

Poggio Bracciolini y la cuestión del intelectual laico

The Secular Intellectual Question in Poggio Bracciolini

MARTÍN JOSÉ CIORDIA

Universidad de Buenos Aires/Conicet

mjrciordia@yahoo.com.ar

RESUMEN

En el presente artículo procuro analizar la cuestión del “sabio laico” en textos de Poggio Bracciolini (1380-1459). Para ello, me he concentrado, principalmente, en su búsqueda de preceptos éticos para las relaciones del intelectual varón y las mujeres, o dicho en otras palabras, en cómo Poggio terea en una antigua disputa entre los hombres acerca de la existencia o no de una oposición entre la búsqueda de la propia virtud y las mujeres. En primer lugar, me focalicé en la encrucijada del sabio entre dos formas de vida: el celibato y el matrimonio. Estos son presentados como los dos “caminos” a los cuales “esta época nuestra suele entregarse”. En segundo lugar, atiendo a otras formas distintas de vida que los textos atribuyen a los habitantes de los baños termales de Baden y a algunas poblaciones de Asia. Estas otras formas de encausar la relación entre el hombre y la mujer se presentan como una otredad, como un “ellos” frente a un “nosotros”. Mi hipótesis es que todas estas distintas formas de vida son diversas respuestas posibles a una serie de preguntas que la textualidad poggiana plantea y deja abiertas para que el lector en última instancia decida, preguntas que en su conjunto constituyen un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años del *Quattrocento* italiano.

PALABRAS CLAVE: Poggio Bracciolini, sabio, laico

ABSTRACT

This article aims at analysing the secular wiseman matter in the writings by Poggio Bracciolini (1380-1459). For this purpose, the focal point has been placed on his search for the ethical precepts connected to the relationship between the male intellectual and women, that is to say, the way in which Poggio mediates in an ancient dispute among men over the existence of a conflict between the quest for one's own virtue and women. Firstly, the wiseman's crossroads between two different ways of living, celibacy and marriage, is brought into focus. They are both presented as two possible “ways”, to which “our current time devotes itself”. Secondly, the center of attention shifts to other kinds of ways of living, attributed to Baden thermal baths and other Asian populations, according to different sources. These other ways to steer the relationship between man and woman are presented as otherness, as “them” against “us”.

This article hypothesizes that all these different ways of living are possible answers to a set of questions raised by Poggio Bracciolini's writings, questions which are left out for the reader to decide, and which, as a whole, establish an overall questioning on the human being and his culture during the Italian Quattrocento's years.

KEYWORDS: Poggio Bracciolini, wise, secular

FECHA DE RECEPCIÓN: 26/01/2018

FECHA DE ACEPTACIÓN: 24/08/2018

1. INTRODUCCIÓN¹

130

Los textos de Poggio Bracciolini han sido interpretados de modos muy diferentes y hasta contrapuestos. Pastor atribuye a nuestro autor un humanismo pagano (*Historia de los Papas*, I 141-144, 394-396). Walser sostiene su estricta ortodoxia católica (*Poggius Florentinus*, 309, 323). Gutkind, en cambio, afirma que Poggio tiene una visión estetizante amoral entre epicureísmo y eudemonismo ("Poggio Bracciolini", 548-596). Fubini, a su vez, postula que el epicureísmo presente en Poggio es, en general, aquél que cita y asume Séneca para su filosofía (*Umanesimo e secolarizzazione*, 241-243). Greenblatt sostiene que, por el contrario, Poggio avisa una búsqueda del placer contraria a la ortodoxia cristiana y entendido como el bien supremo de los epicúreos (*El giro*, 153). Se hace difícil tomar partido por unos u otros. En este sentido, Fubini mismo (*Umanesimo e secolarizzazione*, 221-231) y Montalto (*Sii grande e infelice*, 59-62) afirman que la obra de Bracciolini tiene contradicciones irresolubles debido a su incorformismo, antidogmatismo, libertad de juicio y antintelectualismo. Ya Garin hablaba de que en Poggio no podía hallarse una concepción moral bien definida y que lo importante era subrayar la efectiva circulación de las ideas en aquellos grupos donde estos humanistas se movían ("La literatura degli umanisti", 74-100). Marsh, en esta línea, respecto de sus diálogos, 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 (*The Quattrocento Dialogue*, 38-54; "Dialogue and Discussion", 265-270). Por mi

¹ Este trabajo fue financiado por Conicet, Universidad de Buenos Aires, Programación Científica 2017-2019 (Ubacyt 20020160100035BA) *El intelectual humanista y los saberes en el Renacimiento*. Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas Dr. Amado Alonso, Sección Literaturas Extranjeras, FFyL UBA, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

parte, en esta misma dirección, pienso que, además, lo que debe sobre todo considerarse son las preguntas que sostienen y dan origen a sus textos, sea cual fuere el género discursivo en cada caso. Así, siguiendo básicamente a Bajtín (*Problemas de la poética de Dostoievski y Teoría y estética de la novela*), Gadamer (*Verdad y método*) y Ricoeur (*La memoria, la historia, el olvido*), he procurado considerar y analizar no sólo el sentido de los textos sino, principalmente, las preguntas que los sostienen y les dan origen, pues, más allá de las distintas respuestas históricas o epocales presentes en ellos, son las preguntas las que quizás hoy nos sigan interpelando. De modo que a falta de respuestas sistemáticas, en los textos de Poggio pueden buscar y encontrarse toda una serie de preguntas que reunidas forman una especie de constelación que deja emerger un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años y regiones.

131

En este abocetado marco general, quiero en principio ubicar la cuestión del sabio laico en Poggio Bracciolini, su reclamo de un espacio para un sabio laico. En particular, en las líneas que siguen, indagaré en su “búsqueda de preceptos éticos” (*Umanesimo e secolarizzazione*, 217-219) para las relaciones del intelectual varón y las mujeres. Esto es, analizaré cómo Poggio tercia en esa antigua disputa entre los hombres acerca de la existencia o no de una oposición entre la búsqueda de la propia virtud y las mujeres. Una disputa que suscita una y otra vez en aquellos años la pregunta de si es posible al varón congeniar y cómo la vida activa y/o vida contemplativa con las mujeres. En primer lugar, me concentraré en la encrucijada del sabio entre dos formas de vida: el celibato y el matrimonio. Estos son presentados como los dos “caminos” a los cuales “esta época nuestra suele entregarse”. En segundo lugar, atenderé a otras formas distintas de vida que los textos atribuyen a los habitantes de los baños termales de Baden y a algunas poblaciones de Asia. Estas otras formas de encausar la relación entre el hombre y la mujer se presentan como una otredad, como un “ellos” frente a un “nosotros”. Por último, y más allá de las evidentes divergencias entre el matrimonio y estas otras formas de relación, señalaré brevemente algunas características comunes del ayuntamiento en ambas.

