegibilia, magnum est proficere usque ad spiritalia, magnum est eo peruenire cor, ut nouerit esse aliquid quod non per locos tenditur, nec per tempora uariat*”.

²³ AGUSTÍN, *Soliloquia*, II, 14, 26: “*Nam profecto ille miseretur sitim nostram, et exundaret multo citius quam nunc. Securus enim est, quod sibi iam totum de animae immortalitate persuasit, nec scit aliquos esse fortasse, qui huius ignorationis miseriam satis cognouerunt, et quibus praesertim rogantibus non subuenire crudele sit*”.

²⁴ AGUSTÍN, *Confessiones*, VI, 3, 3: “*Nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei. Non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiorum hominum, quorum infirmitatibus seruebat; cum quibus quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum*”.

ca y de la obra completa de un autor, en contraposición a la costumbre muy difundida entre sus contemporáneos de recurrir a los *florilegia*²⁵.

Otro tipo de referencias intertextuales son realizadas no ya a un pasaje del propio Agustín, sino a autores de la Antigüedad pagana. Los ejemplos son muy numerosos, pero uno elocuente y significativo lo constituye el que se puede leer en el ms. latín 2201, f. 23v, en el *incipit* del *De vera religione*, donde Petrarca anotó:

*Podría ser muy útil para la materia de este libro que comienza que tenga frente a los ojos aquella sentencia que Cicerón, aunque no sea cristiano, en el resto sin embargo grande y singular varón, en el primer libro de las Tusculanae, detestando los errores de su tiempo, escribió con estas palabras: “no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas”, junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos*²⁶

Aquí reaparece nuevamente el motivo de los fantasmas, pero esta vez encuentra una referencia de Cicerón que está en consonancia con la teoría agustiniana. Otro ejemplo se puede hallar en el ms. Paris latín 2103, en el folio 53r, en el tratado *De praedestinatione sanctorum*, XIV, 28 donde Agustín cita un pasaje de Cipriano sobre la muerte y aquellos que nos esperan tras esta²⁷. Petrarca ve la consonancia de este pasaje con el final del tratado *De*

²⁵ En este sentido, en el *De ignorantia*, IV Petrarca sostiene: “*Verum absit ut uno aut altero bene dicto totum quicquid est ingenii unius amplectar, nam philosophos non ex singulis vocibus spectandos, sed ex perpetuitate atque constantia, ab eodem ipso [...]. Quis tam rudis, ut non quandoque gratum aliquid dicat? An id vero satis est? Sepe una vox ad tempus multam tegit ignorantiam; [...] Qui totum tuto vult laudare, totum oportet ut videat, totum examinet, totum libret*” (“Pero que lejos esté de mi el abrazar el ingenio de un sólo hombre en su totalidad a partir de uno o dos bien formulados conceptos, pues los filósofos no deben ser juzgados por las palabras aisladas, sino a partir de su constancia y coherencia ininterrumpida. [...] ¿Quién hay tan rudo para no decir algo grato a veces? ¿y es acaso esto suficiente? A menudo una simple palabra dicha en el momento oportuno esconde mucha ignorancia. [...] Quien quiera alabar un todo con seguridad, es necesario que vea todo, que examine todo, y que lo pondere en su totalidad”. Sobre esto véase: Giulia Alexandra RADIN, *Petrarca e la tradizione patristica: letture, postille e riscritture*, tesis de doctorado, Université Paris–Sorbonne, 2006.

²⁶ Par. Lat., 2201, f. 23v: “*Ingredienti libri huius materiam prodesse poterit plurimum sententiam illam habere pre oculis, quam etsi non cristianus, in ceteris tamen magnus et singularis vir, Cicero scripsit in Tusculano, libro I, errores temporum suorum perosus, his verbis: «Nichil enim animo videre poterant, ad oculos omnia referebant. Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere». Cum similibus eiusdem vel aliorum philosophorum sententiis*”.

²⁷ CIPRIANO, *Liber de mortalitate*, XXVI: “*Quid non prosperamus et currimus ut patriam nostram videre, ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos charorum numerus exspectat, parentum, fratrum, filiorum frequens nos et copiosa turba desiderat, iam de sua incolumnitate secura, et adhuc de nostra salute sollicita*”

*Senectute*²⁸ de Cicerón, en el que y anota “*Lege istud Cipriani consonum Catoni in Senectute Ciceroni ad finem*”.

