

EL CÍRCULO DEL PLACER O LA OSADÍA DE LA EXPERIENCIA EN PETRARCA

*THE CIRCLE OF PLEASURE OR THE AUDACITY OF EXPERIENCE
IN PETRARCA*

Carlos Rafael Ruta

https://doi.org/10.26754/ojs_arif/a.rif.2026112569

RESUMEN

El texto intenta mostrar el diálogo que Petrarca desarrolla, en su propio trabajo creativo, con las diversas tradiciones filosóficas vigentes en su tiempo. En ello, procura defender el valor intrínseco de su propia experiencia en su vínculo con la poesía.

PALABRAS CLAVE: Hermeneútica, experiencia, poesía.

ABSTRACT

The text attempts to show the dialogue that Petrarch develops, in his own creative work, with the various philosophical traditions prevalent in his time. In doing so, he seeks to defend the intrinsic value of his own experience in its link with Poetry.

KEYWORDS: Hermeneutics, experience, poetry.

Esa peculiar figura de la razón que iría sedimentándose hasta alcanzar la envergadura inherente a lo que se dio en denominar “filosofía”, ya desde su estado embrionario, anudó su germen y destino a la experiencia y el pensar poético. Sin embargo, no se trató meramente de un fenómeno histórico que vinculaba esos dos modos del logos, casi como un encuentro contingente, un tropiezo de la historia. Había algo más allá que tocaba una constelación de remisiones, donde se tejen las diversas y múltiples aproximaciones que se vinculan en una asíntota infinita. En esa trama, anida un juego de resonancias que irá adquiriendo perfiles diversos en su larga historia de encuentros y desencuentros. Más allá de los matices que pueda

Recibido: 3/11/2025. Aceptado: 12/11/2025

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 13, n.º 1 (2026): 121-133

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución “Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional” (CC BY NC ND 4.0)

develar un estudio más preciso, sigue siendo significativa y provocadora la aproximación entre ambas que desnuda aquella afirmación de Aristóteles respecto al carácter filosófico de la poesía (Aristóteles: *Poética* 1452 a-b).

Sabemos que el pensamiento griego desde siempre ha transitado esos bordes difusos donde lindan filosofía y poesía. Sabemos que a lo largo de su historia el rigor filosófico se vio urgido a pensar la experiencia poética y su entramado propio. Una labor que, bajo improntas diversas y muchas veces divergentes, continuó su tránsito a lo largo de los siglos hasta nuestros días. La poesía, como toda forma artística, siempre fue y será difícilmente eludible como reto, para toda aventura de la razón que se pretenda filosófica. Aunque su derrotero se intuya, en muchos casos, recorriendo senderos pantanosos o ficcionales (Thouard, 2016). La poesía es, sin duda, como todo arte, al decir de John Dewey, un desafío para la filosofía (Dewey, 2010: 444).

Sin embargo, hay otra dirección de ese vínculo. Su deriva se revela en ese momento en que el artista (Skinner, 2003), particularmente en este caso, el poeta, se descubre instigado por el interrogar filosófico o incluso se confiesa pisando un suelo común. Si la poesía como todo arte es un desafío para la filosofía, tal como remarcará Dewey, también la poesía, en muchos casos, presiente que la filosofía constituye para ella un duelo al que se percibió ineludiblemente convocada.

Cabe sopesar al menos, si hay un territorio donde comparten la inquietud por interrogantes semejantes que tocan el nudo de la existencia humana. En tal caso el pensar poético se sabe impulsado a un diálogo, de rostros diversos, con la palabra filosófica en sus múltiples fisonomías. Cabe recordar aquí un estudio de Gadamer que da cuenta de ese doble tránsito que acerca a filosofía y poesía. Su reflexión emerge y se ubica en el amplio arco de los estudios que dedicara a la poesía moderna; en el esfuerzo por develar las preguntas esenciales ante las que nos proyecta y con las que nos desafía el fenómeno poético. Quizá pueda despertar esas mismas resonancias un trabajo que justamente Gadamer escribió en 1990 sobre la poesía de Gottfried Benn y Paul Celan (Gadamer, 1993: 366 ss.). Las dos expresiones, según su óptica, más prominentes de la poesía de la posguerra. Aquella que refleja el espíritu alemán (*deutschen Geistes*), al parecer de Gadamer, mucho más que cualquiera de la narrativa escrita hasta entonces, incluso reconociendo los méritos de Heinrich Bölls y Günter Grass. La competencia con la narrativa francesa, inglesa o rusa le resultaba hasta ese momento francamente desigual. Sin embargo, la lírica era, a sus ojos, un campo privilegiado como exponente no sólo del espíritu alemán sino también del modo en que se procesó o vivió la experiencia de posguerra. En ese terreno los ejemplos inevitables eran Celan y Benn.