2. EL SABIO ENTRE EL CELIBATO Y EL MATRIMONIO

Vespasiano da Bisticci, hacia finales de su vida y del siglo xv, escribió sus recuerdos sobre los muchos hombres que hubo de conocer cuando ejercía su oficio de copista. De Poggio Bracciolini dice que, reconocida “la destreza de

su ingenio”, fue en la corte de Roma nombrado en cargos que le permitieron tener “una honesta y laudable vida”. Y aclara todavía:

No quiso hacer caso de ordenarse sacerdote, ni de tener beneficios eclesiásticos. Se casó con una dama de gentilísima sangre florentina, perteneciente a los Buondelmonti, con la cual tuvo cuatro hijos varones y una mujer.²

En una carta a Bildeston, fechada en febrero de 1436, el mismísimo Poggio Bracciolini lo dice así:

132

Tú sabes que hasta ahora el curso de mi vida había sido medio incierto, pues ni me apartaba del siglo ni adhería al clero. Pero, dado que mi naturaleza siempre aborreció el sacerdocio y que estaba [ya] en esa edad donde tarde o temprano hay que encaminarse hacia una forma cierta de vida (*certa vivendi formula*), me incliné por tomar mujer, [y esto] a fin de no vivir lo que me resta de tiempo en la soledad y la privación.³

O como refiere en otra carta suya, esta vez a Giuliano Cesarini, fechada en mayo de ese mismo año:

Y en tanto eran dos los caminos que se ofrecían, [es decir] aquellos a los cuales esta época nuestra suele entregarse, uno el del sacerdote, el otro el del siglo, y siendo que siempre mi naturaleza ha aborrecido el sacerdocio, ciertamente porque me es odiosa la soledad, he finalmente entregado mi espíritu a la unión conyugal, esto es, a la vida civil.⁴

² Fu bellissimo iscrittore di lettera antica, et nella sua giuventù iscrisse a prezo, et con quello mezo soveniva a' suo bisogni di libri et altre cose. Et conosciuto la Corte di Roma essere quella dove gli uomini singolari hanno conditione, et sono remunerati delle loro fatiche, se n'andò in Corte di Roma, dove, vedendo la destreza del suo ingegno, fu fatto segretario apostolico. Di poi ebe una scritoria, in modo che con queste dua degnità tenne onesta et laudabile vita. Non volle attendere a farsi prete, nè avere benefici ecclesiastici. Tolsè moglie una donna di gentilissimo sangue di Firenze, che si chiamano i Buondelmonti, della quale ebbe quatro figliuoli maschi et una femina (Da Bisticci, *Le vite*, I, 539-540). En realidad, los hijos habrían sido seis, cinco varones y una mujer, cf. Castelli, *Un toscano del '400*, 161. Para una biografía de Bracciolini, además de Castelli, puede verse Cappelli, *L'umanesimo italiano*. Salvo aclaración, todas las traducciones son mías.

³ Scis me hactenus incertum quasi vite cursum degisse, cum neque seculum fugerem neque clerum sequerem. Cum tamen natura mea sacerdotium semper abhorruisset, inque ea essem etate, ut aliquando mihi certa vivendi formula capessenda esset, decrevi uxorem ducere, ut reliquum etatis neque in solitudine neque in orbitate viverem. Carta a Nicola Bildeston (Firenze, 6 de febrero 1436) en Bracciolini, *Lettere*, II, 202.

⁴ Exhortatus sepius atque impulsus a te quodammodo tum verbis, tum etiam litteris, reverendissime ac prestantissime pater, ut aliquem certum vivendi cursum deligerem ad quem

En estas cartas, se habla de encaminar un incierto curso de vida hacia una forma cierta de vida (*certa vivendi formula*). Esta “forma” o “fórmula” de vida es llamada también “camino” (*vite cursus*). La época ofrece dos caminos: el del sacerdote y el del siglo (*clerus-sacerdos; saeculum*).⁵ Ahora bien, un poco más adelante de lo ya citado en la carta a Cesarini, leemos:

Confio asimismo en que la gracia de Dios no me haya de faltar en el porvenir. Pues quien me fue propicio cuando, como un descarriado, huía, ahora que he tomado el camino recto, acumulará su misericordia sobre mí.⁶

Un incierto curso de vida es el propio de un descarriado, de alguien que huye del camino recto (*rectum iter*), esto es, según la época, de una de las dos fórmulas ciertas de vida. Como podrá verse, el lenguaje aquí está muy cerca de los salmos bíblicos y de la literatura devocional cristiana.⁷

Poggio Bracciolini se casa a los 55 años con una muchacha de 18. Desde ya que no hay que retroceder hasta Boccaccio o avanzar hasta Cervantes para encontrar chanzas, motes y advertencias respecto de una unión semejante.⁸ El propio Poggio se ríe mordazmente de los viejos que se casan con jovencitas en uno de los textos que componen sus *confabulationes*, ese best seller suyo del siglo xv.⁹ Muchos años después, en 1454, en un carta a Roberto Valturio, que tenía problemas de esterilidad con su esposa, el casi octogenario Poggio,

dirigerem finem vite, adhesi aliquando tandem consilio tuo. Nam cum due vie essent propositae, quibus hec etas nostra dedi solet, altera sacerdotii, altera seculi, a sacerdotio autem natura mea semper abhorruisset, solitudo vero mihi esset invisae, applicui tandem animum ad coiungium, hoc est ad civilem vitam. Carta a Giuliano Cesarini (Bologna, 26 de mayo 1436) en Bracciolini, *Lettere*, II, 207.

⁵ Para la relación entre estos dos caminos y los literatos, en dicha época, véase Dionisotti, “Chierici e laici”, 55-88.

⁶ Spero etiam dei gratiam mihi non defuturam in posterum. Nam qui mihi fuit propitius tum quoque cum tanquam devius aberrabam, nunc cum rectum iter ingressus sim, accumulabit in me misericordiam suam. Carta a Giuliano Cesarini (Bologna, 26 de mayo 1436) en Bracciolini, *Lettere*, II, 209.

⁷ Véase Salmo 119 (118,1 en la Vulgata): «alleluia aleph beati immaculati in via qui ambulat in lege Domini».