En este tipo de notas marginales se hace patente la costumbre del humanista y, con él, la generación siguiente de humanistas de la primera mitad del 400, de utilizar citas de autores cristianos no sólo por sí mismas, sino también como fuente de una tradición cultural conflictual con la de los antiguos, en un intento de conciliar y defender el valor de una cultura antigua y secular²⁹. Y ello con el fin de demostrar, contra la tradición teológica canónica, que también los Padres leían y utilizaban a los autores clásicos y que incluso tales autores clásicos son un instrumento útil a la hora de defender verdades propias del cristianismo. Petrarca busca comprender Agustín a la luz del saber clásico y el saber clásico a la luz de Agustín.

Hay una gran cantidad de apostillas que resaltan el estilo retórico y la habilidad argumentativa del Hiponense. Petrarca no parece ahorrar tinta en halagos. Así, por ejemplo, en el ms. Paris, latin 1994 (f. 1va), en la *Enarrationes in Psalmos*, CI, I, 1, destaca el modo en que el Hiponense resuelve una duda respecto de la riqueza de la pobreza de Cristo y anota “*elegantissime et piissime dissolvit hunc primum dubium*”³⁰. En otro pasaje de las *Enarrationes in Psalmos*, Agustín mezcla su nombre entre los de algunos herejes y el poeta anota: “*Mira humilitas: venerabile nomen nominibus miscet hereticorum*”³¹. En el ms. Paris, latin 2103, en un pasaje del *De praedestinationem sanctorum*³². Agustín cita a Cristo como ejemplo de predestinación y gracia. Al lado, el poeta escribió en el folio 53v: “*Mirum argumentum et altissimo loco sumptum*” y lo acompaña con sendas serpentinadas.

(“¿Por qué no nos apresuramos y corremos para poder contemplar nuestra patria y saludar a nuestros familiares? Una multitud ingente de padres, hermanos e hijos queridos nos aguarda allí; una innúmera y apretada muchedumbre nos espera, segura ya de su inmortalidad y aun solícita de nuestra salud”).

²⁸ CICERÓN, *De senectute*, LXXXIV: “*O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque proficiscar cumque ex hac turba et conluvione discedam! Proficiscar enim non ad eos solum viros, de quibus ante dixi, verum etiam ad Catonem meum, quo nemo vir melior natus est*” (“Oh día preclaro cuando yo llegue a aquella divina reunión de los espíritus, cuando me aleje de esta turba y confusión! Me uniré, en efecto, no solo con estos hombres ilustres, de los que ya he hablado, sino también con Catón, el hombre más honorable que ha existido nunca!”).

²⁹ Cfr. Riccardo FUBINI, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni, 1990, p. 137.

³⁰ En. in Ps., CI, I, 1: “*Quaere adhuc tamen ne ipse sit pauper iste; quoniam Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*”.

³¹ Ms. Par. Lat. 1994.; f. 191rb. El pasaje de las *En. in Ps.*, CXLIX, 4: “*In eo qui fecit eum laetetur, non in Ario, non in Donato, non in Caeciliano; non in Proculiano, non in Augustino*”.

³² AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, XV, 30: “*Est etiam praeclarissimum lumen praedestinationis et gratiae, ipse Salvator, ipse Mediator Dei et hominum homo Christus Iesus: qui ut hoc esset, quibus tandem suis vel operum vel fidei praecedentibus meritis natura humana quae in illo est comparavit?*”.

