

El príncipe y el sabio en el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini¹

Martín José Ciordia

Universidad de Buenos Aires
mjrciordia@yahoo.com.ar

Recepción: 18/10/2016, Aceptación: 11/07/2017, Publicación: 22/12/2017

Resumen

El presente artículo procura considerar y analizar las concepciones de «príncipe» y de «sabio» en el diálogo *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini (1380-1459). Nuestra hipótesis es que en este texto se contraponen dos concepciones distintas de «vida» y de «felicidad»: una entendida como «prevalecer», como «un curso favorable de la Fortuna», y la otra como «tranquilidad del alma», como «un alma serena, libre y privada de perturbaciones». Por otra parte, sostenemos que, siguiendo el modelo ciceroniano de la *disputatio in utramque partem*, este diálogo de Bracciolini deja la cuestión abierta y sin una tesis final. Y es así que lo que queda en pie es ante todo la pregunta que da origen al texto, a sus interlocutores y posiciones; una pregunta que reunida con las de otros textos del autor forma una constelación de la que emerge un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años del *Quattrocento* italiano.

Palabras clave

Poggio Bracciolini; príncipe; sabio

Abstract

The prince and the wise man in Poggio's De infelicitate principum

This paper seeks to consider and analyze the concepts of "prince" and "wise" in the

1. El trabajo fue financiado por CONICET, Universidad de Buenos Aires, Programación Científica 2013-2016 (Ubacyt 20020120100007BA) *Letras y Humanidades en el Renacimiento. Estudio y traducción de textos de Poggio Bracciolini*. Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso, Sección Literaturas Extranjeras, FFyL UBA, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

dialog *De infelicitate principum* composed by Poggio Bracciolini (1380–1459). Our hypothesis is that two different conceptions of “life” and “happiness” are opposed in the text: one understood as «prevailing” and “a favorable course of Fortune” and the other as “tranquility of the soul” and a “peaceful, free and undisturbed soul”. We argue that this dialog, according to the Ciceronian model of the *disputatio in utramque partem*, leaves the problem unresolved without a final thesis. Thus, what remains is mainly the question that gives rise to the text, its interlocutors and opinions; a question that together with the other texts of the author creates a constellation from which emerges a general inquiry into the human being and culture during those years of the Italian *Quattrocento*.

Keywords

Poggio Bracciolini; prince; wise

El presente artículo procura considerar y analizar las concepciones de «príncipe» y de «sabio» en el diálogo *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini (1380-1459). Nuestra hipótesis es que en este texto se contraponen dos concepciones distintas de «vida» y de «felicidad»: una entendida como «prevalecer», como «un curso favorable de la Fortuna», y la otra como «tranquilidad del alma», como «un alma serena, libre y privada de perturbaciones». Por otra parte, sostenemos que, siguiendo el modelo ciceroniano de las disputas *in utramque partem*, este diálogo de Bracciolini deja la cuestión abierta y sin una tesis final. Y es así que lo que queda en pie es ante todo la pregunta que da origen al texto, a sus interlocutores y posiciones; una pregunta que reunida con las de otros textos del autor forma una constelación de la que emerge un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años del *Quattrocento* italiano.

Marco y contextualización histórica

Sobre la infelicidad de los príncipes fue publicado por Poggio Bracciolini en 1440, según nos lo da a entender él mismo en una carta suya a Richard Pet-

worth.² El diálogo, sin embargo, está ambientado temporalmente en el medio-día de un día de verano de 1434 y espacialmente en Florencia, en la biblioteca de la casa de Niccolò Niccoli (6).³ Los personajes e interlocutores son el propio Poggio, Niccolò («hombre ilustrísimo»), Carlo Marsuppini de Arezzo («hombre doctísimo en letras griegas y latinas») y Cosme de Médicis («tanto egregio príncipe de esta nuestra República como óptimo y distinguidísimo ciudadano») (6).⁴

Ahora bien, ubiquemos brevemente el texto en su contexto histórico de producción y demorémonos en algunas circunstancias importantes y conocidas en la época que ayudan a comprender mejor este marco que Poggio quiso darle a su diálogo.⁵

En primer lugar, para 1440, Niccolò Niccoli estaba muerto. Había fallecido en 1437 y el propio Poggio le había escrito un Discurso fúnebre. En segundo lugar, la fecha de 1434 es una fecha relevante para otro de nuestros interlocutores. A instigación de Rinaldo degli Albizzi, Cosme de Médicis había sido desterrado de Florencia en 1433. Pero, el confalonero y la mayoría de los priores elegidos al año siguiente fueron favorables a Cosme, por lo que la Señoría convocó al pueblo a un Parlamento que designó una nueva comisión que revocó las sentencias de la anterior. En 1434, Cosme volvía a Florencia entre aclamaciones populares y poco después era elegido confalonero. En tercer lugar, el futuro canciller de Florencia Carlo Marsuppini era por entonces profesor de poesía, de retórica y de griego en el *Studio fiorentino* y preceptor de Piero y Giovanni, hijos de Cosme. En cuarto lugar, por último, unas palabras para el mismo Poggio como interlocutor, quien aparece en el texto oficiando de secretario apostólico del papa Eugenio IV. En 1434, una revolución en Roma intentó instaurar una República, debiendo el papa huir y refugiarse en Florencia, y junto con él nuestro autor. Y es así cómo todos estos acontecimientos posibilitan situar en ese año a Poggio en casa de Niccolò en presencia de Cosme y Carlo. El papa Eugenio IV (1431-1447), por otra parte, desde el inicio de su pontificado, mantuvo un enfrenta-

2. El lugar y fecha de la carta es Florentie, die XXIV, maii 1440. Véase Bracciolini (1984-1987: II 379).

3. Nos hemos manejado con la edición de Canfora en Bracciolini (1998). Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto indican el número de párrafo según dicha edición. Todas las traducciones al castellano de la obra son nuestras y han sido confrontadas con la italiana de Canfora en Bracciolini (1999).

4. «Cum ex mea consuetudine, qua primum estate pontifex Eugenius ex urbe Florentiam concessit, meridie ad clarissimum virum Nicolaum Nicolum, cuius domus commune doctissimorum hominum diversorium erat, me contulisset, doctissimum ibi latinis grecisque litteris virum offendi Carolum Arentinum et item Cosmum de Medicis, cum in hac nostra re publica egregium principem, tum optimum ac prestantissimum civen». Bracciolini (1998).