⁸ Véase Boccaccio, *Decameron*, Giornata seconda, novella decima; Cervantes, *El viejo celoso*. Para el motivo en España, véase Hempel, “El viejo y el amor”. En esta misma dirección, un texto de fines del xv a destacar es *Diálogo del Viejo, el Amor y la Mujer Hermosa*, véase Guirao Silvente, “En torno al personaje femenino”.

⁹ Véase anécdota 243: Faceta petitio senis laborem copulae non potentis en Bracciolini, *Facezie*.

padre ahora de seis hijos, tratando sobre la experiencia o no en el trato con las mujeres, nos aclara todavía, esta vez con un lenguaje cuartelero:

Me dirás que he tomado una esposa muy tarde, pero yo no era un recluta en el combate con las mujeres sino un veterano.¹⁰

134

Aquí habla el autor de esa otra carta, muy difundida también en su época, sobre los baños de Baden, escrita en un muy temprano 1416, con esas descripciones de las bellas jóvenes, sumergidas en el agua y arrastrando por detrás los vestidos flotantes al modo de Venus aladas.¹¹ Y más allá de estas cartas que, después de todo, forman parte de las tres colecciones que el propio Poggio Bracciolini compiló en vida para ser publicadas y que, por lo tanto, como es sabido para este género, hay una composición deliberada de la propia persona como un personaje;¹² digo, más allá de estas cartas, están los enemigos para dar cuenta asimismo de esta veteranía en el combate con las mujeres. En una invectiva, Tommaso Morroni da Rieti sostiene que el amor del humanista por las ruinas romanas, parecen atraerlo a ellas sobre todo de noche, cuando son frecuentadas por los lenones.¹³ Por no nombrar a Lorenzo Valla, quien menciona a una tal Lucía, una concubina con la que habría tenido catorce hijos. ¿Exageración? En 1433, por lo pronto, Poggio reconocía tres hijos naturales.¹⁴

Pero, volvamos a 1436, el año de su casamiento. Unos meses después de su matrimonio con la joven Vaggia, Bracciolini escribía un diálogo intitulado *An seni sit uxor ducenda*, esto es, ¿Debe un viejo tomar esposa?, o también, ¿Un viejo está para casarse?¹⁵ El texto, dedicado a Cosme de Médici, está enmarcado por una

¹⁰ Dices me serius uxorem cepisse; at ego non tiro in mulierum congressu eram sed veteranus. Carta a Roberto Valturio (Firenze, mayo-diciembre 1454) en Bracciolini, *Lettere*, III, 281.

¹¹ Véase Carta a Niccolò Niccoli (Bagni di Baden, 18 de mayo 1416) en Bracciolini, *Lettere*, I, 128-135. Nos ocuparemos de este texto más adelante.

¹² Su primer *Libro de Epístolas* está compuesto exclusivamente por aquellas enviadas a Niccolò Niccoli (*Epistolarum Liber ad Nicolaum Nicololum*), siguiendo el armado que presenta la colección clásica de Cicerón a Ático. Fue publicado y entregado para la copia en 1437. El segundo libro de sus cartas, esta vez a distintos destinatarios (*Epistolarum familiarium libri*), sale primero en 1438 y con nuevas producciones en 1444. El tercero y último comienza a circular cuando muere en 1459 (*Epistolarum familiarium libri secundum volumen*). Para esto, véase Harth, "Introduzione".

¹³ Citado en Castelli, *Un toscano del '400*, 160.

¹⁴ Citado por Bruez ("Introduction", XXXIV).

¹⁵ El texto no alcanza imprenta hasta que Shepherd lo redescubre y lo publica en Liverpool en 1805, con reedición en 1807, ambas a partir de un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Francia. Posteriormente, en 1823, Tonelli publica una reedición mejorada y corregida sobre un manuscrito de la Biblioteca Laurenziana. Este es el texto que reproduce en facsímil Riccardo

narración donde aparece el propio Poggio Bracciolini comiendo con sus amigos, Niccolò Niccoli y Carlo Marsuppini. Entre ellos y a causa del flamante matrimonio, se suscita entonces la discusión acerca de si un viejo debe tomar o no esposa, discusión que es retomada y desplegada sobre todo durante la sobremesa, donde, por turnos, Niccolò y Carlo respectivamente atacan o defienden la resolución tomada por su amigo. De entre los varios asuntos que el diálogo abre, tal cual como he adelantado, quiero demorarme ahora básicamente en uno: el de la antigua cuestión masculina acerca de si hay o no una oposición entre la búsqueda de la propia virtud y las mujeres, refiriéndome aquí con “virtud”, tanto a las llamadas virtudes “intelectuales” como a las “morales”, en tanto las primeras son potencias de la “vida intelectual o contemplativa” y las segundas, de la “vida activa”.

Ya desde el propio título, *An seni sit uxor ducenda*, el texto recuerda y juega con la pregunta presente en el *Adversus Jovinianum* de san Jerónimo: *an vir sapiens ducat uxorem*: ¿debe el hombre sabio tomar esposa?¹⁶ Una pregunta que el santo atribuye a Teofrasto y a su libro *Sobre las Nupcias*, y cuya respuesta habría sido que “no”. “Ciertamente, en primer lugar, porque impide el estudio de la filosofía, dado que no se puede a la vez atender a la esposa y a los libros”.¹⁷ Es de señalar que la pregunta que Jerónimo retoma de Teofrasto y que, atravesando la Edad Media, llega hasta los humanistas del Quattrocento, no interroga —como en las anteriores cartas de Poggio— sobre si hay que hacerse clérigo o casarse. La pregunta es sobre si el sabio (*sapiens*) debe casarse. Un sabio que, por otra parte, aquí es un filósofo y hombre de libros.¹⁸

Fubini en su publicación de la *Opera Omnia* de Bracciolini en cuatro tomos (1964-1969): *An seni sit uxor ducenda dialogus* en Bracciolini, *Opera Omnia*, II, 673-705. Si bien este texto no alcanza la imprenta en ninguna de las sucesivas colecciones de la obra de nuestro autor editadas a principios del siglo XVI, circuló mucho en el siglo XV en manuscritos, como dan cuenta versiones del mismo en diversas bibliotecas de Italia, Francia, Alemania e, incluso, los Estados Unidos. Personalmente, estoy trabajando con dos manuscritos de la Biblioteca Riccardiana de Florencia, el *Ricc.* 1239 (fols. 1r-36r) y el *Ricc.* 2330 (fols. 109r-118v). En el presente trabajo, salvo aclaración, sigo y cito por la versión del manuscrito *Riccardiano* 2330, confrontando con el *Ricc.* 1239, con la versión publicada por Fubini y con la traducción francesa de Bruez (véase nota 14).