A partir de las glosas que Petrarca dejó en los márgenes, también podemos ver que Agustín era una fuente de donde extraer noticias de la Antigüedad tanto pagana como cristiana. Es muy frecuente encontrar resaltados o repetidos los nombres de autores clásicos, filósofos, personajes bíblicos, pueblos antiguos³³, e incluso nombres de animales³⁴, casi como si el texto de Agustín funcionara como una especie de enciclopedia del mundo antiguo. Un caso ejemplar lo constituye el de las glosas al ms. Paris, latin 1994, en el que hay una referencia cruzada entre dos pasajes de los comentarios a los Salmos, en los que Agustín se extiende sobre la figura de las rocas de los montes (entendiendo por ellas a los apóstoles, a los profetas, los predicadores de la verdad). Allí dice que es a ellos a quienes hay que seguir. Y si antes Cicerón, Virgilio, Platón, Pitágoras o Aristóteles han dicho algo de lo que dijeron las rocas de los montes, se les debe felicitar, pero no por ello seguirlos, pues ellos no son primeros que la verdad. Petrarca identifica el paralelo entre ambos pasajes y resalta los nombres de los antiguos que menciona Agustín. Así, en el f. 21vb, en el pasaje de las *En. in Ps.*, 103, III, 6, anota *Plato et cetera, require in Sermone 140* y en el folio 157ra y b, en el pasaje de *En. in Ps.* 140, 19, anota *Aristotelis, Pithagoras, Plato, Adde quod est in Psalmo CIII in sermone III ante medium*. Del mismo modo, se pueden encontrar los nombres de los Padres latinos y los apóstoles resaltados al margen: Pablo, Ambrosio, Cipriano, Gregorio, Simplicio; también de herejes como Pelagio, de personajes y autores de la Antigüedad pagana: el actor Quinto Roscio Galo, Cicerón, Tertuliano, etc.

Otro tipo de apostillas son aquellas que ordenan la argumentación o resumen el contenido de un pasaje determinado para así facilitar las futuras lecturas del texto. Así, por ejemplo, en el ms. Paris, latin 1994, f.59va-f. 60rb, (*En. in Ps.*, 118, II, 1), allí donde Agustín sostiene que los bienaventurados son aquellos que escudriñan los testimonios del Señor y le buscan de todo corazón, pues en ello consiste ser inmaculado y respetar la ley del Señor, Petrarca identifica las dos posibles objeciones presentes en el texto de Agustín. Anota entonces “*contra*” (hay quienes operan maldad y escudriñan los testimonios del Señor para ser más bien doctos que justos), “*tamen*

³³ En el folio 66rb del ms. Paris, latin 1989¹, Petrarca resalta el nombre de la ciudad de Trípoli que Agustín nombra en las *En. in Ps.*, XXXVI, 3, 20, en un pasaje en el que Agustín cita un acta leída en un concilio de los maximianistas. Ahora bien, esta ciudad es nombrada por Petrarca sólo una vez en el *Itinerarium ad Sepulcrum*, una especie de guía de peregrinaje a Jerusalén, en una descripción geográfica de las costas mediterráneas (“*Sunt autem in litore illo, ut ab aquilone in austrum descendam, maritima oppida Tortosa, Tripolis, Baruth, Sur, Cesarea, Iaffa, Ascalon horumque in medio nobilis olim, nunc eversa et in cinerem versa, iacet Acon, summum et inexpiabile dedecus ac turpissima cicatrix Cristianorum regum, nisi aliquanto turpior esset ipsa Ierusalem*”). Muy probablemente haya sido el interés geográfico por esta ciudad lo que lo llevó a resaltar su nombre.

³⁴ En el folio 20vb del ms. Paris, latin 1994, en la *En. in Ps.*, CIII, 3, 3, Agustín menciona a los “*onagri*”. Petrarca anota al margen “*Onagri. Asini silvestres*”.

contra” (hay quienes escudriñan los testimonios del Señor no porque vivan rectamente sino para saber cómo vivir), luego “*probatio primi*” (los fariseos se sentaban en la cátedra de Moisés para saber lo bueno que decían los preceptos del Señor pero no lo hacían), “*solutio primi*” (no buscaban los preceptos por ellos mismos sino por la fama y el beneficio económico) “*probatio secundi*” (andan sin mancilla del Señor los que le buscan y escudriñan de todo corazón, de qué modo pueden ser beatos los que le buscan y escudriñan si esto pueden hacerlo los malvados) y finalmente “*solutio secundi*” (son felices e inmaculados en esperanza, en esta vida no se está libre de pecado). Seguramente su formación en Derecho, a pesar del desencanto con el que lo recuerda, le ofrecieron una herramienta útil para organizar la argumentación y lectura de los textos. Además de esta estructuración de argumentos, Petrarca utilizaba elementos que le permitían encontrar velozmente un pasaje, escribiendo *schedulae* que resumían en sus propios manuscritos palabras que le permitían encontrar con una mirada de vuelo de pájaro una temática en los márgenes de las propias lecturas³⁵.