Ambos enraizaron su voz poética, mejor que nadie, al sentimiento vital alemán, la vivencia de su destino y las incertidumbres frente a la fe o la incredulidad, frente a la esperanza o la desesperación; precisamente tras los sucesos de la segunda guerra (*id.* 368). En ambos casos resuenan, entre otras, las palabras de Nietzsche en torno a la muerte de Dios y la infiltración de un nihilismo devastador. Ambos escritores entrelazaron a su trabajo un diálogo con la filosofía de rasgos diversos. Basta repasar las obras teóricas y autobiográficas de Gottfried Benn (1968, 2003), incluso su epistolario; como así también algunos textos e intercambios epistolares de Paul Celan (Adorno-Celan, 2008; France-Lanord, 2004). En ambos casos, las semejanzas y diferencias no pueden disimular una persistente y mutua provocación entre tales registros de la palabra que van desde la lucha por el reconocimiento hasta la exploración de alguna transparencia que permita enfrentar la opacidad de la palabra y la historia.

Obviamente los ejemplos podrían multiplicarse en ambas direcciones. Sin embargo, me interesa ahora analizar un ejemplo singular de ese diálogo posible entre ambas, que se despliega, justamente, al interior de la experiencia poética. Incluso, en clara controversia con el peso de las articulaciones que las tradiciones filosóficas y teológicas asentaron frente a un nuevo estilo de pensar y escribir. El caso “Petrarca” es particularmente intrigante por su talento para sostener el valor de su propia experiencia, en claro conflicto con las *auctoritates* que gravitaban en su cultura y su tiempo. Notoriamente no fue él un lego improvisado en transitar el campo, los textos y escuelas, tanto filosóficas como teológicas, que pretendían delimitar y signar su propio derrotero (Trinkaus, 1979). Ante ellas defendió su fidelidad a la tierra, la pregnancia de su propia experiencia y esa valía del placer que resonaba en su escritura como un eco de la vida misma.

Ante todo, su esgrima retórica se ciñe a la tutela desenfadada de aquella trascendencia irremplazable que se sedimentó en el curso de sus propias vivencias y dieron sustento a su vida y su palabra. La lectura de su obra deja, sin dudas, un sabor peculiar. Como si en Petrarca el discurso de la experiencia presidiera toda expansión argumentativa o creadora, también la escritura misma en su propia factura se instituye tras el registro de la experiencia y proyecta sus contornos sobre el curso de las cosas que enhebran la existencia humana. Así, ella también es experiencia de los quiebres que dan sustancia al quehacer humano y de cuya amalgama es insolente pretender escaparse. Allí se percibe, con ojos que trascienden las pupilas, el hiato vasto y profundo entre los anhelos del deseo y la realidad de los hechos y las fuerzas: “Pero yo, habiendo acometido una obra enorme en tiempo demasiado breve y en un espacio demasiado estrecho, advierto que, para

esta empresa, tengo más entusiasmo que fuerzas...” (Petrarca RU II: 544).¹ En el palpar profundo de esta disonancia inacordable, se espeja el desasosiego de un desacuerdo que enciende a su vez, en todo ser, los artilugios insalvables de la contienda. Petrarca inicia justamente el “Prefacio” al segundo libro del *De remediis utriusque fortune* con las palabras de Heráclito: “Todo se produce por conflicto” (*id.* 530).² Recuerda a su vez, que de todo lo que amó leer y escuchar en su vida, nada le había causado una impresión tan profunda y durable, nada lo había marcado tanto en su memoria como aquellas palabras. Una verdad —dice él— sostenida por un testimonio universal (*ibid.*). A continuación, el texto ensaya desmedidamente dar cuenta de la amplitud de aquel sesgo que marca todo fenómeno. Si bien, por esto mismo, fracasa en el intento y así confirma el espesor de su propia sustancia, en su tropiezo da cuenta de la lucha universal que mueve y sostiene a su vez, toda naturaleza: “Pero así, sin conflicto y sin animosidad la madre naturaleza nada ha engendrado” (*id.* 534).³ [...]”¿Y qué pasa con el resto de las cosas? El conflicto está en todo y nada se produce sin conflicto” (*ibid.*).⁴ En el trasunto de esta batalla por doquier, se agita una mixtura de contrarios “... con cuánta mezcla de contrarios se produce el equilibrio prometido...” (*id.* 544)⁵ que alienta el fárrago del devenir y roza sin medida la coyuntura humana desde su propia médula: “Al hombre mismo, guía de lo terrenal y conductor de los seres vivos, que parecería ser el único capaz de recorrer con calma este camino de la vida y este mar turbulento y revuelto, ¡cuántas contradicciones lo agitan!...” (*ibid.*). Sin embargo —agrega— el perfil humano de esa lucha universal es propio y peculiar, no argumenta su verdad más densa en deslinde del afuera sino que despliega sus armas en el terreno de su intimidad doblegando al enemigo en su propio espejo, conformando su estatura en un “sí mismo” que se desdobra en el *alter ego* que trama la batalla como el enemigo contra quien combate: “... no sólo contra los otros, sino contra sí mismo” (*id.*: 546).⁶ Todo en la vida humana se resume en una lucha. Sin embargo, por sobre su acontecer externo, lo decisivo para Petrarca se