¹⁶ *An seni sit uxor ducenda* es el título con que Poggio se refiere a este escrito en una carta a Bartolomeo Guasco en 1439, cf. Bracciolini, *Lettere*, II, 353. “De re autem uxoria si vis scire quid sentiam, lege libellum qui a me scriptus est paulo ante *An seni sit uxor ducenda*, ubi expressi sententiam meam”.

¹⁷ Primum enim impediri studia Philosopiae; nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire *De Nuptiis* di San Girolamo (Migne PL XXIII, 313-315).

¹⁸ Se ajusten más o menos al género discursivo pertinente (*Sobre la esposa*, *De re uxoria*), el tema resurge constantemente, por ejemplo, en la *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo, en la *Dissuasio valerii* de Walter Map, en la S. Th., Supl.q.41 a.2. de Santo Tomás de Aquino.

En el siglo XIV, el propio Boccaccio traduce al italiano estos mismos pasajes de san Jerónimo referidos al libro de Teofrasto. El *non est ergo uxor ducenda sapienti* se transforma en *l'uomo saggio, pertanto, non deve prendere moglie*. La traducción se encuentra en un manuscrito autógrafa suyo, el Zibaldone Laurenziano (fol. 52v). Pero, además de traducir estos párrafos, debe también recordarse su presencia —muchas veces señalada— en textos de su autoría, verbigracia en el *Corvaccio* o en su *Tratado en alabanza de Dante*.¹⁹ En este último, por ejemplo, encontramos lugares donde no sólo se critica a Beatriz (en línea con la autocrítica de Petrarca por Laura en el *Secretum*), sino asimismo y, sobre todo, se critica a su casamiento con Gemma. Para Boccaccio, Dante devino un “poeta y filósofo ilustrísimo” a pesar de las mujeres:

136

Dejen los filósofos el casarse a los tontos ricos, a los señores y a los trabajadores, y ellos [en cambio] con la filosofía se deleiten, mucha mejor esposa que ninguna otra.²⁰

Unos cuarenta años después de la muerte de Boccaccio y a casi cien de la del autor de la *Divina Comedia*, un congénere de Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, escribe *Della vita studi e costumi di Dante*. El texto dialoga críticamente con su antecesor y señala la necesidad de volver al asunto por distintas razones. En particular, nos interesa ahora su defensa de Gemma, la esposa de Dante, y su oposición a la antedicha postura del autor del *Decamerón* respecto del matrimonio en general. Es así que, en este punto, Bruni señala que: “Boccaccio aquí no tiene paciencia y dice que las mujeres son contrarias a los estudios”. A continuación, como era habitual en estos debates, enumera a los filósofos casados: Sócrates, Cicerón, Séneca, etc. Y concluye:

Me he ocupado también de este género *De re uxoria* a propósito de unos diálogos de Erasmo de Rotterdam en “Erasmo y los tratados de *re uxoria* del Renacimiento”. Este género, por otra parte, no debe ser confundido con el de las *Artes de amores*, que tiene como uno de sus antecedentes antiguos a Ovidio y, entre los medievales, a Andreas Capellanus, por solo nombrar a dos. Me he ocupado de este género *Artes de amores* a propósito de *La Celestina* y de dos tratados italianos, el *Contra amores* de Platina y el *Anteros* de Fregoso en “El movimiento europeo antierótico en las artes de amores de fines del xv y principios del xvi”. Para las *Artes de amores* en España en general, véase Cátedra, *Amor y pedagogía en la Edad Media* y también su *Tratados de amor en el entorno de 'Celestina'* (siglos xv-xvi).

¹⁹ Para la doble cultura misógina y filógina en Boccaccio, véase Bruni, *L'invenzione della letteratura mezzana*.

²⁰ Lascino i filosofanti lo sposarsi a' ricchi stolti, a' signori e a' lavoratori, ed essi colla filosofia si diletino, molto migliore sposa che alcuna altra (Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, 96).

El hombre es un animal civil, según place a todos los filósofos; la primera unión —de la cual nace multiplicándose la ciudad— es marido y mujer; no hay cosa que pueda ser perfecta donde ésta no esté, y sólo este amor es natural, legítimo y permitido.²¹

Volvamos nuevamente a Poggio y a su diálogo sobre si debe un viejo tomar esposa. ¿Cómo se posiciona el texto frente a este antiguo y muy contemporáneo debate de época? Desde ya, cada uno de los personajes y contendientes asumirá una postura opuesta. El viejo Niccolò, que se burla y hace chistes groseros sobre su amigo, sostendrá que si, en general, un viejo erra casándose, todavía erra más si encima se dedica a algún género de enseñanza liberal, formando su espíritu en las buenas artes. “Pues el hombre que está bajo su solo arbitrio es mucho más libre de entregarse al estudio de las letras que aquél que está sujeto a una mujer”.²²

Carlo, por el contrario, presentado como alguien joven que se ha casado hace poco, rebate lo anterior del siguiente modo, en línea con lo ya antes citado de Bruni:

Porque el ayuntamiento de macho y hembra es necesario para la conservación del mundo, la naturaleza misma lo instituye, no sólo entre los hombres, sino asimismo en el resto de los vivientes. De ahí que pienso que vive mejor quien prefiere una vida en común que se acomoda a la vida civil y que engendra prole para engrandecer la ciudad, que aquel otro que se la pasa solitario, estéril, lejos del trato con otros y privado de la cotidiana benevolencia y de la verdadera y perfecta amistad que brinda óptimamente el cónyuge.²³

²¹ Né solamente conversò civilmente con li uomini Dante; ma ancóra tolse moglie in sua gioventù, e la moglie sua fu gentile donna della famiglia de' Donati, chiamata per nome monna Gemma, della quale ebbe più figliuoli, come in altra parte di questa opera dimostreremo. Qui il Boccaccio non ha pazienza, e dice le mogli esser contrarie alli studii; e non si ricorda che Socrate, il più sommo filosofo che mai fusse, ebbe moglie e figliuoli, ed offizii nella republica della sua città; e Aristotele, che non si può dire più là di sapienza e di dottrina, ebbe due mogli in diversi tempi, ed ebbe figliuoli e ricchezze assai. E Marco Tullio, e Catone, e Seneca, e Varrone, latini sommi, filosofi tutti, ebbero moglie, figliuoli ed offizii, e governi nella republica. Sì che perdonimi il Boccaccio: i suoi giudicii sono molto frivoli in questa parte, e molto distanti dalla vera opinione. L'uomo è animal civile, secondo piace a tutti i filosofi; la prima congiunzione, della quale moltiplicata nasce la città, è marito e moglie; né cosa può esser perfetta dove questa non sia, e solo questo amore è naturale, legittimo e permesso (Bruni, *Della vita studi e costumi di Dante*, 209-210).