Una consideración aparte merece el manuscrito Paris, latín 2103, que contiene la miscelánea de obras acerca del problema de la gracia y el libre albedrío, pues a menudo se ha sostenido que Petrarca no se preocupaba por cuestiones teológicas. Pero, partir de la lectura de las glosas a este manuscrito, es posible afirmar casi con certeza que, al contrario de lo que muchas veces se ha afirmado, Petrarca no sólo estaba interesado en el problema de la gracia, sino que también leyó en este volumen con atención las obras de Agustín sobre este tema. Las glosas que resumen en pocas palabras los argumentos dan cuenta de una lectura atenta y participada. Así, por ejemplo, en el tratado *De gratia et libero arbitrio* se puede leer: ff. 2r: *Testimonia Scripturarum de libero arbitrio*, 3v: *Pelagiana heresis*, 3v *Hactenus de libero arbitrio sequitur de gratia*; 4r: *Gratia adiuvans liberum arbitrium*, 4v: *Pelagius*, 4v: *Argumenta Pelagii contra gratiam que non sit gratuita sed ex meritis*. *Respondet*, 5r: *Gratia iustificans et conservans*, 5v: *Secundum quem sensum vera esse posset pelagiana sententia*, 5v: *Secundum quem falsa est*, etc. Prueba de que leyó estas obras con atención es la glosa del folio 24r, en el tratado *De correptione et gratia*, XI.31, en el que Petrarca se encontró un pasaje de cierta dificultad. Se trata del fragmento en el que Agustín sostiene que el libre albedrío es suficiente para realizar el mal, sin embargo no lo es para realizar el bien, pues para ello debe venir en auxilio la gracia divina. Adán abandonó la ayuda del auxilio divino, por eso no le alcanzó con el libre albedrío; de no haberlo hecho, le hubiera bastado. Hay una primera gracia que le fue concedida al primer Adán, la voluntad buena, la que hace que si el hombre quiere, consiga justicia. La segunda gracia puede más, puesto que hace que quiera tanto y con tal ardor que venza con la voluntad del espíritu la voluntad de la

³⁵ Sobre esto véase: RADIN, *op. cit.*

carne y de este modo pueda recobrar la gracia perdida. El poeta debe haber sentido la necesidad de volver sobre este pasaje y reflexionar, pues remarcó con una serpentina este pasaje y anotó sobre el margen superior del folio 24r: *Nota hoc per enodationem totis his nodi.*

Finalmente, hay otra clase de postillas muy particulares, que implican una relación íntima con los códices. Son aquellas que pueblan los folios de guardia que protegen los manuscritos. La lectura del *De vera religione* causó evidentemente una honda impresión en el poeta, al punto anotó dos plegarias en los folios de guardia, con fechas que distan de un año entre una y otra. En la primera plegaria, fechada el 1 de junio de 1335, el poeta se encomienda a Dios. En ella, el tema de los fantasmas que distienden y apesadumbran el espíritu, y que fueron motivo de una serpentina decorada con el perfil humano, tal como vimos, está presente en las plegarias:

*Entrégame ahora la fuerza del Espíritu Santo y que se rompan mis cadenas. Elimina la tropa de los fantasmas por la cual estoy asediado y aleja las ilusiones de los demonios. Hazme amarte con todo mi corazón y toda mi alma. Hazme deleitarme en todo aquello que es aceptado por ti y que odie todas las cosas que te repugnan*³⁶

La siguiente, intitulada “*brevior*”, está fechada tres años después, en 1338 y su temática es similar. Pero este no es el único manuscrito que contiene plegarias, el Paris, latin 1994 también tiene una cuyo tema central es el del examen de conciencia y la *desperatio*:

*21 de marzo de 1337. Debemos considerar asiduamente los pecados que cometimos y examinar con agudeza nuestra vida, de ninguna manera buscando justificaciones o excusas de nuestras culpas, sino reconociéndolas con simpleza de corazón y de boca, y no ocultando nuestras heridas ni siendo negligentes, sino desnudándonos y pidiendo el auxilio del médico celestial. Y conviene, en primer lugar, que en esta consideración suspiremos, nos dolamos, nos avergoncemos y que temamos el día del juicio y la ira del Justo en Él junto con la confusión en la condena y el eterno suplicio. En segundo lugar, sin embargo, no conviene hacerlo sin interrupción para que no desesperemos jamás de la misericordia de Dios*³⁷

³⁶ Ms. Paris, latin 2201, f. 1v: “*Incute nunc vim Spiritus Sancti et dirumpantur vincula mea. Obrue acies fantasmatum quibus obsideor et illusiones demonum avertet. Fac me amare te ex toto corde meo et ex tota anima mea. Fac me delectari in his tantum que tibi sunt accepta et odisse omnia que gravaris*”. Para la transcripción completa de las plegarias, cfr. DELISLE, L., *op. cit.* pp. 396-398.