5. Para lo que sigue, véanse Pellegrini (1889); Pastor (1899: 282-361); Baron (1955); Rubinstein (1963); Martines (1963); Renouard (1968: 82 y ss.); Garin (1976); Bertelli (1978); Castelli (1980); Fubini (1994); von Albertini (1995); Martelli (2007); Antonetti (2014). Véase también «Introduzione» de Canfora (1998).

miento con el Concilio de Basilea acerca de cuál era la instancia superior, si el pontífice o el colegio de cardenales reunidos en concilio. Uno de los momentos álgidos en este enfrentamiento ocurre cuando el papa decide reunir el Concilio para la unión primero en Ferrara (1438) y luego en Florencia (1439). En paralelo, el Sínodo, que postulaba otra ciudad y que resistía en Basilea con sus ideales parlamentarios y de reforma, acaba deponiendo a Eugenio IV y nombrando en 1439 a Félix V. Este finalmente acabará abdicando en 1449 en favor del entonces papa Nicolás V. Como puede verse las fechas cercanas a la publicación del diálogo (1440) son también significativas. 1440 es asimismo el año en que Valla publicó su texto sobre la falsa donación de Constantino.⁶

Hasta aquí, este breve acercamiento histórico a los interlocutores del diálogo. Ahora unas pocas palabras sobre el prólogo.

En la dedicatoria/prólogo a Tommaso Parentucelli di Sarzana (el futuro papa Nicolás V), Poggio comienza contraponiendo la figura del príncipe (*princeps*) a la de sabio (*sapiens*). Contra la opinión general inculcada desde niño, acerca de que «son solamente dichosos y felices aquellos que el favor de la fortuna ha colocado en una condición superior por encima de los otros» (Bracciolini 1998: 1),⁷ el texto se concentrará en demostrar la tesis contraria, esto es, «la vida de los reyes y los príncipes consumada por múltiples ansiedades, carece de toda felicidad» (Bracciolini 1998: 1).⁸ Frente a ellos, el prólogo enaltece a los sabios, quienes «se dedican al estudio de la virtud y las buenas artes, y distantes del deseo de cosas externas, desprecian los pseudo-beneficios de la fortuna» (Bracciolini 1998: 1).⁹ Ante esto, uno podría preguntarse ¿cómo pueden venir estas afirmaciones de la mano de un autor que fue durante décadas secretario apostólico y, al final de su vida, Canciller de Florencia, abandonando su activísima existencia apenas unos pocos meses antes de morir a sus casi ochenta años?¹⁰ El asunto, en verdad, es más complejo en el propio diálogo que en su prólogo. Adentrémonos, entonces, en él.

Prevalecer y tranquilidad

El diálogo propiamente dicho se abre con una queja de Poggio acerca de los tiempos y la condición humana, demorándose —en particular— en las calami-

6. Para esto, véanse Sabbadini (1891); Valla (1984: 151-160, 171-190); Vasoli (2007); Nauta (2009).

7. «Nam pervetus est, et ea omnium gentium mentibus infixata opinio, illos solos beatos ac felices esse, quos fortune munus in sublimi rerum statu pre ceteris collocavit».

8. «regum ac principum vitam, multis confectam angoribus, omni felicitate carere».

9. «Eo autem hanc tam late patentem insaniam pervulgatam videmus, ut qui virtutum et vonarum artium studiis procul ab externarum reum cupiditate dediti hec adumbrata fortune beneficia contendant, aut vecordes aut imbecilli animi aut stulti esse dicantur».

10. Para una biografía de Bracciolini, véanse Castelli (1980), Cappelli (2010).

dades de su vida como secretario apostólico (6-7). El mismo se cierra con los consejos de Niccolò a Poggio que sostienen que si quiere ser feliz, debe abandonar la vida pública que desarrolla en el círculo de los príncipes (en su caso, en la curia del Papa) y retirarse a la vida privada, a una vida virtuosa y libre de las preocupaciones públicas (102-103). En el medio entre estos dos extremos se desarrolla la cuestión disputada.

A poco de iniciado el diálogo con las susodichas quejas de Poggio, una breve discusión entre los personajes arriba a una determinada manera de enunciar la cuestión que desean debatir (8-19). La cuestión formulada por Carlo y aceptada por todos es: «Tú sostienes que los príncipes son infelices y que su vida es miserable; yo juzgo que, al contrario, son felices y dichosos» (Bracciolini 1998: 46).¹¹ Por la primera proposición está Niccolò y por la segunda, Carlo y Cosme; Poggio interviene poco, aunque con palabras dignas de un maestro del equívoco deja solo a Niccolò demostrar la tesis «los príncipes son infelices», pues, afirma que este vive «en una ciudad libre (Florencia) y es, además, el más libre de todos» (Bracciolini 1998: 25),¹² no estando sujeto al deseo de ninguno y reivindicando para sí siempre «la máxima libertad de expresión» (Bracciolini 1998: 25).¹³

Ahora bien, qué entender por «príncipes» (*principes*). En un pasaje, Niccolò afirma que por príncipes entiende a los emperadores (*imperatores*), a los reyes (*reges*), a los caudillos (*duces*) y a todos aquellos que dominan sobre otros (*ceterosque qui aliis dominantur*) (45). Hay una discusión acerca de incluir o no en la disputa a los pontífices, pero esto ahora no interesa. Me importa más que retengamos este rasgo general que caracteriza como «príncipe» a «todos aquellos que dominan sobre otros». Este verbo *dominari* (ser dueño, ser prominente) aparece una y otra vez en el texto en relación con otro también muy presente *imperare* (imperar). El príncipe domina e impera sobre otros. En este sentido y a propósito de la cuestión planteada, afirma el personaje Cosme: «Me parece ridículo pensar infelices a aquellos que imperan (*imperant*) y felices a aquellos que sirven (*serviunt*)» (Bracciolini 1998: 10).¹⁴

A medida que el texto avanza, la pregunta muta y se afina. Carlo sostiene que la infelicidad es atribuible a los malos príncipes, pero no a los que son buenos, los buenos príncipes son felices (49). Niccolò afirmará que los príncipes son infelices más allá de que sean buenos o malos (siempre y cuando pueda haber un príncipe bueno, algo en verdad raro, un auténtico prodigio o monstruo más difícil de hallar que un sabio estoico). Aquí entramos en una zona importante para este análisis. La cuestión tratada podría reformularse así: «El príncipe por ser príncipe es necesaria-

11. «Tu principes infelices et eorum vitam miseram putas, ego contra felices iudico ac beatos».

12. «in libera civitate liberior ceteris».

13. «summan dicendi licentiam». Seguimos aquí a Canfora para traducir «licentia» como «libertad».