²² At vero hi magis errare mihi videntur, quibus adsit liberale aliquod doctrine genus cui honeste vacent et animum bonis artibus imbuant. Nam liberior est multo ad literarum studia sui arbitrii vir, quam impedimento muliebri involutus. Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 111v.

²³ Etenim maris et femine conjunctionem ad conservationem orbis necessariam, natura ipsa instituit, nedum inter homines, sed in reliquis quoque animantibus. Itaque rectissimum

Y en relación con el saber:

En verdad, el matrimonio no desvía [a los hombres sabios] del ocio de las letras. Porque Sócrates, Platón, Aristóteles, Teofrasto y nuestros Catón el viejo, Cicerón, Varrón y Séneca, y otros muchos hombres doctísimos han estado casados y ello no les ha impedido superar en todo género de virtud y enseñanza a aquellos menos que repugnan la unión conyugal.²⁴

138

Pero hay más. El personaje Carlo, en realidad, no cree en la virtud de la castidad, el casado —sostiene— “está libre de los vicios que rodean por doquier al célibe”.²⁵ Pues, “qué decir de aquellos que porque se abstienen del matrimonio caen en el adulterio, la fornicación, o en otro vicio mucho más detestable”.²⁶ A su entender, son muy pocos aquellos que pueden entregarse de una manera absoluta a la vida de continencia.

Y con esto, volvemos a las cartas del principio donde el humanista Poggio Bracciolini rechazaba el sacerdocio y decía que, casándose, pasaba de una vida descarriada e incierta al camino recto y a una forma de vida cierta.

Riccardo Fubini (*Umanesimo e secolarizzazione*, 255) ha dicho respecto de este diálogo que, ya desde su título, constituye no sólo un vuelco respecto de la tradición antifeminista modelada sobre el *Adversus Jovinianum* de san Jerónimo, sino también una alternativa a la tratadística *De re uxoria* en cuanto reivindica —a distancia de toda domesticación— una feliz experiencia conyugal en edad senil y, con ello, una extrema defensa de un modo de vida independiente y laico. En el mismo sentido, Francesco Furlan (*La donna, la famiglia, l'amore tra Medioevo e Rinascimento*) ubica el texto de Poggio a la

puto malle communi vita vivere, et se accommodare ad civilem vitam, prolemque gignere ad amplitudinem civitatis, quam solitarium degere, sterilem, remotum consuetudine ceterorum, vera ac perfecta amicitia, quam maxime conjugium prestat, ac quotidiana benevolentia privatum (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 112r).

²⁴ Neque vero illos ab otio literarum matrimonium abvocabit. Non enim Socrati, Platoni, Aristoteli, Theophrasto, et e nostris Catoni illi prisco, M. Tullio, Varroni, Senecae, reliquisque doctissimis viris uxores impedimento extitere, quo minus caeteros qui conjugia respuerent in omni virtutum et doctrinae genere superarent. Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 112v. Bruez sostiene que esta información respecto del estado marital de los filósofos proviene de una determinada lectura del *Deipnosophistas* de Ateneo de Náucratis, véase nota 11 en Le Pogge, *Un vieux doit-il se marier?*, 145.

²⁵ Liber es enim a vitiis quae undique inuptos circumfluunt (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 112v). Optamos por la variante de “circumfluunt” de Bracciolini, *Ricc.* 1239, fol. 14r.

²⁶ Quid quod matrimonio qui abstinet vel adulter vel fornicator evadet, aut alteri vitio detestabiliori involvetur (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 112v).

vera de *I libri della famiglia* de L.B. Alberti y del *Vita civile* de M. Palmieri, para sostener que esta literatura humanística concibe a la familia como el fundamento del orden laico y un modo de comprender y organizar el mundo. Por otra parte, Silvana Vecchio sostiene —con razón— que esta concepción humanista de la familia se apoya principalmente en Aristóteles (la *Ética*, la *Política*, el pseudoaristotélico *Económica*), el cual está asimismo en la base del modelo de matrimonio elaborado por los teólogos y los canonistas de los siglos XII y XIII, siendo la culminación de ese proceso el concilio de Lyon II en 1274, cuando se declara al matrimonio como uno de los siete sacramentos de la Iglesia.²⁷ Además, como Vecchio ve desde el punto de vista de una historia de las mujeres, señala que en esta literatura humanística en nada cambió su situación: sigue siendo su estatus el del sometimiento y la obediencia a su marido, prácticamente sin rol en la educación de los hijos.

En *An seni sit uxor ducenda* de Poggio, si bien el personaje Carlo habla del matrimonio como “sociedad natural y comunidad de vida”, de tratar a la esposa “como otra parte de ti mismo y no como una sierva”,²⁸ hay un pasaje que —más allá del tono zumbón del texto— hoy sorprende. Carlo está intentando defender a su amigo, es decir, no sólo el hecho de que un viejo se case sino de que, además, lo haga con una adolescente de 18 años. A favor de esta idea, plantea que, siendo la esposa tan joven, el esposo rejuvenecerá al mismo tiempo que podrá modelarla a su gusto, hacerla obsecuente a sus gestos, pues, no impregnada en malas costumbres, se acomodará a sus hábitos y sabrá respetar su edad; distinguirá el vicio de la virtud gracias a sus continuos consejos y costumbres de vida.²⁹

Pero ¿y la “debilidad en la cama” de la vejez (*imbecilles in venerem*) frente al “apetito vehemente” de la juventud (*vehementiorem appetitum*)?³⁰ A esta pregunta de Niccolò, Carlo contestará que a la joven virgen bien educada y mantenida lejos de la sociedad de los hombres y las mujeres, le sucede lo mismo que a esas niñas recluidas en casas religiosas, esto es, “no viendo nada

²⁷ Vecchio, “La buena esposa”, 132-169. Cf. asimismo Gaudemet, *El matrimonio en Occidente*.

²⁸ nature societatem, communisque vite (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 117v); si se ut alteram tui partem, non ut servam tractari senserit (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 116v). Opto por la variante “senserit” del *Ricc.* 1239, fol. 29r, en lugar de “se senserit”.