¹ Todas las traducciones son del autor. *Verum ego, brevi nimis in tempore et angusto in spatio opus ingens magno impetu aggressus, iam hinc video, ad banc rem plus michi animi esse, quam virium [...].*

² *Omnia secundum litem fieri.*

³ *Sic est enim, et sic esse propemodum universa testantur.*

⁴ *Quid de aliis? Lis omnibus una est, nichilque non secundum litem fit.*

⁵ [...] *quanta conmixtione contrariorum fit votiva temperies [...]*

⁶ Cf. RU II: 854. *Homo ipse, terrestrium dux et rector animantium, qui rationis gubernaculo solus hoc iter vite et hoc mare tumidum turbidumque tranquille agere posse videretur, quam continua lite agitur [...] non modo aliis, sed secum.*

consume en el testimonio de una lucha que es interna y cuyo combate cobra consistencia contra sí mismo: “Pues no sólo contra otra imagen sino contra la suya propia, ni sólo contra otro individuo sino contra sí mismo” (*id.* 550).⁷ Por detrás de los devaneos de la corporeidad, se agita un mar de pasiones y afectos que hieren de inconstancia la deriva humana: jamás estamos todo enteros en el lugar que habitamos, jamás nos hallamos plenamente con nosotros mismos, más aun, nos es propio el contradecirnos en una fluctuación sin límites que nos deshilacha y disgrega de nosotros mismos (*ibid.*). A ello se avienen las cuatro especies de pasiones que reseña Petrarca en consonancia con la tradición: “¿Y qué decir de la tormenta furiosa de las cuatro pasiones del alma, la esperanza o el deseo y el deleite, el temor y el dolor, los cuales, con sus vientos cambiantes, alejan al desdichado espíritu del puerto?” (*ibid.*).⁸ Su concurso se suma a los avatares de la fortuna y teje con ellos la tesitura de la vida humana. Precisamente, de ambas, “... de una obra en dos partes que trata de las pasiones y de la fortuna...” (*id.*: 552)⁹ trata el *De remediis*, y concentra su segunda sección a las eventualidades de la fortuna, a los caprichos del destino. Uno de ellos, según enseña o permite leer la trama de la “vida común de los hombres” (*ibid.*)¹⁰ será la travesía del naufragio. Por otra parte, existía para Petrarca una vinculación determinante entre los peligros del naufragio y los vaivenes del alma, síntoma de un combate íntimo y confuso que fructifica en la ruina (*id.* 856).¹¹ No es irrelevante que el mismo *De remediis* dedicara uno de sus capítulos (“De gravi naufragio”) a meditar —a través de toda la carga de ambigüedad alegórica— sobre las aristas de su consistencia (Petrarca RU I: 782-784). El significado de los hechos expande allí su sentido como matriz interpretativa para el conjunto de la vida. Por ello conciertan su semántica con los lugares propios de las metáforas marítimas donde la vida humana es percibida (por una extensa tradición) como un itinerario ante cuya inestabilidad, es resguardo, reposo y refugio el puerto en tierra firme. Petrarca, en referencia a sus propias vicisitudes,

⁷ *Neque enim solum contra aliam, sed contra suam, ut dixi, speciem, neque contra aliud individuum, sed contra semetipsum...* Cf.: RU I: 524: *Ratio: Pacem sperare bellantis est: quis animo tuo bellum infert, nisi unus tu?*

⁸ *Quenam tandem illa passionum quattuor tempestas ac rabies, Sperare seu Cupere et Gaudere, Metuere et Dolore, que rerum inter scopulos, procul a portu miserum alternis flatibus animum exagitant?*