14. «Ridiculum quippe videtur eos qui imperant infelices, qui vero serviunt felices putare».

mente feliz o infeliz». «Aquello que hace que el príncipe sea príncipe es bueno o malo». ¿Qué es aquello que hace que el príncipe sea príncipe? El *principatus*. ¿Qué es el «*principatus*»? Canfora lo traduce al italiano como «*il potere*», «el poder». Es decir, lo que hace que el príncipe sea príncipe es el poder. Y no está mal. Pero me parece que hay más en la palabra *principatus*. «*Principatus*» es también «primacía, preeminencia» y, en este texto, básicamente significa «prevaler» (en el sentido, de sobresalir y perdurar). Hay también un término, en español rioplatense, «primerear» (en el sentido, de sacar ventaja para estar primero o antes que los otros). Recuérdese que uno de los sentidos de «príncipe» (de *princeps*) es «ser el primero, ocupar el primer lugar». De lo que se trata, entonces, es de prevaler sobre otros para ser «el primero, ocupar el primer lugar, de manera de dominar e imperar».¹⁵

Niccolò sostiene que el *principatus* es un *vitium*, habla del *vitium principatus*, del vicio del prevaler, del vicio de querer la primacía o la principalidad (28). Podemos agrupar en dos conjuntos las diversas razones que este personaje aduce para explicar y demostrar su postura a lo largo del diálogo. De un lado, está la idea de que la infelicidad de los príncipes es debida a la enormidad de sus vicios, que ocurren, «no tanto a causa de la naturaleza del hombre, como del vicio del prevaler» (Bracciolini 1998: 28).¹⁶ «Somos frágiles y débiles por naturaleza, fácilmente caemos en la lascivia y los vicios, pero el prevaler es malo en sí mismo por las libertades que consiente, y es, por tanto, artífice y ministro de maldad» (Bracciolini 1998: 28).¹⁷ Al contrario, la coerción ejercida por la ley salva al *privatus* de muchos vicios (Bracciolini 1998: 18).¹⁸ Del otro lado, en el discurso de Niccolò, está también la idea de que, más allá de sus vicios o virtudes, «quien prevaler, quien sobresa y perdura en el primer lugar, sufre por ello». Uno de los ejemplos dados es el emperador Augusto. Cita nuestro personaje a Séneca (*Brev. Vit.*, IV, 1): «el divino Augusto, a quien los dioses concedieron más que a cualquier otro, no cesó jamás de desear la quietud y de aspirar el alejamiento de la cosa pública» (Bracciolini 1998: 44).¹⁹ ¿Por qué no abdicó? Porque «no puede

15. Hago más aquí las fórmulas que propone Paul Ricoeur (2005) para la traducción: el hacer del traductor es la construcción de comparables que establezcan una equivalencia sin identidad entre una y otra lengua, entre un texto y otro. En las páginas que siguen se irán sumando citas del texto de Bracciolini que consolidarán la posibilidad —por distintos contextos semánticos— de traducir «*principatus*» por «prevaler».

16. «neque tantum hoc natura hominum, quantum ipsius evenit vitio principatus».

17. «nam tum natura fragiles sumus atque imbecilles, qui facillime ad lasciviam et vitia labamur, tum principatus re ipsa et licentia malus est malorumque opifex ac minister».

18. «y si a los privados, que tienen pocas libertades y están coercionados por las leyes, les aplasta en su mayor parte una mole de vicios, ¿qué no sucederá con las tantas libertades de los dominadores, quienes tienen por ley a su propio apetito?»; «quod si privatorum, quibus parvula licent, qui legibus coercentur, maxima pars vitiorum mole urgentur, quid in tanta dominorum licentia, quibus pro lege est appetitus, putas contingere?».

19. «divus Augustus, cui dii plura quam ulli prestiterunt, non desiit quietem sibi precari et vacationem a re publica petere».

descender de su estatus [de emperador] sin peligro de morir [de ser asesinado]» (Bracciolini, 1998: 43).²⁰ La lucha por subir y mantenerse como el primero (el *princeps*) no termina nunca, una y otra vez se combate contra los avatares de la Fortuna, contra quienes quieren derribarlo y ocupar su lugar (77). La vida del príncipe, en una línea que según Fubini (1990: 272) continúa a Boccaccio, es presentada por Niccolò como una tragedia:

No tengo dudas de que la vida de los príncipes es como una tragedia, plena de desgracia: con ella se podrían componer muchos actos, con la intención de representar la infelicidad de los potentes como sobre la escena de un teatro. (Bracciolini 1998: 90)²¹

Muy lejos estamos del rey filósofo platónico o de un príncipe mecenas con varones doctos como consejeros (61, 64, 65); más cerca, en muchos sentidos, del príncipe de Maquiavelo o de tantos reyes de Shakespeare.

Carlo, sin embargo, se opone a esta interpretación del «prevalecer» como vicio. Atendamos sus largas pero clarificadoras palabras para acabar de perfilar el sentido del *principatus*:

en cuanto a juzgar que el prevalecer (*principatum*) es malo por naturaleza, cuida de no alejarte de la verdad más de lo que aconseja la razón. Nuestro Cicerón [*Off.* I, 4, 13] afirma que el deseo de dominar (*principandi appetitum*) es ínsito a nuestra naturaleza, porque un alma bien formada por la naturaleza no quiere estar por debajo (*subesse*) sino que desea presidir (*praesse*). En efecto, sea por Dios, o por la madre naturaleza, nos ha sido puesto a nosotros el deseo de alabanza y gloria, que conseguimos en su más alto grado con la superioridad (*prestantia*) y el imperar (*imperiis*), las dos cosas a donde se juzga la eminencia y excelencia de nuestra alma. Nuestra alma, conducida por la naturaleza misma, se regocija y alegra cuando supera (*antecellit*) a los otros en un certamen (*certamen*) de buenas artes; en efecto, somos elevados (*extollimur*) a una cierta gloria, si sobrepasamos (*praestamus*) a los demás en prudencia, consejo, doctrina o un arte egregia [...] Es innato en nosotros el apetito de preeminencia (*preeminentie appetitio*) y el deseo de imperar (*cupiditas imperandi*). Y aquello que está en nosotros por naturaleza, está libre de culpa y represión y no puede definirse como malo. (Bracciolini 1998: 45)²²

20. «Hec quippe maxima dicenda principum infelicitas, ut e reum statu descendere absque capitis periculo nequeant». «Todos sus discursos terminaban siempre en este punto: que esperaba el ocio. Con este alivio, falso pero dulce, se consolaba de sus labores: algún día sería vencedor de sí mismo»; «Omnis eius sermo ad hoc semper revolutus est, ut sperare otium. Hoc labores suos etiam si falso, dulci tamen oblectabatur solatio, aliquando se victurum sibi» (44). Este último párrafo es cita de Séneca (Brev. Vit., IV, 1).

21. «Constat enim vitam principum tragediam quandam esse calamitatum plenam, ex qua multi actus confici possent ad representandam tanquam in theatro eorum infelicitatem».

22. «Nam quod arbitraris natura malum esse principatum, vide ne longius quam ratio suadeat a vero seducaris. Natura insitum nobis principandi appetitum Cicero noster tradit, ut animus bene a natura institutus et subesse nolit et cupiat praesse. Indidit enim nobis sive deus sive parens natura desiderium laudis et glorie, quam maximam consequimur prestantia et imperiis, quibus

Este largo pero fundamental pasaje deja de atribuir el *principatus* solo al *princeps*, en tanto emperador, rey o caudillo, y lo vuelve a extender a «todos aquellos que dominan sobre otros» en el ámbito que sea, la prudencia, la doctrina o un arte egregio.