²⁹ Tibi obsequentem facies, ad tuum nutum inclinabis, assuesces nullis malis imbutam moribus tibi morigeram obsequi, vereri etatem sapere, quid sit laudi, quid vitio dandum inter noscere, et admonitione continua et vivendi usu (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 114r).

³⁰ Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 117r.

del exterior, ningún deseo les mueve”.³¹ Desconociendo su propio deseo, ¿la adolescente permanecerá contenta con el viejo?

Desde el año del casamiento (1436) hasta la muerte de Vaggia (1459), Poggio escribe acerca de su matrimonio en una serie de cartas que afirman y permiten suponer que fue muy bueno.³² Alguien —sin embargo— podrá todavía decir: ¿y dónde están las cartas de Vaggia para confirmarlo? De momento, no se habría encontrado ninguna. Aunque esto también impide una negación terminante de lo afirmado por Poggio, pues en base a qué no creemos que este sabio y viejo veterano en el combate con las mujeres pudo haber hecho finalmente feliz a esa muchacha del siglo xv, a esa junto a la cual quiso ser enterrado pocos meses después en el coro de la Iglesia de Santa Croce.

140

Tal cual adelantara, paso ahora a referir otros textos de Poggio, donde se describen otras formas de relación entre el hombre y la mujer que no son ni el camino del clero ni el camino del matrimonio, es decir, en palabras de Poggio, formas distintas a las dos a las que “esta época suele entregarse”.

3. EL SABIO FRONTERIZO A FORMAS DISTINTAS DE VIDA: DE ASIA A BADEN

En el cuarto libro de *Sobre la inconstancia de la Fortuna* (1448), Poggio Bracciolini quiere terminar un texto, hasta ese momento terrible, con el relato de “una alegre variedad de eventos (*iocundam rerum varietatem*)” ocurridos a Niccolò de’ Conti en su viaje por Asia durante 25 años (Bracciolini, *De l’Inde*, 76). Como veremos enseguida, en línea con la carta sobre los baños termales de Baden, aquí también se refieren las costumbres de los pueblos, incluyendo las eróticas y sus diversas estructuras sociales. Leemos cómo, según los lugares, vivían un hombre con muchas mujeres, o una mujer con muchos hombres, o los hombres y las mujeres en islas separadas, o un hombre con una mujer, etc. También cuenta cómo, en la ciudad de Ava (Birmania), las mujeres exigían a sus hombres que se introdujeran debajo de la piel de su pene hasta doce cascabeles del tamaño de una avellana, con el objetivo de sentir más *voluptas*. El propio Niccolò de’ Conti fue invitado a hacerlo, pero se rehusó a pesar de que las mujeres del lugar se rieran y burlaran por el pequeño tamaño de su miembro (Bracciolini, *De l’Inde*, 103).

Pero aquí el texto central es la epístola 46 a Niccolò Niccoli (Bracciolini, *Lettere*, I, 128-135). Si bien la carta habría sido originariamente redactada

³¹ et externorum que non vident nulla moveri cupiditate (Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 114v).

³² Véase Castelli, *Un toscano del ‘400*; Bruez, “Introduction”, XXXVII.

en 1416 es muy probable que haya recibido modificaciones al incorporarse a la primera colección de epístolas que Poggio edita en 1437 (Harth, “Introduzione”, 12). Como es sabido, el texto describe los hábitos y las costumbres de los habitantes y bañistas en los baños termales de Baden, donde pasa una temporada para curarse las articulaciones de su mano (Bracciolini, *Lettere*, I, 129). Dicha descripción se estructura distinguiendo entre un “ellos” (*hi*) y un “nosotros” (*nos*). Confronta la “paz de ellos” con “nuestras perversidades de espíritu” (134). Poggio no encuentra iguales entre los habitantes de Baden, no puede establecer semejanzas con su mundo actual, los experimenta como un otro. ¿Cómo describe, entonces, a este otro? Realizando comparaciones con el pasado, con la Antigüedad. Los bañistas de Baden le recuerdan textos e imágenes de la Antigüedad; este otro geográfico le recuerda aquel otro histórico. ¿Cómo le da a entender a Niccolò la belleza de esas muchachas citaristas que cantan a medio sumergir en el agua, con ligeros vestidos que por detrás arrastran flotando? Poggio le dice: “las considerarías Venus aladas” (132). Pero esta comparación no se agota en el simple modo de dar a entender lo desconocido por lo conocido. El texto dice más, el texto afirma que en los baños de Baden se reproducen las costumbres antiguas, esto es, aparecen y se establecen otra vez. Atendamos el siguiente pasaje:

141

muchas veces pienso que Venus de Chipre y el universo total de las delicias se han mudado de todas partes a estos baños; con tal diligencia son observadas las instrucciones [de la diosa], hasta tal perfección reproducen sus costumbres y su lascivia que, aunque no hayan leído el discurso de Heliogábalo, por la naturaleza misma parecen estar para esto bastante adoctrinados, de sobra instruidos.³³

Demorémonos en una primera cuestión planteada aquí: el saber. Poggio afirma que los bañistas de Baden son doctos e instruidos, aunque no hayan leído. La naturaleza misma les ha enseñado las instrucciones, las reglas de la diosa. La relación entre el saber y la palabra (pienso en el logos griego), y luego, entre el saber y la lecto-escritura (pienso en los *studia humanitatis* romanos) ha sido muchas veces estudiado (Cavallo-Chartier, *Historia de la lectura en el mundo occidental*; Lyons, *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*). Recordemos ahora tan sólo a Boecio y cómo describe en

³³ ut persepe existimem et Venerem ex Cypro et quicquid ubique est deliciarum ad hec balnea commigrasse, ita diligenter illius instituta servantur, ita ad unguem eius mores ac lasciviam representant, ut quanquam non legerint Eliogabali contionem, tamen ipsa natura satis ad id docti, satis instituti esse videantur (Bracciolini, *Lettere*, I, 129).

su *Consolación* (1.1) a la filosofía con figura de mujer y libros en la mano. También San Agustín relata su conversión en sus *Confesiones* (VIII, 12, 29) como producto de la lectura de la biblia. Recordemos cómo en el apartado anterior San Jerónimo postulaba que para el sabio “las mujeres y los libros eran incompatibles”. Dante cuenta en el *Convivio* (II-XII) cómo pudo superar la tristeza y encontrar la filosofía leyendo. Petrarca afirma en una famosa carta (*Familiars* IV 1) cómo fue interpelado leyendo las *Confesiones* de San Agustín en lo alto del monte Ventoso. Pero volvamos a Poggio. En una célebre carta, escrita también en 1416, nuestro autor relata el descubrimiento, en el monasterio de San Galo, de una versión completa de la *Institutio oratoria* de Quintiliano. En ella, haciéndose eco del libro primero del *De inventione* de Cicerón, sostiene: “En efecto, sólo el discurso es aquello que, sirviéndonos para expresar la virtud del espíritu, nos distingue del resto de los animales”.³⁴ Con el discurso, con el *sermo*, se alcanza la *humanitas*, la humanidad (la cultura) que nos distingue de los animales. Recuperar el texto completo de uno de los más egregios instructores en el arte del Orador perfecto es recuperar una posibilidad perdida y olvidada de esta perfecta *humanitas*.