⁹ ... *bipartiti sane operis passionum ac fortune...*

¹⁰ ... *de communi vita hominum...*

¹¹ *Ratio: quasi tumidos inter fluctus vite puppis, consilii inops et magistro destituta, concutitur naufragio proxima, ni tu illam dum nondum manu clavus excidit, tuto aliquo et salubri sisas in portu, iactisque ancoris conquiescas, prius quam te animi tempestas oppreserit.*

apela a la misma metáfora. Como si fuera ese el lenguaje que da una congruencia de experiencia a la masa resquebrajada del propio padecer. Así, en el *De vita solitaria*, mientras hurga una vía más segura para el curso de la vida, arbitrando la tensión entre la urgencia del servicio a los otros y la vocación a la soledad, ponderando la oscilación entre la confianza en sí, requerida por la caridad, y el sentimiento arduo de precariedad, Petrarca argumenta recurriendo a su experiencia. Y justamente califica el estado personal por el que transitaba entonces —y en el que desarrollaba su trabajo— como un gran naufragio: “... a mí, que todavía padezco los efectos de un gran naufragio...” (Petrarca VS I: 78).¹² En el capítulo antes mencionado del *De remediis*, el diálogo sostenido entre el “dolor” y la “razón” transfiere de inmediato la plaza del naufragio hacia el interior del alma como escenario de una contienda intangible: “Razón: —Me recuerdas el naufragio en el mar pero callas el del alma, como si hubiera alguno que pudiera ser más grave o más frecuente: ahí se produce aquella tempestad de los deseos y las pasiones, o el movimiento contrario de los vientos que tensa las velas de la concupiscencia, perdido el timón de la razón y perdidas las anclas de la constancia en alta mar, te hacen volar por todas las corrientes costeras y por todos los mares” (Petrarca RU II: 782).¹³ Los vientos que agitan esa tempestad encuentran en las *pasiones* desorbitadas de la razón, el motivo profundo de los devaneos del desatino. Ante ellos urge aquietar el tumulto del corazón (Petrarca DS: 196).¹⁴ Imaginar y combatir el enemigo más avieso, esa raíz y culmen de todas las miserias cuyo triunfo es la peor derrota en todos los naufragios: la acedia (*ibid.*).¹⁵ Agustín, cuya palabra hilvana el diálogo del *Secretum*, a más de las reflexiones anteriores —puestas en su boca por Petrarca— insta a su par en el despliegue coloquial a contemplar el naufragio ajeno como acicate no sólo de compasión sino también de gozo por la garantía de la propia suerte, (justamente) alegría como remedio a la tristeza que

¹² ... michi, qui adhuc magno naufragio laboro...

¹³ Ratio: Maris tu michi memoras naufragium, animi autem siles, quasi vero vel gravius vel crebrius ullum sit: ibi est tempestas illa cupidinum et affectuum, seu ventorum repugnantia, que vos tensis concupiscentie speique velis, gubernaculo mentis excuso, constantieque ancoris in alto perditis, per omnes litorum fluxus perque omnia maria circumvolavit.

¹⁴ Id autem, ut dixi, facillime consequeris si tue primum mentis compescueris tumultus; pectus enim serenum et tranquillum frustra vel peregrine circumeunt nubes vel circumtonat externus fragor.

¹⁵ Hoc equidem presidio consistens immobilis cum adversus cetera tum contra animi tristitiam, que umbra velut pestilentissima virtutum semina et omnes ingeniorum fructus enecat; in qua postremo, ut eleganter ait Tullius, fons est et caput miseriarum omnium. Cf. Cicerón: Tusc. IV, 38, 83: ... in ea (aegritudine) est enim fons miseriarum et caput...

inhabilita el coraje de vivir (*id.* 196-198). Sin embargo, la tristeza comporta en sí misma una amplitud de significados, una variedad de rostros, una disparidad de frutos, que requiere e imprime en el relato de Petrarca una imagen rica en tonalidades como descripción fenomenológica de la condición humana por entre las vicisitudes inestables del alma. A su concurso se avienen también las oscilaciones argumentativas de Petrarca. En ellas parece percibirse esa fluctuación que va de los tópicos arraigados en la tradición clásica, en muchos casos leídos desde los ojos de Agustín, hasta una incipiente prefiguración de horizontes de novedad vinculados en perspectiva a la experiencia humanista tras su proyección hacia la modernidad (Carraud en RU II: 589). El *De remediis* dedicará uno de sus capítulos a la consideración de la Tristeza y la miseria en un diálogo con el “Dolor” —como interlocutor— que da cuenta del anegamiento que transcribe en el alma el azote de esa pasión (RU II: 918). De inicio “La Razón” interpela al “Dolor” en el costado decisivo de su acontecer: las razones de la tristeza: “Razón: —Cuéntame por qué motivo estás triste o alegre. A estos fenómenos, como a otros muchos, los llamaría ‘indiferentes’ porque, por un influjo ligero pueden ser buenos o malos” (*id.* 948).¹⁶ Se trata entonces de traspasar el tumulto de las pasiones para descubrir en sus penumbras las razones de la tristeza y comprender allí su trazo íntimo (*ibid.*).¹⁷ Sin duda la condición humana expone sin medida la magnitud y diversidad de una miseria que le es congénita, sin embargo ante ella se hace imprescindible ponderar los motivos de la tristeza que despierta en el hombre (*id.* 950).¹⁸ Pues en muchos casos, recuerda Petrarca, los motivos de esta aflicción demuestran su inanidad y, en su decurso, se hace evidente esa raíz funesta y morbosa de la tristeza: “Y, por otra parte, cuando no se evidencia ningún motivo: ni enfermedades, ni perjuicios, ni injusticias, ni difamaciones, ni muerte de seres queridos, ni siquiera el rumor inesperado de tales cosas, sino un deseo de sufrir, este hace que el alma esté triste” (*ibid.*).¹⁹ Aquí exhibe todo su vigor corrosivo el lastre de esa tristeza que deviene en rostro apócrifo de la acedia. Y esta, más allá de la extensión de sus raíces, más allá