Como anticipé y ya señalara Montalto (1998), a esta figura del príncipe y su prevalecer, Niccolò le opone la figura del sabio, pero de un sabio que no interviene en la vida pública (que no compite por la gloria, como el de Carlo o Cosme) sino que se aparta a la vida privada (84, 97, 98, 102). Es decir, se trata de un sabio que, como también dijera Fubini (1990: 264), va en contra del llamado «humanismo civil» sostenido por Salutati y Bruni, y se acerca en muchos sentidos a las posiciones que tendrá Alberti, en varios de sus trabajos (por ejemplo, en el *Momus* o en las *Intercenales*).²³ Un sabio *privatus* que alcanza la felicidad dedicándose a las disciplinas de las artes liberales y a los estudios de humanidades, en última instancia, a la filosofía, madre de todas las virtudes y refugio de los vaivenes de la fortuna (99).²⁴ A lo largo de la historia, sostiene Niccolò, sus estudios, sus preocupaciones y sus vigiliass han permitido descubrir el movimiento de los astros y del cielo, el derecho, la leyes y el gobierno de la cosa pública, todo lo relacionado con la alimentación y el cuidado del cuerpo, con la dignidad y las costumbres, con la cura para las enfermedades del alma y la medicina para las del cuerpo (Bracciolini 1998: 98).²⁵ «Por ellos [por los sabios], nos llegan los preceptos para vivir sabia y honestamente» (Bracciolini 1998: 98).²⁶

eminentia quedam animique excellentia iudicantur. Cernis natura ipsa duce gestire animum nostrum ac letari cum reliquos etiam bonarum artium certamine antecellit: et enim extollimur gloria quadam, si prudentia, consilio, doctrina vel arte egregia ceteris prestamus. Cum enim id scire videmur quod alios fugiat, tum maxime erigimur ad laudis cupiditatem. Itaque singulis in rebus insita nobis est preeminente appetitio et cupiditas imperandi. Que autem natura nobis insunt, omni culpa et reprehensione vacant neque etiam mala appellari decet».

23. Para la tesis y debates en torno al «humanismo civil», véanse Baron (1993), Seigel (1966), Garin (1984), Heller (1978), Fubini (1992), Hankins (1995), Simoncini (1998), Celenza (2004), Gualdo Rosa (2005), Gentile (2006).

24. Sabios *privati* que se han dedicado «a la madre de todas las virtudes, la filosofía, y a investigar las cosas recónditas, que se han refugiado en las disciplinas de las artes liberales y los estudios de humanidades como en un puerto tranquilo, donde han encontrado reparo del ímpetu y la temeridad de la fortuna y han alcanzado una vida dichosa y feliz» (Bracciolini 1998: 99); «in excolenda matre virtutum philosophia, in rerum occultarum pervestigatione versati, ad liberalium artium disciplinas et humanitatis studia velut in portum tranquillum confugerunt, ubi nullo impetu nulla fortune iactati temeritate, vitam beatam ac felicem adepti sunt».

25. «Hi enim soli virtutis iter cognoverunt, hi bene vivendi precepta nobis tradiderunt, hi qui esset vite cursus optimus tum exemplo, tum litteris demonstrarunt, ab his nature cognitio defluxit, horum opera varie artes ad usum hominum reperte, hinc disciplinarum omnium ratio, hinc astrorum celiqúe motus adinventi, hinc iura, leges et rerum publicarum gubernacula emanarunt, ab his rerum omnium, que ad victum, que ad cultum coporis, que ad dignitatem, que ad tutelam, que ad mores spectant, origo ducitur. Horum studiis, cura, vigiliis, animi morborum medela, corporum egrotantium salus inventa est».

26. «Ab his sapienter et honeste vivendi precepta sumus assecuti».

Las controversias entre el sabio y el príncipe

En este marco, por boca de Niccolò, aparece una referencia a la búsqueda y descubrimiento de códices por parte de Poggio:²⁷

Éste —continuó Niccolò, señalándome a mí— ha llevado a cabo hace años la diligente y fatigosa tarea de recorrer Alemania buscando libros, que descubrió entre otros en calabozos, retenidos en medio de tinieblas y de una ciega cárcel; su trabajo mucho ha ayudado a las Musas latinas. (Bracciolini 1998: 14-15)²⁸

Y comenta que les ha restituido ocho *Discursos* de Cicerón, un Quintiliano íntegro y Columella, además del poema de Lucrecio y de otros autores ilustres en lengua latina.

Pero después que fueron traídos a la luz los autores mencionados y parecía ofrecerse la esperanza cierta de encontrar muchos más, ¿qué príncipe o pontífice se empeñó entonces mínimamente en seguir liberando a aquellos hombres nobilísimos de las prisiones bárbaras? Consumen la vida y el dinero en placeres, en cosas indignas y en la guerra, algo pestilente y pernicioso para los humanos. En cuanto al estudio de las obras de los hombres excelentes, gracias a cuya sabiduría y doctrina somos encaminados hacia la vida dichosa y la verdadera felicidad, los príncipes se muestran indiferentes y soñolientos, llevando en su mayoría una vida de bestias. (Bracciolini 1998: 14-15)²⁹

Como ejemplos de sabios (*sapientes*) distantes y despreciadores de los príncipes y su modo de vida, Niccolò cita, entre otros, a Dante, Petrarca y Boccaccio, «tres ilustrísimos hombres, que con su sabiduría y doctrina, trajeron a Italia una enorme luz» (Bracciolini 1998: 64).³⁰ En particular, de Petrarca dice que «por

27. Estos descubrimientos acontecen principalmente durante el Concilio de Constanza entre 1415 y 1417. Para esto, véanse Sabbadini (1905: 72-84), Garin (1976: 74-100), Castelli (1980: 27), Grafton (1998), Reeve (1998).

28. «Suscepit hic —me intuens— olim diligentiam et laborem peragrande Alamanie librorum perquirendorum gratia, qui in ergastulis apud illos reclusi detinentur in tenebris et carcere ceco, qua in re multum profuit Latinis Musis eius industria».

29. «Hec cum ab eo fuissent in lucem edita cumque uberior et quasi certa spes proponeretur ampliora inveniendi, nunquis postea aut princeps aut pontifex vel minimum opere aut auxilii adhibuit ad liberandos preclarissimos illos viros ex ergastulis barbarorum? In voluptatibus, in rebus nulla laude dignis, in bellis, re pestifera et perniosa hominibus, etatem et pecunias consumunt. In pervestigandis vero excellentium virorum monumentis, quorum sapientia et doctrina ad vitam beatam et veram felicitatem perducimur, obtorpescunt atque obdormiunt, vitam plerique more pecorum agentes». Bracciolini (1998).