En la carta desde los baños de Baden, sin embargo, se dice otra cosa. Se dice que sus habitantes han aprendido a ser como los antiguos sin leerlos, adoctrinados por la naturaleza misma. La fórmula se repite más de una vez. Hablando de cómo los hombres veían a sus esposas intimar con extranjeros sin sentir celos, se afirma: “Sin duda habrían acordado con la *República* de Platón en que todo fuese común, cuando aún sin su doctrina tan pronto se encontraban en su escuela” (131).³⁵ Nuevamente este saber por naturaleza,

³⁴ Nam cum generi humano rerum parens natura dederit intellectum atque rationem tantum egregios duces ad bene beateque vivendum, quibus nihil queat prestantius excogitari, tum haud scio an sit omnium prestantissimum quod ea nobis elargita est, usum atque rationem dicendi sine quibus neque ratio ipsa neque intellectus quicquam ferme valerent. Solus est enim sermo quo nos utentes ad exprimendam animi virtutem ab reliquis animantibus segregamur (Bracciolini, *Lettere*, II, 153).

³⁵ Plane in Politiam Platonis convenissent, ut omnia essent communia, cum etiam absque eius doctrina tam prompti in ipsius sectam reperiantur (Bracciolini, *Lettere*, I, 131). Asentado por Sócrates y sus interlocutores que la naturaleza de las mujeres y los hombres sólo se diferencia en que las primeras paren y los segundos engendran, es necesario que ambos reciban una misma educación con vistas a poder asumir por igual —según sus distintas aptitudes— cualesquiera de las ocupaciones atinentes a las necesidades de la Ciudad (Platón, *República* 451c-457b). Es decir, no habiendo diferencia de naturaleza, no tiene por qué haber entre los sexos diferencia de clase. Establecido lo primero, se propone que entre la clase de los guardianes las mujeres sean comunes para todos: ninguna cohabitará aparte (estará casada particularmente) con ninguno. Y esto de modo que los hijos resultarán también comunes,

no libresco, de unos hombres y mujeres que viven en admirable simplicidad y confianza, que reproducen la suavidad, libertad y licencia de vivir de los antiguos (131). En parte, esto recuerda a Panofsky y su idea acerca de que, en el Renacimiento, la vuelta a la naturaleza iniciada por Giotto se une a la vuelta a la antigüedad iniciada por Petrarca (Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, 31-173). En la carta, como vengo diciendo, la comparación con los antiguos y su haberlos emulado sin libros se reitera, pero, en el siguiente pasaje se agrega algo más:

pero te relaté esto para que en pocas palabras comprendas cuán grande es aquí la escuela de los partidarios de Epicuro; y que este lugar creo que es aquél donde el primer hombre fue creado, al cual los hebreos llaman Geneden: esto es, “jardín del placer”. Puesto que si el placer puede hacer la vida feliz, no veo qué falte a este lugar para un perfecto y por todas partes consumado placer.³⁶

143

Como antes a Heliogábalo o a Platón, aquí se cita a Epicuro. Pero el texto cita a otra fuente antigua que ya no es pagana. Cita el *Génesis* y compara a los baños de Baden con el *hortum voluptatis* donde el *primum hominum* fue creado. Esto cambia las cosas. Antes se decía que los habitantes de Baden reproducían las costumbres antiguas, no por haberlas leído en un libro, sino por haberlas experimentado en la naturaleza misma. Ahora se dice que, además, esas costumbres antiguas son como eran las costumbres del hombre en una etapa primera y más feliz de la humanidad, como las de Adán y Eva antes del pecado. Desde fines del siglo xv en adelante, este poner en relación el mundo clásico con una primera etapa de la humanidad más ingenua y cercana a la naturaleza, esta unión entre lo clásico y lo natural para describir a un totalmente otro social

pues el padre y la madre no conocerán a su hijo, ni el hijo a sus padres, ya que será separado de ellos ni bien nazca, llevado a otro barrio y entregado a quienes se encargarán de cuidarlo en sus primeros años. Así y todo, se buscará influir en las uniones para que la de los mejores sea más asidua, de modo que resulten lo más sagradas posibles, o sea, lo más ventajosas para la Ciudad en cuanto se multiplican sobre todo los más excelentes. De sus hijos e hijas saldrán los gobernantes, pertenecientes a la clase de los guardianes perfectos o arcontes (Platón, *República* 457b-471e). Platón, *La République* (texte établi et traduit par Émile Chambry). Salvo aclaración las traducciones son mías.

³⁶ Hos autem retuli, ut ex paucis comprehendas, quanta hec sit scola epicuree factionis; atque hunc locum illum esse credo, in quo primum hominum creatum ferunt, quem “Geneden” Hebrei vocant, hoc est, “hortum voluptatis”. Nam si voluptas vitam beatam efficere potest, non video, quid huic loco desit ad perfectam et omni ex parte consummatam voluptatem (Bracciolini, *Lettere*, I, 133).

y cultural, será algo habitual en algunos europeos, por ejemplo, para describir a los pueblos americanos. A pesar de las diferencias con Bracciolini, pienso en Montaigne y su ensayo *Sobre los caníbales*, por citar un texto muy conocido.³⁷

Llegados a este punto, podemos afirmar que aquí la pregunta ya no es, como en el apartado anterior, si un viejo sabio debe casarse. Aquí la pregunta es ¿por qué no Heliogábalo o Epicuro? O, más en línea con lo que intentamos considerar ahora ¿por qué no la “comunidad de mujeres y de hijos” en lugar del matrimonio patriarcal? ¿Por qué no el Platón de la *República* (V) en lugar del Aristóteles de la *Política* (I, 2; II, 3)?³⁸ Aparece un cuestionamiento a fundar la ciudad en el matrimonio. En el texto, emerge una duda. O al menos, una admiración que supera todo prejuicio y que alumbra una pregunta que descubre los supuestos en que se apoya el fundamento de las dos formas de vida a las que su “época suele entregarse”. ¿El asombro alberga una sospecha que abre un horizonte nuevo, otra época?