¹⁶ Ratio: Refert qua ex causa tristis sis aut letus. Ista enim ut alia multa, indifferentia dixerim, que levi momento possint bona esse vel mala.

¹⁷ Harum igitur passionum premitterentur cause, vituperatio illico locum laudis invaserit; nunc tu ipse quid sis tristitia cogita.

¹⁸ Ratio: Miseriam conditionis humane magnam multiplicemque non nego, quam quidam integris voluminibus deflevire...

¹⁹ Et autem quando nulla prorsus apparens causa, non morbi, non damna, non iniurie, non ignominie, non carorum mortes, neque ullus omnino rerum talium inopinatus rumor, sed dolendi voluptas quedam, mestam animam facit...

de los nexos que (al pensarla) siempre ha articulado el estoicismo en su versión clásica o cristiana con la trama de las virtudes, Petrarca ya insinúa su propensión hacia el campo aún impreciso de la melancolía como enfermedad del espíritu. La tristeza engarza, de este modo, su perfil con una figura que revela la hondura de mordiente desde donde carcome la fortaleza de vivir: Petrarca lo nombra como *tedium vite*, la fatiga de vivir (*id.* 980). Un mal que entraña el germen de la desesperación a cuyo desenlace arrastra insensiblemente: “Razón: —De lo dicho surge un mal, y no sé si hay otro más peligroso, porque es en sí muy agobiante y, además, antesala de la desesperación y camino hacia ella...” (*ibid.*).²⁰ Las resonancias bíblicas, sobrepuestas a las fuentes clásicas del estoicismo, sobrepujan (en Petrarca) la gravedad de significado del tedio enlazando su densidad a la inestabilidad de aquella inquietud señalada ya en el *De remediis* (*id.* 75-76).²¹ Las reflexiones de la tradición más próxima no obvian el entramado que deriva del tedio hacia los quehaceres disolventes de la desesperación (*id.* 602 nota 2). En su pendiente cáustica la confrontación con el pensar de la muerte mide a su vez la densidad de este mismo: o ella diluye las fuerzas del alma en la tentación del suicidio o acrecienta la profundidad del vivir sopesando su fragilidad, su miseria e incluso el fruto de los placeres que alimentan y nacen del circuito de la esperanza (*id.* 1062).²² La meditación de la muerte constituye el primer paso en la sobreelevación de sí mismo (Petrarca DS: 106 y 278),²³ pero puede ser en su desmesura una fuerza destructiva cuyo desvío agota el deseo fundante de vivir e inhabilita la posibilidad del gozo. Por ello la “*fatiga de vivir*” es finalmente la enfermedad de la insensatez (Petrarca RU II: 1064).²⁴ Y en su cara opuesta, la sabiduría no soslaya, sino que implica necesariamente el placer en el ejercicio maduro de la vida. En tal caso, la serenidad requerida para afrontar las oscilaciones del existir es señal de un vínculo consigo mismo cribado por el cedazo de la sabiduría, así como el torbellino de las fluctuaciones es signo de un alma distanciada de sí: “La inestabilidad es la mayor prueba de que un espíritu está mal” (*id.* 856).²⁵

²⁰ *Ratio: ex premissis ortum malum, quo nescio an vix aliud periculosius, quippe molestissimum per se, desperationi quoque continguum, atque ad illam via est...*

²¹ Los textos bíblicos: Job 10,1: *Taedet animam meam vitae meae*; Sap. 2,1: *Exiguum et cum taedio est tempus vitae nostrae*. Séneca: *La tranquilidad del alma*. II,6-7.

²² *De voluntaria in seipsum manu iniectione*.