30. «tres viros preclarissimos, qui sapientia et doctrina magnum lumen Italie attulerunt». No importa ahora si con nuestra documentación actual puede contradecirse este distanciamiento de las tres coronas de los príncipes (sobre todo, pienso en Petrarca). En este momento, me interesa la construcción de sabio que plantea el personaje Niccolò.

su ingenio, nuestros estudios de humanidades, que por muchos siglos habían yacido adormecidos, fueron estimulados hasta tal punto que casi recuperaron su antigua dignidad y fuerzas» (Bracciolini 1998: 65).³¹ Y un poco más adelante: «recibida la corona de laurel, envejeció en su villa privada, despreciando a los príncipes y dedicándose a una vida mejor, muriendo también allí» (Bracciolini 1998: 65).³² Pero no da ejemplos solo de la generación italiana anterior. Dice también, en otro párrafo, extendiéndolo a otros lugares y épocas:

Leed, cuanto os plazca, todos los historiadores antiguos y los anales: rarísimamente encontraréis un filósofo, un orador o algún dotado con letras y sabiduría que haya sido enriquecido por un rey o que haya sido elevado de condición o llamado a dar consejos, a impartir preceptos de vida o a educar las costumbres. (Bracciolini 1998: 66)³³

Esto recuerda aquellas palabras de Garin respecto de la reaparición durante esos años del filósofo antiguo, en tanto un personaje rebelde y crítico Garin (1999: 165). Estamos lejos aquí del «humanista» como instrumento y lustre de los poderosos. Dice el personaje Cosme: «con facilidad, Niccolò, como es tu costumbre, te has inclinado a denigrar. Por eso no me sorprende que seas áspero en la confrontación con los privados, si así atacas a los mismos príncipes» (Bracciolini 1998: 16).³⁴ Acá puede verse con claridad que no puede englobarse todo, como algunos han hecho, bajo el mismo manto de «los *studia humanitatis* como instrumentos de dominación» (Mignolo 2009: 165-203).³⁵ Recordemos también aquellas ya citadas palabras del personaje Poggio en el diálogo, cuando se excusa de defender la tesis de que los «príncipes son infelices» y lo deja todo en manos de Niccolò, pues este vive «en una ciudad libre [Florenia] y es, además, el más libre de todos» (Bracciolini 1998: 25),³⁶ no estando sujeto al deseo de ninguno y reivindicando para sí siempre «la máxima libertad de expresión» (Bracciolini 1998: 25).³⁷ Siguiendo en esto, en parte, a Leonardo Bruni,³⁸ el per-

31. «cuius ingenio hec nostra humanitatis studia, que multis seculis sopita iacuerunt, adeo excitata sunt, ut priorem ferme dignitatem ac vires recuperarint».

32. «acceptaque laurea, in villa privata meliori vite deditus, spretis principibus, consenuit, ubi et defunctus est».

33. «Legite quantum libet veterum annalium monumenta, rarissime reperietis vel philosophum vel oratorem vel quempiam litteris et sapientia peditum aut ditatum a regibus aut opibus ac dignitate auctum vel ad prestanda consilia vel ad precipiendam vite disciplinam vel ad componendos mores fuisse accersitum».

34. «Facillime», inquit, «Nicolae, qui mos tuus est, laberis ad detrahendum. Equidem minime miror, si quando es in privatos dicatior, cum in ipsos principes tam facile inveharis».

35. Cf. Weiss (2012).

36. «in libera civitate liberior ceteris».

37. «summan dicendi licentiam».

38. Véase Leonardo Bruni, por ejemplo, en su *Vite di Dante e del Petrarca* (1996: 554-555); *Laudatio Florentine Urbis* (1996: 601-604, 634); *Oratio in funere Iohannis Strozze* (1996: 716), *Historiarum Florentini populi libri XII* (1924: 14; 22-23). Decimos «en parte» porque tal como ya

sonaje Niccolò liga muchas veces el crecimiento y desarrollo del estudio de las letras a la libertad de expresión y de vida dentro de un régimen político (Bracciolini 1998: 60).³⁹ Está en controversia si esta libertad se asocia o no, en Poggio, a un determinado régimen (monarquía o república).⁴⁰ Pero, a mi entender, hay otro pasaje, donde la crítica es mucho más radical y anterior a la elección de un régimen. Cito las palabras de Niccolò:

Enumeraste, Carlo, las cosas buenas que pueden prodigarse desde el prevalecer, pero creo que te has olvidado con cuántas calamidades se afligió al orbe de la tierra con el deseo de obtenerlo; así, parecen ser execrables aquellos que primero entregaron a uno lo que era de todos y, privilegiando la servidumbre a la libertad con que habían nacido, prefirieron que uno posea todo más que cada uno lo suyo. (Bracciolini 1998: 38)⁴¹

Estas palabras están muy cerca de las que pronunciará La Boétie (2002) algo más de un siglo después en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria o Contra Uno*, primer texto anarquista para algunos. Allí, además, el término francés «*franchise*» (que se opone a «*servitude*») significa tanto «libertad» como «franquiza»; igual que en Niccolò estas nociones se corresponden.⁴²

Como ya dije, el diálogo se cierra con el consejo de Niccolò a Poggio de que debe dejar su cargo de secretario apostólico, alejarse del príncipe pontificio. Pues, «si hay quien felicidad busca, sepa que no se encuentra en el prevalecer, sino en la virtud y la vida feliz» (Bracciolini 1998: 102).⁴³

Dos posibilidades vitales

Estas diversas interpretaciones del *principatus*, como «vicio adquirido» (Niccolò) o como «naturaleza» (Carlo y Cosme), en realidad, evidencian la postulación

hemos dicho, en otros aspectos, las tesis del interlocutor Niccolò distan mucho de las posiciones de Bruni en sus textos, cfr. 10-11 y nota 23 para bibliografía sobre Bruni y la cuestión del humanismo civil.

39. «El estudio de las letras reclama y se acompaña de la libertad de expresión y de vida, y huye y aborrece de la servidumbre». «Loquendi enim vivendique libertatem litterarum studia expetunt et sequuntur, servitutem fugiunt atque abhorrent».

40. Este asunto excede estas páginas. Para más información véase «Introduzione», Canfora (1998).

41. «Enumerasti, Carole, bona que possunt prodire ex principatu, oblitus credo quot calamitatibus illi cupiditas orbem terrarum afflxit, ut execrandi illi esse videantur, qui quod omnium erat ad unum primi detulerunt libertatemque sub qua nati erant servituti subicientes unum aliquem plusquam omnes posse maluerunt». Una de las fuentes posibles para este pasaje es la Biblia (I Samuel 8).

42. Para La Boétie, véanse Castres (2002), Abensour y Gauchet (2002). Esta comparación excede estas páginas pero queda la cuestión planteada para un futuro trabajo.