³⁷ Ms. Paris, latin 1994, f. 1r: “*Considerare debemus assidue peccata que fecimus et uitam nostram acriter excutere, nullo modo iustificationes nosmet ipsos aut excusationem criminum*

La idea del “examen” y la consideración de los pecados cometidos nos lleva directamente al tema principal del *Secretum*, en el que posteriormente también se verá reflejado el tema de la desesperación³⁸

Otro tipo de inscripción en los folios de guardia lo podemos encontrar en uno de los folios traseros, en los que Petrarca elaboró una lista que intituló “*libri miei peculiare*”. Allí hay tres series de listas con títulos de obras. La primera, la más extensa, contiene una serie de textos de autores paganos en cuyo acápite, hoy prácticamente ilegible, pero en el que un siglo atrás podía leerse no sin cierta dificultad “*Libri miei peculiare ad religiones*”, *non transfuga, sed explorator* (?) < >, es decir, “Mis libros preferidos, a los que recorro no como desertor de los de religión, sino como explorador”³⁹. En la segunda serie, puede leerse un “*ista*”, que hace clara referencia al códice en el que inscribe la glosa y que contiene el *De vera religione* de Agustín, mientras que la tercera serie incluye el *De civitate Dei*, los *Soliloquia* y las *Confessiones*.

En cuanto a las correcciones textuales, no son tan numerosas. Hay algunas enmiendas a los errores cometidos por los copistas, como por ejemplo, en el ms. Paris, latín 1994, en el folio 18ra Petrarca parece corregir el *memoriam* por una acepción más correcta en *memorate*, en el folio 19va corrige “*ne premere montes*” en la forma correcta del verbo en plural: “*ne premerent montes*”, etc. Pero tal vez, la más significativa es la que está en el ms. Paris, latín 2201, en el folio 23v en el *incipit* del *De vera religione*. El códice, antes de pertenecer a Petrarca, se presentaba conteniendo una única obra titulada *De beata vita* dividida en dos libros atribuida a un Padre cuyo nombre fue

captantes, sed corde et ore simpliciter confitentis nec occultantes uulnera nostra nec negligentes, sed nudantes et medici celestis auxilium implorantes. Inque hac consideratione ingemiscere nos oportet et dolere et erubescere et tram iusti iudicis et iudicium et confusionem condemnatio-nis, et eternum formidare supplicium. hoc primo. Non tamen usque adeo ut unquam de inmensa dei misericordia desperemus. hoc secundo”.

³⁸ PETRARCA, *Secretum*, II, 68.

³⁹ Ullman propone en lugar de “*religiones*” la lectura de “*reliquos*”. Con ello, en lugar de hacer una lectura paleográfica muy contaminada por la familiaridad con la biografía petrarquesca y el desinterés que el poeta nutrió hasta mediana edad por los textos religiosos (cf. nota 3) propone otra lectura: “Los libros más caros para mí. A los otros recorro por lo general no como un desertor sino como un explorador”. Cf. Bertold Louis ULLMAN, “Petrarch’s Favorite Books”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 54 (1923), p. 23.

⁴⁰ El encabezamiento es prácticamente ilegible en la actualidad. Delisle ha propuesto esta lectura. Sin embargo, en un boletín bibliográfico de su artículo, allí donde repone “*exsul*” y señala una laguna, Novati propone la lectura de “*explorator*”. Así, Petrarca estaría haciendo una evidente alusión a un pasaje de las *Epistole ad Lucillum* de Séneca (II, 4): *Soleo enim et in aliena castra transire, non tamquam transfuga, sed tamquam explorator*. Si el pasaje de Séneca, entonces, aludía a las teorías contrarias a las propias, aquí el poeta querría decir, según este autor, “se siguen en este lugar los libros de ciencia profana; en cuanto a los de ciencia sacra, que yo leo sin abandonar mis estudios preferidos, los poéticos, esos están especificados en otro lugar”. Cf. Francesco NOVATI, “Bolletino bibliografico: Delisle, L., ‘Notice sur un livre annoté par Pétrarque (ms. latin 2201 de la Bibliothèque Nationale), XXIX (1897), p. 523. Citado también en: ULLMAN, *op. cit.*, pp. 21-38.