²³ *Id agere tecum institueram...*

²⁴ *Tedio vite, credo, familiari vitio stultorum omnium; sapientibus enim omnis vita iucunda est...*

²⁵ *Maximum argumentum male se habentis animi fluctuatio est.*

Allí donde la labor de búsqueda subjetiva parece arribar a uno de sus puntos más asediados, allí donde el diálogo despliega toda la crueldad de su transparencia, allí donde su interlocutor dice ingresar en la peor parte del espíritu de Francisco (Petrarca DS: 176),²⁶ allí Agustín le increpa ser presa de la acedia: “Eres presa de una pestilencia del alma, que los modernos llaman acedia y los antiguos, malestar” (*ibid.*).²⁷ Solo el nombre ya intimida a Francisco (el mismo nombre de la enfermedad me espanta) (*ibid.*).²⁸ ¿Pero dónde puede ser percibida su presencia en la plaza del alma? Francisco no duda: en los efectos del sabor que enciende en el espíritu. Es así como Petrarca recoge en el haber de su experiencia propia la zozobra de una insatisfacción que tanto expone la herida de la acedia cuanto refleja la condición humana en un quebranto insondable (*id.* 336): allí se incuba una carencia que abona en la nada de la sed del apetito. “Todo emprendimiento me fastidia, y deseo no desear nada; se apodera de mí un hábito perverso y siento sin cesar en mi pecho una insatisfacción” (*id.* 166).²⁹ Tras el deseo de no desear puede ya intuirse el saldo más desquiciado de la acedia. Su labor corrosiva más profunda. Aun cuando su vía de superación, imaginada sobre vertientes diversas de los cursos de la filosofía moral clásica, incursione y promueva —en muchos casos— un nihilismo de perfil semejante (*id.* 118). Lo cierto es que su tarea de cercenamiento redunda en los frutos de esa fuerza negativa del hábito que macera las contradicciones de la inquietud. Un sentimiento devastador en donde se traman el displacer de la insatisfacción y, su paroxismo, la aniquilación de todo deseo y solvencia de placer: “Por otra parte, siento que si viviera aún cien años, me faltaría algo, no sé qué” (Petrarca RS: 584).³⁰ En el mismo texto del *Secretum* antes referido, Petrarca reconoce la desazón que evoca en el alma la acedia, como un gusto íntimo que tiñe de su sabor el mundo y sus deseos y lo empapa de amargura; un paladar donde todo se vuelve áspero, miserable y horrible (Petrarca DS: 176).³¹ Bajo esa impronta se agota en su potencia la apertura de mundo del placer. En un pasaje sorprendente o conmovedor, Agustín interroga a Francisco:

²⁶ *Maxima tue mentis vulnera nondum attigi...*

²⁷ *Habet te funesta quedam pestis animi, quam accidiam moderni, veteres egritudinem dixerunt.*

²⁸ *Ipsum morbi nomen horreo.*

²⁹ *Iam piget incepti, cupioque nichil cupere; sed consuetudine rapior perversa sentioque inexplerum quiddam in precordiis meis Semper.*

³⁰ *Sentio tamen quia si centum adhuc annos viverem, semper aliquid nescio quid deeset...*

³¹ *... in hac autem tristitia et aspera et misera et horrenda omnia, apertaue semper ad desperationem via et quicquid infelices animas urget interitum.*

A: ... Dime, entonces: ¿Qué es lo que más te agobia?

F: Lo primero que me viene a la vista, que escucho o que siento.

A: ¡Ea!, ¿entonces no hay nada que te guste?

F: O nada o muy pocas cosas. (*Id.* 180)³²

En la respuesta de Francisco el mundo palidece y se disipa en el ocaso del placer. El aliento de lejía que sofoca el sabor del mundo despierta un estertor revulsivo. Ahora la lucha es una agonía padecida en el habitáculo de la propia experiencia y observada en el espejo del dolor y el hartazgo. Es la hora (para Petrarca) de hallar un camino, una salida, una hendidura desde donde recuperar la frondosa y amplia profundidad de los sentidos, el gusto profundo de las cosas humanas que permita, finalmente, recuperarse a sí mismo. El *Secretum* es el testimonio íntimo de ese combate. Su desvelo se juega en la osadía de otorgar palabra y validez a la experiencia, aun frente a las pretensiones de la razón, o ante la autoridad de su interlocutor e incluso, ante el peso de la tradición moral o teológica. Petrarca acarrea la experiencia de sí y del mundo y se rehúsa a negarle espesor de verdad. Ello supone afrontar las contradicciones que allí se hilvanan esencialmente. Su campo de discernimiento, la materia de su ponderación no es el “delirio del vulgo”, sino que su sustancia está urdida en el haber y trashumancia de las cosas humanas en su compleción y fractura propia (Petrarca DS: 106).³³ Obviarlas es negar la verdad. “¿Quién puede pensar algo que sea más cierto que esto? ¿O quién es tan ignorante de los asuntos humanos o tan alejado de todo contacto con los mortales que no lo entienda?” (*id.* 104).³⁴ En esta recuperación de la consistencia de verdad de la experiencia se pone en crisis el deslinde insensato de una teoría que abruma su abstracción con el olvido indolente de la práctica: “Me doy cuenta: me recuerdas las doctrinas de los estoicos, tan contrarias a la opinión de la gente, y más cercanas a la verdad que a su puesta en práctica” (*id.* 106).³⁵ Petrarca, en la voz de Francisco (uno de los *alter ego* del diálogo), se niega a vaciar de verdad