43. «Quamobrem, si qui felicitatem appetunt, non in principatu, sed in virtute et beata vita collocatam intelligant».

de dos modos de ser contrapuestos, de dos géneros de vida que suponen dos concepciones distintas de felicidad, una que entiende la felicidad como «pre-va-lecer», como «publicidad» (en tanto un sobresalir y ser visto), y la otra como «tranquilidad del alma y privacidad». Una que entiende la felicidad como «un curso favorable de la Fortuna» y la otra como «un alma serena, libre y privada de perturbaciones» (Bracciolini 1998: 84).⁴⁴ Es una versión de la antigua cuestión entre vida activa y vida contemplativa. Al igual que en *Sobre la vida solitaria* de Petrarca (1955), la vida contemplativa aquí también está ligada a las *litterae*, pero con una importante diferencia. En el texto de Petrarca, el sabio debe dejar la ciudad por una vida solitaria. En *Sobre la infelicidad de los príncipes*, el sabio aparece leyendo y dialogando entre amigos. El mismo personaje Niccolò representa este sabio: todos los mediodías recibe en su biblioteca a doctos amigos con los que discutir y aprender de los antiguos. Ya lo hemos apuntado y así nos lo cuenta Poggio en el marco del diálogo:

Desde principios de aquel verano en que el pontífice Eugenio se retiró de Roma hacia Florencia, como era mi costumbre, al mediodía me dirigí a lo de Niccolò, hombre ilustrísimo, cuya casa era la posada común a los más doctos hombres, y allí me encontré con Carlo Aretino, hombre doctísimo en letras griegas y latinas y también a Cosme de Médicis, tan egregio príncipe de esta nuestra República como óptimo y distinguidísimo ciudadano. Luego de que primero, según la costumbre, yo hubiese saludado a todos, que estaban leyendo la *Geografía* de Tolomeo en la biblioteca de Niccolò, me senté entre ellos, y mientras se preguntaban por nuestra situación, ya sea en las cosas privadas como públicas, yo comencé a quejarme un poco de los tiempos y la condición común, y también de la mía, que poco antes apenas hube escapado de las manos de ladrones, prefiriendo la vida de los otros que la nuestra, que siempre vagamos como nómadas al modo de los Escitas. (Bracciolini 1998: 6)⁴⁵

En otro diálogo escrito contemporáneamente a este, *De vera nobilitate* (Bracciolini 1999b), nuestro autor plantea una cuestión cercana, la «nobleza». Ambientado, esta vez, en el jardín de una villa del propio Poggio, donde se encuentran rodeados de estatuas antiguas que trajera de Roma, dialogan Nic-

44. «[El rey] felix dicitur, ea scilicet felicitate qua secundus fortune cursus appellatur. Verumtamen ego felicem eum —quod non fortuna, sed animus prestat necesse est— nulla ratione nominabo. Animum enim quietum, liberum felicitas sequitur et omni perturbatione vacuum».

45. «Cum ex mea consuetudine, qua primum estate pontifex Eugenius ex urbe Florentiam concessit, meridie ad clarissimum virum Nicolaum Nicolum, cuius domus commune doctissimorum hominum diversorium erat, me contulisset, doctissimum ibi latinis grecisque litteris virum offendi Carolum Arentinum et item Cosmum de Medicis, cum in hac nostra re publica egregium principem, tum optimum ac prestantissimum civen. Hos ego Ptolemei *Geographiam* inspicientes cum in primis, ut mos est, consalutassem, una in Nicolai biblioteca consendi et simul, cum illi quo in statu nostre cum publice, tum private res essent percontarentur cepi paulum de temporum conditione communique calamitate, tum etiam mea, qui paulo antea e predonum manibus evasissem, queri ceterorum vitam nostre preferens, qui Scytharum more semper instabiles vagaremur».

colò Niccoli, Lorenzo de Médicis y el propio autor como personaje (Bracciolini 1999b: 5-6).⁴⁶ Para Niccolò, la nobleza es (siguiendo a los estoicos) el esplendor de la virtud (71).⁴⁷ Para Lorenzo, en cambio, la virtud sola no alcanza, la nobleza (siguiendo a Aristóteles) proviene de la virtud unida a una riqueza antigua, pues se necesita el dinero, el concurso favorable de la Fortuna para hacer visible la magnanimidad y la gloria de una familia (47, 48, 60, 61, 63, 64, 65). Digámoslo en pocas palabras, con un ejemplo: la cúpula de Brunelleschi no se hubiese levantado sin dinero y fue históricamente, por otra parte, asignada su realización por un concurso llevado a cabo por la *Opera del Duomo* (1420-1436), esto es, resultado de una competencia y un prevalecer (Haines 1989).

Esta comprensión de «la vida dichosa» como «prevalecer», del *principatus* como naturaleza, se encuentra enunciada también en otro diálogo de Poggio, el *De avaritia*. En él, el personaje Antonio Loschi sostiene que la avaricia, en tanto deseo de dinero y de ganancia, es algo natural. El deseo más de cuanto sea suficiente es el motor de toda gran ciudad, y el deseo de dinero no es otra cosa que, en última instancia, el deseo de subsistencia (Bracciolini 1994: 76-78).⁴⁸ El personaje Andrea da Costantinopoli lo contradice sosteniendo que la avaricia es un vicio pero afirmando la naturalidad del deseo de prevalecer.

No contradirás, opino, que todos nacemos con cierto apetito natural en nuestra alma, no solo de libertad, sino también de prevalecer (*principatus*), de tal modo que, si estamos bien dispuestos por la naturaleza, deseamos distinguirnos nosotros mismos sobre el resto y no estar por debajo de otros. (Bracciolini 1994: 82)⁴⁹

Como contrapartida, cerremos este apartado haciendo referencia a otra obra de nuestro autor, *Sobre la inconstancia de la Fortuna* (Bracciolini 1993).⁵⁰ El libro I se articula como un coloquio. Los interlocutores son Antonio Loschi y

46. Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto indican el número de párrafo. Hemos confrontado nuestra traducción con la italiana de Canfora.

47. «La nobleza es, en efecto, como un cierto esplendor proveniente de la virtud, que vuelve ilustre a quien lo posee, de cualquier condición que venga»; «Est enim nobilitas quasi splendor quidam ex virtute progrediens, qui suos possessores illustrat ex quacumque conditione emergentes». Bracciolini (1999b). Para los humanistas y el tema de la «nobleza», véase Donati (1988). Para *De vera nobilitate*, véase Finzi (2010) especialmente pp. 6-7.

48. Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto y las notas indican el número de página. La traducción al castellano es nuestra. Los números anteriores pertenecientes a las citas de *De infelicitate principum* y de *De vera nobilitate* de Bracciolini indican párrafo (tal cual se aclara en las notas 3 y 46), a diferencia de los números aquí citados de *De avaritia* de Bracciolini, que indican página. En el caso del resto de las citas, los números son páginas, salvo aclaración.