cuidadosamente borrado. Cuando el manuscrito pasó a manos del poeta, éste reconoció que se trataba de dos obras distintas, que pertenecían no ya a un autor, sino a dos autores. Se trataba, en primer lugar, del *De anima* de Casiodoro (ff. 3r – 23r) y el *De vera religione* de Agustín (ff. 23v- 58r). En efecto, fue él quien borró el nombre del Padre al que se atribuían las obras y colocó el autor correspondiente en cada una de ellas. Así, en el folio 3r se lee en el manuscrito:

f. 3r : Incipit liber [] de beata vita

f. 23v: Incipit liber secundus Sancti [] de beata vita⁴¹

Y Petrarca corrige:

f. 3r: Incipit liber Cassiodori de anima

f. 23v: Incipit liber sancti Augustini ad Romanianum de vera religione.

Estas correcciones y correctas atribuciones de ambas obras a sus autores respectivos son un ejemplo de la perspicacia y crítica con la que Petrarca reconocía el contenido de los antiguos manuscritos⁴².

Que Agustín sea un hombre con quien dialogar familiarmente se deja entrever a partir de un par de glosas en las que lo interpela directamente. Ambas ocurren en el manuscrito Paris, latin 2201, una en el folio 26r, en un pasaje del *De vera religione*, Agustín dice

Así, si aquellos hombres pudieran volver nuevamente a esta vida con nosotros, sin duda reconocerían cuál es la autoridad que más fácilmente se ocupó de la humanidad y, cambiando algunas palabras y pensamientos, se harían cristianos, como han hecho la mayor parte de los platónicos más recientes y los de nuestro tiempo⁴³

Petrarca anota al margen “*et tu de illis*”. Más adelante en el texto, en otro pasaje, Agustín habla sobre los ángeles buenos y dice:

Ahora, si los ángeles buenos y todos los santos ministros de Dios son similares a los justos, o mejor dicho, superiores a ellos en

⁴¹ El tachado es de Petrarca.

⁴² Esta es al menos la hipótesis que Rico arroja al respecto. Cfr. RICO, “Petrarca y el *De vera...*”, p. 315 y ss.

⁴³ DVR, IV, 7: “*Ita si hanc vitam illi viri nobiscum rursum agere potuissent, viderent profecto cuius auctoritate facilius consuleretur hominibus, et paucis mutatis verbis atque sententiis christiani fierent, sicut plerique recentiorum nostrorumque temporum Platonici fecerunt*”.

pureza y santidad ¿qué temor tenemos de ofender a alguno, a menos que no seamos supersticiosos, cuando, con su ayuda, buscamos alcanzar al único Dios y a Él religamos únicamente nuestras almas (de donde se cree que proviene el término “religión”), cuidándonos de toda superstición?”⁴⁴

Al costado de este pasaje, Petrarca anota un simple “*tu*”, a través del cual cuenta a Agustín entre los ángeles buenos.

Finalmente, a partir de lo anterior, es posible deducir que el Hiponense es colocado al nivel de hombre ejemplar y guía espiritual. Ello se hace evidente, por otra parte, a partir de una glosa que dejó anotada en un manuscrito que durante mucho tiempo se creyó que había pertenecido a Petrarca y cuyas notas marginales fueron atribuidas a él. Se trata del manuscrito de la Biblioteca Universitaria di Padova, 1490, que contiene el *De civitate Dei*. Hoy se sabe que dicho manuscrito no formó parte de la biblioteca del poeta, sino de un amigo suyo, el conde Ildebrandino Conti, a quien pertenecen las apostillas. Sin embargo, sólo un dístico anotado al comienzo de la obra pertenece a Petrarca. En él se lee: “La Ciudad eterna de Dios, sostenida por sólidas columnas, entre tantos hijos, decidió que este hombre será su portaestandarte”⁴⁵. Con estas dos líneas, el poeta indica a Agustín como portaestandarte de la Ciudad de Dios, sugiriendo a su amigo el modelo de Agustín. Así como Agustín fue obispo de Hipona, su amigo Ildebrandino Conti lo era de Padua, es decir, que lo coloca en el lugar de *vir illustris*, o *exemplum* a seguir e imitar.