³² A: ... Dic ergo: quid in primis tibi molestum putas?

F: Quicquid primum video, quicquid audio, quicquid sentio.

A: Pape! nil te tibi placet ex omnibus?

F: Aut nichil aut perpauca quidem.

³³ O te omnium infelicem, si ad veritatis inquisitionem per vulgi deliramenta contendis...

³⁴ Quid enim hoc vero verius excogitari potest? aut quis tam ignarus rerum humanarum tamque ab omni mortalium commercio segregatus est, qui non intelligat...

³⁵ Recordor equidem; ad stoicorum precepta me revocas, populorum opinionibus aversa et veritati propinqua quam usui.

las contradicciones que la experiencia humana y personal muestran: “Nunca va a concluir, porque nunca lo voy a reconocer. Yo lo sé, y tú eres testigo de cuántas veces quise y no pude; de cuántas lágrimas derramé y no sirvieron” (*id.* 112).³⁶ Parece más aún que Petrarca insiste en recordar el espesor de validez y comprensión que sólo recobra la verdad, la teoría incluso, cuando ha transitado el tamiz y el decantado de la experiencia propia: “No es sorprendente que, aunque leí antes estas cosas, no las comprendí sino después de experimentarlas” (*id.* 220).³⁷ Como puede verse la experiencia es también aquí experiencia de sí; el alcance de ella misma abroquela su densidad a la amalgama de incoherencias que da sustancia a la vida humana. La osadía de la experiencia (para Petrarca) estriba justamente en recuperar esa voz, en profesarle una lealtad que honra la condición humana. Porque ella misma impone la sustancia de una verdad genuina como develamiento de las cosas humanas.

Esa verdad contiene en sí el elenco complejo y ambiguo de contrarios que tejen la trama y la urdimbre de la vida. Contiene incluso la tristeza de quien observa en sí que desvanece su verdad la afirmación inconsiderada de la potencia de la voluntad en su deseo y cumplimiento de felicidad: “experimento en mí lo contrario y me entristezco”, recuerda Francisco en su polémica con el Agustín del *Secretum* (*id.* 108).³⁸ Si bien admite el horizonte de felicidad que la trascendencia del tiempo ofrece en su plenitud, por otra parte no diluye su argumento la validez de los contrarios, ellos están inscriptos en el mismo transcurso existencial de Petrarca y descalzan el nudo de una verdad de estratos diversos allí dónde engarza su lectura el haber vital de Francisco: “... porque todo lo que evocas me parece que lo has sacado del libro de la experiencia” (*id.* 228).³⁹ Sin embargo Petrarca no claudica en su aspiración a la íntima unidad. Pretende dar curso a la médula del imperio de retornar a sí al que le insta Agustín “... y al fin, restitúyelo a ti mismo...” (*id.* 274)⁴⁰ pero sin ahogar el tumulto de voces que dicen la condición humana. Más aún, esto nos lleva a cuestionarnos por las condiciones de posibilidad del mismo placer. Puesto que la acedia, como imposibilidad del placer, se

³⁶ *Nunquam erit finis; nunquam enim hoc fatebor. Scio quidem, et tu testis es michi, quoties volui nec potui; quot lacrimas fudi, nec profuerint.*

³⁷ *Hec nimirum, quanquam ante legissem, non tamen prius intellexi quam expertus sum.*

³⁸ ... *cuius rei contrarium in me tristis experior.*

³⁹ ... *quoniam cuncta, que memoras, de medio experientie libro michi videris excerptisse.*