49. «Non inficias ibis, opinor quin oriamur omnes naturalí quodam animis nostris appetitu non solum libertatis, sed etiam principatus, ut bene a natura instituti neque alteri subesse et ipsi eminare ceteris cupiamus».

50. Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto y las notas indican el número de línea del libro I. Las traducciones al castellano son nuestras.

nuevamente el propio Poggio. Sentados en la roca Tarpeya, dialogan mirando las ruinas de Roma, considerando cómo por «la crueldad de la fortuna» (Bracciolini 1993: 30)⁵¹ la urbe ahora «yace en tierra como un inmenso cadáver descompuesto y carcomido por doquier» (Bracciolini 1993: 30)⁵², ya muy lejos de aquellas palabras de Libanio que durante siglo IV decía verla «no como una ciudad sino como una parte del cielo» (Bracciolini 1993: 29).⁵³ Para los interlocutores, Roma es el más alto ejemplo de las mutaciones de la fortuna (18-19). Y siguiendo con nuestro ejemplo, podríamos decir de nuevo en pocas palabras: si esto quedó de Roma, ¿qué puede esperarse de la cúpula de Brunelleschi? ¿Para qué levantar algo que caerá? Una y otra vez, estos diálogos van quedando más o menos abiertos, evidenciando que las cuestiones planteadas no acaban de quedar resueltas.

El diálogo

El intento por determinar lo que habría sido el «pensamiento último» del propio Bracciolini a través de las «imágenes de autor» que deja en los textos (en *De infelicitate*, en la carta dedicatoria o en la carta a Petworth) o mediante identificaciones con algunos personajes-interlocutores sobre otros (en *De infelicitate*, con Niccolò por sobre Cosme y Carlo) es una tentación muy extendida. Importantes estudiosos, a pesar de haberle atribuido contradicciones irresolubles y una moral no bien definida, caen alguna vez en ello.⁵⁴ Es de recordar, no obstante, que, también en *De infelicitate*, los personajes no acaban consensuando o aceptando una tesis final entre todos. Niccolò podrá tener la última palabra, pero no el acuerdo de Carlo y Cosme. En este sentido, el texto presenta ambas posibilidades y queda abierto. Tenemos, de un lado, un príncipe implacable en Cosme y un humanista competitivo y deseoso de gloria en Carlo. Pero, asimismo, del otro lado, frente a ellos, está el humanista rebelde Niccolò, el franco crítico de los príncipes, de todos aquellos que buscan prevalecer y dominar en la actividad que sea. Están ambas cosas, ambas posibilidades vitales y culturales.

En esta línea, Marsh (1980: 38-54; 2006) ha insistido en que Poggio asume a su modo el modelo ciceroniano de las disputas *in utramque partem*, proveniente de los Académicos, y que consiste en exponer, sin resolver la cuestión, los argumentos de una y otra parte con el objetivo de que el lector decida.⁵⁵ En

51. «Fortunae crudelitatem».

52. «Iaceat instar gigantei cadaveris corrupti, atque undique exesi».

53. «Non urbem sed quandam quasi caeli partem appellatam».

54. Por ejemplo, Garin (1973), Fubini (1990), Canfora (1998) y Montalto (1998).

55. Es curioso que Marsh (1980) haya apoyado su tesis en el análisis del *De avaritia*, siendo que *De infelicitate principum* o *De vera nobilitate* cumplen más acabadamente con el permanecer irresueltos. Se atribuye al personaje Loschi en *De avaritia* una defensa simulada de la avaricia, en tanto no creería de verdad en lo que argumenta. En los otros diálogos, en cambio, se presenta

esta dirección, aunque siguiendo sobre todo a Bajtín (1986, 1989), Gadamer (1977) y Ricoeur (2004), he procurado considerar y analizar sólo el sentido del texto y, principalmente, la pregunta que lo sostiene y le da origen, pues más allá de las respuestas dadas por los personajes del diálogo (más allá de sus respuestas históricas o epocales), es la pregunta la que quizás hoy nos siga interpelando. Lo mismo ocurre con otros diálogos de Bracciolini. Ellos también plantean preguntas que reunidas todas forman una especie de constelación que deja emerger un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años y regiones. ¿«Es el deseo de acumular dinero un motor válido de la sociedad»? se preguntan los personajes en el diálogo *Sobre la verdadera nobleza* o en *Contra la Avaricia*. ¿Se puede ser feliz sin «un curso favorable de la fortuna», sin ser exitoso, sin prevalecer? se cuestiona en *Sobre la infelicidad de los príncipes* y en *Sobre la verdadera nobleza*. ¿«Si Roma cayó», se preguntan sentados entre sus ruinas los personajes de *Sobre la inconstancia de la fortuna*, «qué no puede caer»? ¿Es acaso la historia humana una tragedia? ¿Puede cambiarse el mundo, mejorarse? ¿El intelectual debe comprometerse políticamente o apartarse en su vida privada? Una y otra vez estas preguntas asoman en los textos de Bracciolini sin acabar de encontrar una respuesta definitiva. Las preguntas, sin embargo, no dejan de cuestionar mucho de lo que hoy damos por sentado, por dado. Lo que era pregunta en el horizonte del *Quattrocento*, quizás ya no lo sea en el del tercer milenio, lo que no significa que lo que damos por sentado sea verdad, que nuestros propios prejuicios sean verdad.

tanto a Lorenzo como a Cosme de Médicis o a Carlo Marsuppini defendiendo sus propias convicciones. En *De avaritia*, habría un acuerdo final de los interlocutores, no así en los otros dos. Véase también Tateo (1961). Para una tesis distinta a la de Marsh, en particular respecto del *De vera nobilitate*, cf. Finzi (2010: 3).

Bibliografía

- ABENSOEUR, M. y GAUCHET, M., « Les leçons de la servitude et leur destin », La Boétie, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*. París, Éditions Payot & Rivages, 2002, 7-44.
- ANTONETTI, Pierre, *Historia de Florencia*, México, FCE, 2014.
- BAJTÍN, Mijail, *Problemas de la poética de Dostoievski*, trad. de Bubnova, Madrid, Taurus, 1986.
- , *Teoría y estética de la novela*, trads. Kriukova y Cazcarra, Madrid, Taurus, 1989.
- BARON, H., *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Princeton, Princeton University Press, [1955], 1966.
- , *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, [1988], 1993.
- BERTELLI, Sergio, *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*, Florencia, La nuova Italia, 1978.
- BRACCIOLINI, Poggio, *Lettere*, ed. Helen Harth, Florencia, Leo S. Olschki Editore, 3 vols, 1984-1987.
- , *De varietate fortunae*, ed. Helsinki Outi Merisalo, Suomalainen Tiedeakatemia, 1993.
- , *De avaritia (Dialogus contra avaritiam)*, ed. Giuseppe Germano, Livorno, Belforte Editore Libraio, 1994.
- , *De infelicitate principum*, ed. Davide Canfora, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- , *L'infelicità dei principi*, trad. Davide Canfora, Palermo, Sellerio editore, 1999.
- , *La vera nobiltà*, ed. y trad. Davide Canfora, Roma, Salerno Editrice, 1999b.
- BRUNI, Leonardo, *Historiarum Florentini populi libri XII e Rerum suo tempore gestarum commentarius*, a cura di Santini e di Pierro, Boloña, Città di Castello, 1914-1926.
- , *Opere letterarie e politiche*, ed. Paolo Viti, Turín, Unione tipografico-editrice torinese, 1996.
- CANFORA, Davide, «Introduzione» en Bracciolini, Poggio, *De infelicitate principum*, ed. Davide Canfora, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1998.
- CAPPELLI, G., *L'umanesimo italiano da Petrarca a Valla*, Roma, Carocci, 2010.
- CASTELLI, Patrizia, *Un toscano del '400. Poggio Bracciolini 1380-1459*, Arezzo, Comune di Terranuova Bracciolini, 1980.
- CASTRES, Pierre, « Liberté, Malencontre, Innommable », La Boétie, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*. París, Éditions Payot & Rivages, 2002, 247-267.