Consideraciones finales

El brevísimo recorrido que hemos podido realizar a lo largo del tipo de glosas que Petrarca dejó plasmadas en los márgenes de los manuscritos permite arrojar alguna luz respecto de dos factores: en primer lugar, respecto de Petrarca como lector humanista y, en segundo término, respecto del modo en que Agustín es leído por Petrarca. Así, el testimonio de una escritura que no está destinada a ningún público, sino a la reflexión personal, nos coloca desde una perspectiva privilegiada. Nos permite abrir una ventana hacia

⁴⁴ DVR, LV, 111: “*Quibus si similes, vel etiam mundiores atque sanctiores sunt boni Angeli, et omnia sancta Dei ministeria; quid metuimus ne aliquem illorum offendamus, si non supersticiosi fuerimus, cum ipsis adiuvantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus?*”.

⁴⁵ “*Urbs eterna Dei, solidis subnixta columpnis, / Hunc fore signiferum de tot sibi cernit alumpnis*” Citado en Maria Chiara BILLANOVICH, “Il vescovo Ildebrandino Conti el il *De civitate Dei* della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova Attribuzinoo (tav. I-VIII)”, *Studi Petrarqueschi*, XI (1994).

la intimidad del escritorio petrarquesco en el que tomaron forma y fueron concebidas sus obras.

Muchos de los estudiosos que se han asomado a las apostillas de Petrarca han ignorado las marcas del tipo de serpentinas o *maniculae*. Sin embargo, estas no dejan de ser glosas y testimonios de la lectura de los códices, pues muestran la necesidad de marcar determinados pasajes para acceder a ellos en futuras lecturas. Estas marcas recuerdan las *certas notas* del *Secretum*. Si bien los temas sobre los que recaen son de los más variados, algunas veces terminan constituyendo citas o alusiones más o menos directas y se puede adivinar su presencia en el tono general de la producción petrarquesca.

El entramado de citas y referencias cruzadas tanto al interior de la misma obra como a otras del propio Agustín, da cuenta de una búsqueda de un tipo de lectura orgánica del Hiponense que busca su pensamiento en su propia obra y no ya en recopilaciones de *sententiae* que a menudo dan lugar a confusión pues son sacadas de su contexto original.

En las anotaciones marginales, además, está presente en germen una característica propia de las generaciones subsiguientes de humanistas y es la actitud filológica hacia el texto. Así, algunas correcciones y enmiendas a los errores de los copistas y la correcta atribución del *De vera religione* a Agustín, dan cuenta de dicha actitud, aunque aún en ciernes.

Por otra parte, los años de formación en Derecho le dieron una herramienta valiosa a la hora de leer y organizar el texto. Tal como hemos visto en las *Enarrationes in Psalmos*, Petrarca organiza la argumentación de tal modo que recuerda una *quaestio* escolástica.

La abundancia de referencias y paralelos que Petrarca establece con los autores clásicos en los márgenes de los manuscritos demuestra o bien el intento de poner en paralelo a los Padres –y en nuestro caso, a Agustín– con la tradición clásica, o bien la cercanía que sentía entre unos y otros. Es cierto, sin embargo, que Agustín forma parte de una tradición cultural que muchas veces entra en conflicto con la antigua, pero no es menos cierto que es asumido como modelo para avalar y defender su propia tradición clasicista y secularizadora⁴⁶. El poeta considera a Agustín un deudor de los antiguos: no hubiera podido concebir una obra tal como el *De civitate Dei* sin ellos y su temprano amor por la sabiduría nació a partir de la lectura del *Hortensius* de Cicerón. Petrarca ve una cierta continuidad temática y una cercanía entre los autores de la tradición cristiana y aquellos de la Roma antigua. Después de todo, en la concepción petrarquesca, la verdad es una y, aunque los autores antiguos no fueron beneficiados con la revelación, hay una verdad universalmente válida que atraviesa las épocas históricas: aquella que surge de la experiencia humana y que es la que, justamente, más le interesa a Petrarca.

⁴⁶ Cfr. FUBINI, *op. cit.*, p. 137.