⁴⁰ ... *te tandem tibi restitue atque.*

asienta, precisamente, en el terreno agrietado del sí mismo, en la fractura de la unidad propia como incapacidad de contener en tensión los fragmentos inherentes a la esencial fisura humana. Ella templea el tono vital de la enemistad del propio habitar: "... enemigos de la propia casa" (Petrarca VS: 34).⁴¹ Su contracara se amalgama por entre los resquicios del "morar en sí", del "ser huésped de sí" como instancia esencialmente desdoblada del "cuidado de sí" (*cura sui*). Por ello Francisco culmina el *Secretum* con la promesa que instaaura un programa de vida: "Estaré junto a mí mismo todo lo que pueda y recogeré los fragmentos esparcidos de mi alma, y habitaré celosamente conmigo mismo" (Petrarca DS: 282).⁴² El "estar en sí" con toda la inconsistencia de su pretensión y realidad, con la ambigüedad de su arrastre metafórico, señala el tiempo inestable y el lugar fugaz del encuentro consigo mismo a través de los espejos del deseo y la razón. Es el instante en que la verdad es posible, y a cuya sombra y transparencia, el placer de las cosas humanas (honesto, llegará a decir Petrarca) (*id.* 170)⁴³ descubre los resquicios de su eventualidad más profunda.

En la coda del argumento emerge, a su vez, el interrogante que extrema el círculo del placer en su potencia constructiva. Ahora, el gozo que devela el placer de las cosas humanas parece también arbitrar el camino del retorno a sí. Como si un circuito de inherencias sostuviera el tejido real de la vida. Y en cuya textura el placer mismo se instaaura en figura humana del cuidado de sí. A ello se avienen las espesuras silenciosas de la soledad: los libros, los amigos, el filosofar mismo como diálogo secreto con la verdad de la vida.

Aquella osadía de la experiencia, que signa la palabra de Petrarca, completa su perfil por el flanco donde satura su verdad como experiencia poética. Tratándose de Petrarca esta imbricación parece obvia en su nomenclatura inicial. Develarla mínimamente requiere pensar la luz en que las cosas transparentan esa nada en la que fluyen, en cuya distancia alargan el instante fugaz, muestran su verdad y así nos obsequian el valor profundo de su placer.

Con palabras de otro poeta, Mark Strand:

Haber amado la manera en que las cosas suceden en las vacías horas del atardecer; reclinarse y concebir un viaje que no deje huellas de sí mismo [...]. Todo esto bajo la luz vaga y amarillante que descende en la hora anterior a la penumbra; nada de

⁴¹ ... *proprie domus hostes*.

⁴² *Adero michi ipse quantum potero, et sparsa anime fragmenta recolligam, moraborque mecum sedulo.*

⁴³ ... *vel presentibus honestis gaudiis...*

esto es de valor, salvo por el placer que otorga ampliando un instante y haciendo que este al final parezca verdadero. (Strand, 2012)⁴⁴

Carlos Rafael Ruta

Centro de Estudios de Hermenéutica. Universidad Nacional de San Martín

carlos.ruta@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. y CELAN, P. (2008): *Correspondance*, Caen: Nous.
- ARISTÓTELES: *Poética* 1451 a-b.
- BENN, G. (1968): *Essays und Aufsätze*, Wiesbaden: Limes Verlag.
- BENN, G. (2003): *Doble Vida* (Edición bilingüe de Eustaquio Barjau). Valencia: Pre-textos.
- CICERÓN: *Tusculanae Disputationes* IV.
- DEWEY, J. (2010): *L'art comme expérience*, París: Gallimard.
- FRANCE-LANORD, H. (2004): *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue*, París: Fayard.
- GADAMER, H-G. (1993): *Im Schatten des Nihilismus*, en *Gesammelte Werke* 9. Ästhetik und Poetik II, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag.
- SKINNER, Q. (2003): *L'artiste en philosophe politique*, París: Raison d'agir Éditions.
- STRAND, M. (2012): *Casi invisible*, Madrid: Visor.
- THOUARD, D. (2016): *Pour quoi ce Poète? Le Celan des philosophe*, París: Le Seuil.
- TRINKAUS, Ch. (1979): *The poet as philosopher. Petrarch and the formation of Renaissance Consciousness*, Nueva York: Yale University Press.

Obras de Francisco Petrarca

- (DS) PETRARCA, F. (1992): *Secretum. Il mio segreto* (al cuidado de Enrico Fenzi), Milán: Murcia.
- (RS) PETRARCA, F. (2006): *Rerum Senilium* (edición de Ugo Dotti), Torino: Nino Aragno Editore.
- (RU) PETRARCA, F. (2002): *De remediis utriusque fortune* I y II (texto establecido y traducido por Christophe Carraud), Grenoble: Éditions Jérôme Millon.
- (VS) PETRARCA, F. (1999): *De vita solitaria* (Introducción, traducción y notas por Christophe Carraud), Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

⁴⁴ “To have loved the way it happens in the empty hours of late afternoon; to lean back and conceive of a journey leaving behind no trace of itself [...]. All this in the vague, yellowing light that lowers itself in the hour before dark; none of it of value except for the pleasure it gives, enlarging an instant and finally making it seem as if were true”.