- CELENZA, C., *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore y Londres, The John Hopkins University Press, 2004.
- DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia: secoli XIV-XVII*, Roma-Bari, Laterza, 1988.
- FINZI, Claudio, «La polemica sulla nobiltà nell'Italia del Quattrocento» *Cuad. Fil. Clás. Estud. Lat.* 30.2 (2010), 341-380.
- FUBINI, Riccardo, *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni editore, 1990.
- , «Renaissance Historian: The Career of Hans Baron», *The Journal of Modern History*, 1992, 541-574.
- , *Italia quattrocentesca*, Milano, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, trads. Agud Aparicio y de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977.
- GARIN, Eugenio, «La letteratura degli umanisti», *Storia della letteratura italiana*, eds. Emilio Cecchi y Natalino Sapegno, vol. III, Il Quattrocento e l'Ariosto, Milán, Garzanti, 1976 (ristampa), 1-279.
- , *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1984, I. Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites; II. Los cancilleres humanistas de la república florentina de Coluccio Salutati a Bartolomeo Scala, 29-105.
- , «El filósofo y el mago», *El hombre del Renacimiento*, ed. Garin, Madrid, Alianza, 1999, 163-195.
- GENTILE, S., «Eugenio Garin (1909-2004) e Leon Battista Alberti», *Albertiana*, 2006, 3-27.
- GRAFTON, Anthony, «El lector humanista», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, dirs. Guglielmo Cavallo y Roger Chartier, Madrid, Taurus, 1998, 319-371.
- GUALDO ROSA, L., «L'umanesimo civile di Leonardo Bruni: revisionismo 'made in U.S.A'», *Shede Umanistiche*, 2005, 25-37.
- HAINES, Margaret, «Brunelleschi and Bureaucracy: The Tradition of Public Patronage at the Florentine Cathedral», en *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 3 (1989), 89-125.
- HANKINS, J., «The 'Baron Thesis' after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruni», *Journal of the History of Ideas*, (1995), 309-338.
- HELLER, Agnes, *El hombre del Renacimiento*, Barcelona, Península, [1978] 1980, Segunda parte: La Antigüedad y la tradición judeo-cristiana, 61-151.
- LA BOÉTIE, Étienne de, *Le discours de la servitude volontaire*, París, Éditions Payot & Rivages, 2002.
- MARSH, David, *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1980.
- , «Dialogue and Discussion in the Renaissance», *The Cambridge History of Literary Criticism*, ed. Norton Glyn, vol. III, Cambridge, MA; Cambridge University Press, 2006, 265-270.

- MARTELLI, Mario, «Le letterature delle Città-Stato e la civiltà dell'Umanesimo. Firenze» en Asor Rosa, A., *Letteratura italiana. Umanesimo e Rinascimento. La storia e gli autori*, vol. 3, Turín, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2007, 5-244.
- MARTINES, L., *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, 1963.
- MIGNOLO, Walter, «El lado más oscuro del Renacimiento», *Universitas humanística* n°67, enero-junio (2009), 165-203.
- MONTALTO, Marcello, *Sii grande e infelice*, Venecia, Istituto Veneto di Scienze, 1998.
- NAUTA, Lodi, *In Defence of Common Sense*, Cambridge – Massachusetts – Londres, Harvard University Press, 2009.
- PASTOR, Ludwig Von, *History of the Popes*, vol. 1, Londres, Kegan, Trench, Trübner & Co. Limited, 1899.
- PELLEGRINI, C.F., *Sulla Repubblica Fiorentina a tempo di Cosimo il Vecchio*, Pisa, 1889.
- PETRARCA, Francesco, *De Vita Solitaria*, ed. Martellotti, en *Prose*, Martellotti, Ricci, Carrara y Bianchi (eds.), Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi Editore, 1955, 285-593.
- REEVE, Michael, «La erudición clásica» en *Introducción al humanismo renacentista*, ed. Jill Kraye, Madrid, Cambridge University Press, [1996] 1998.
- RICOEUR, Paul, *La Memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira, Buenos Aires, FCE, 2004.
- , *Sobre la traducción*, trad. Patricia Willson, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- RENOUARD, Yves, *Historia de Florencia*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968.
- RUBINSTEIN, N. *The Rise and Decline of the Medici Bank, 1397-1494*. Harvard University Press, 1963.
- SABBADINI, R., «Cronologia documentata della vita di Lorenzo Valla», Barozzi e Sabbadini, *Studi sul Parnomita e sul Valla*, Florencia, Le Monnier, 1891; 79, 83-88.
- , *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Florencia, Sansoni, 1905.
- SEIGEL, J., «'Civic Humanism' or Ciceronian Rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni», *Past and Present Society*, 1966, 3-48.
- SÉNECA, *Diálogos I*, ed. Antonio Tursi, Buenos Aires, Planeta, 2007.
- SIMONCINI, S., «L'avventura di Momo nel Rinascimento. Il nume della critica tra Leon Battista Alberti e Giordano Bruno», *Rinascimento*, 1998, 405-454.
- TATEO, F., «Poggio Bracciolini e la dialogistica del Quattrocento», *Annali della Facoltà di Lettere e Filologia* 7 (1961), 167-204.
- VALLA, *Epistolae*, ed. Besomi e Regoliosi, Padua, 1984.
- VASOLI, Cesare, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo*, Nápoles, La città del sole, 2007, 67-133.

- VON ALBERTINI, *Firenze dalla repubblica al principato*, Einaudi, [1970] 1995.
- WEISS, Julián, «El poscolonialismo medieval: líneas y pautas en la investigación de un problema histórico», *Literatura medieval y renacentista en España: líneas y pautas*, eds. Fernández Rodríguez y Fernández Ferreiro, Salamanca, La Semyr, 2012, 177-200.