La tensión, sin embargo, entre agustinismo y clasicismo, y más concretamente entre agustinismo y estoicismo, se extenderá durante el período humanístico dando lugar a diversas posiciones en las que el énfasis será puesto mayormente de un lado o del otro. El Humanismo más temprano tendió a mezclar ambos y a no distinguirlos con tanta nitidez, pues sus autores sentían que el propio Agustín tenía afinidades con el estoicismo y el sentido y visión histórica de la obra del Hiponense no estaba aún desarrollado como para dar cuenta de tales tensiones. Habrá que esperar nuevamente hasta después de la generación de humanistas de mitad del *Quattrocento* para que se tome conciencia del conflicto de fondo entre paganismo y cristianismo⁴⁷.

Por otra parte, podríamos decir que el Agustín sobre el que hace especial hincapié Petrarca es el de la reflexión moral, su teoría de los fantasmas se hace eco en las tres obras en las que toma forma su programa intelectual: el *Secretum*, el *De otio religioso* y el *De vita solitaria*. Pero también es un maestro de retórica. En efecto, Petrarca no hesita a la hora de marcar su humildad y su estilo en varias oportunidades. Él mismo lo llama “su orador” en una epístola (“Ahora mis oradores son Ambrosio, Agustín, Gerónimo y Gregorio; mi filósofo Pablo, mi poeta David”)⁴⁸. Es, además, una fuente de donde sacar noticias del mundo antiguo, tanto cristiano como pagano. De ahí que sus nombres sean resaltados en los márgenes.

Pero también el Agustín de la reflexión teológica forma parte del interés de Petrarca, contrariamente a lo que muchos críticos han sostenido. Pierre Courcelle, por ejemplo, sostiene que si bien Agustín empujó al poeta a la literatura sacra, éste se muestra indiferente a la temática propiamente teológica; Bosco sostiene que directamente no tiene curiosidad teológica, sino que siempre retorna al problema moral⁴⁹. Sin embargo, las glosas al manuscrito Paris, latin 2103 que contiene obras que tratan el problema del libre albedrío y la gracia, obligan si bien no a dar por tierra este tipo de afirmaciones, al menos a matizarlas. La abundancia de glosas que pueblan los márgenes de este manuscrito demuestra un interés genuino, incluso la necesidad de desentrañar

⁴⁷ Cfr. William James BOWSMAN, “The two Faces of Humanism”, en H. A. Oberman, y T. A. Brady Jr., *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of its European Transformations: dedicated to Paul Oskar Kristeller on the occasion of his 70th birthday*, Leiden, Brill, 1975, p. 54.

⁴⁸ *Fam.*, XXII, 10, 7: “*Iamque oratores mei fuerint Ambrosius Augustinus Ieronimus Gregorius, philosophus meus Paulus, meus poeta David*”.

⁴⁹ Cfr. Pierre COURCELLE, “Pétrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIV siècle”, *Studi petrarcheschi*, VII (1961), 51-71 y más sucintamente en *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris, Études Agustiniennes, 1963. En este sentido, también Ugo Bosco sostiene que “*il Petrarca non ha curiosità teologica, quelle curiosità che informano così profondamente il pensiero dei secoli immediatamente precedenti il suo, e il suo stesso; il suo pensiero torna invece assiduamente al problema morale, perché in questo, e solo in questo, Platone, Cicerone, gli stoici, Seneca, Agostino possono essere posti in unia successione, senza soluzione di continuità*”. Cfr. Ugo BOSCO, *Francesco Petrarca*, Bari, Laterza, 1961, p. 121.

algún pasaje que resulta poco claro u obscuro. Si bien es cierto que Petrarca rechaza la teología de los escolásticos, ello no nos puede llevar a afirmar que tenía poco interés por la teología. Los Padres, y especialmente Agustín, le permitieron encontrar una clase de filosofía cifrada en una sabiduría cristiana. Le aportaron otro tipo de discurso teológico, no endurecido por el duro latín de los escolásticos, sino uno ligado a una retórica que habla al espíritu y que por su misma belleza consigue adherirse al espíritu.

Al estudiar las glosas a los manuscritos agustinianos se puede ver cómo entra en juego uno de los factores que caracterizó la reforma humanística en relación al modo de comportarse respecto de los textos no ya como una *auctoritas*, sin rostro ni historia, sino como un producto humano gestado en un contexto histórico peculiar. Con estos autores, se establece un coloquio con el pasado, en el que los humanistas van definiendo su propio presente y van forjando la propia identidad, Agustín también es un hombre del pasado, un hombre con quien dialogar. Y es justamente sobre y a partir de la lectura y conversación en los márgenes de los textos agustinianos que Petrarca va dando forma a su propia identidad cultural.