144

Pues no había tiempo alguno de leer o de saber en medio de las sinfonías, las flautas, las cítaras y los cantos que de todas partes resonaban; donde el solo querer saber hubiera sido el colmo de la demencia; especialmente para uno, que no es como Menedemo, aquél que se atormentaba a sí mismo, sino un hombre que no considera a nada de lo humano ajeno a sí. Para el placer total [sólo] faltaba el comercio de la plática, que de todas cosas es la primera.³⁹

La *iocunditas* o *gaudium* del saber letrado cede ante la *voluptas* del apetito y sus correspondientes pasiones y hábitos.

Los maridos ven que sus esposas son cortejadas, ven que conversan con los extranjeros, y de hecho a solas; nada de esto los conmueve, en nada les sorprende; piensan que todo ocurre en un sentido sano y familiar. Así, la nombradía de celoso, que casi a todos nuestros maridos ha arruinado, no habita en este

³⁷ Esto puede ponerse también en relación con las edades de los hombres presentes en Hesíodo, Virgilio y Ovidio. Aunque ello excede estas páginas. Además del ya citado libro de Panofsky, puede verse Garin, “Edades Oscuras y Renacimiento: un problema de límites”.

³⁸ Aristófanes ya se había reído de esta idea de la comunidad en su *Asamblea de las mujeres*, antes incluso de que Platón la defendiera en la *República*. Aristóteles, por su parte, la criticó en su *Política* (II, 3) cuando defendió el matrimonio patriarcal frente a la comunidad de mujeres e hijos propuesta por Platón

³⁹ Neque enim vel legendi, vel sapiendi quicquam tempus erat inter simphonias, tibicines, citharas et cantus undique circumstrepentes, ubi velle solum sapere summa fuisset dementia, presertim ei, qui neque est ut Menedemus ille Heautontimorumenos, et homo nihil humani a se alienum putans. Ad summan voluptatem deerat commercium sermonis, quod rerum omnium est primum (Bracciolini, *Lettere*, I, 132). Menedemo es un personaje de Terencio, Haut. 77.

lugar; desconocida es esta palabra, inaudita... ¿y es de maravillarse que falte el nombre de una cosa, allí donde falta la cosa misma? Pues, hasta ahora entre ellos no se ha encontrado a nadie que fuese celoso. ¡Oh costumbres diferentes a las nuestras, que siempre interpretamos todo de la peor manera, que hasta tal punto nos deleitamos de calumnias y de maledicencias que, aun cuando hemos visto que es frágil la conjetura, la atestiguamos a pie firme como un crimen manifiesto! Muchísimas veces envidio su paz y detesto nuestras perversidades de espíritu.⁴⁰

Lejos de los celos, desconocedores de su furia, los habitantes de Baden están en paz. Nada saben de arrebatos como los de Gianciotto cuando mata a su hermano y a su propia esposa, los amantes Paolo y Francesca (Dante, *Divina Comedia, Infierno V*). O de la fría venganza de Messer Guglielmo Rossiglione quien da a comer a su mujer el corazón de su amante, después de lo cual ella se suicida dejándose caer de una alta ventana (Boccaccio, *Decamerón*, IV 9).

4. EL MATRIMONIO Y LA VENUS VAGABUNDA

A diferencia de lo que sucede en la carta sobre los baños de Baden, en otras zonas de la textualidad de Poggio Bracciolini, se reafirma el matrimonio frente a estas otras formas de vida que son ahora atribuidas a bárbaros y salvajes. En línea con el diálogo *Si un viejo debe casarse* (1436), nuestro autor escribe, hacia 1458, el *Discurso en alabanza del matrimonio* (Bracciolini, *Oratio in laudem matrimonii*).

Pues, una vez hecho el cielo, la tierra y los elementos, y poblado el orbe de diversas creaturas, cuando Dios hizo al hombre como un contemplador de todas las cosas para que impere sobre el resto de los vivientes, lo modeló del barro de la tierra y le dio una esposa para que fuese como la simiente de todas las gentes y naciones que colmaran la tierra.⁴¹

⁴⁰ Cernunt viri uxores tractari, cernunt cum alienioribus colloqui et quidem solam cum solo; nihil his permoventur, nihil admirantur, omnia bona ac domestica mente fieri cogitant. Itaque nomen zelotipi, quod quasi omnes maritos nostros oppressit, apud istos locum non habet; incognitum est id verbum, inauditum... nec mirum eius rei nomen apud istos non esse, cuius res non subsit. Neque enim quisquam inventus est adhuc in istis, qui zelotipus esset. O mores dissimiles nostris, qui omnia semper accipimus in deteriores cogitationes, qui usque adeo calumniis delectamur et obtreactionibus, ut si quid parvula vidimus coniectura, statim pro manifesto crimine attestemur! Invideo persepe istorum quieti et nostras execror animi perversitates... (Bracciolini, *Lettere*, I, 134).

⁴¹ Nam cum Deus, post factos coelos, terram, elementa, variis animantibus replisset orbem, hominem tanquam spectatorem omnium quae fecerat, ut reliquis animalibus imperaret,

El Dios creador es presentado aquí como *auctor et inventor* (909) del arte conyugal (*arte coniugii*, 910). El matrimonio es designado como un sacramento (*sacramentum*) pero en la medida en que es un arte, un artificio que supera la naturaleza. Y la supera este artificio en cuanto que con él el varón logra asegurarse una descendencia legítima, exclusivamente suya: “Si en verdad en el resto de las cosas el arte imita y sigue a la naturaleza, aquí es la naturaleza misma superada por el arte conyugal (910).”⁴² Las antiguas familias pueden celebrar la memoria de los ancestros en la medida en que el arte, la técnica matrimonial asegura una descendencia legítima para el varón. Este derecho matrimonial al uso exclusivo del cuerpo del cónyuge no sólo asegura la natural continuidad de la especie humana sino que asimismo permite la supervivencia y duración singular de la propia sangre unida a un nombre, esto es, permite la antigüedad de una familia, su *vetustas*. Familias en que se funda la ciudad del patriarcado (los Médicis, los Colonna, los Visconti, etc.). Y lejos de las dudas precedentes, el *Discurso* afirma que las “naciones bárbaras (*gentes barbarae*)” y los “brutos salvajes (*beluarum agrestium*)”, siguiendo “su apetito inconstante”, engendran una prole dudosa. A diferencia del matrimonio cristiano que engendra una prole legítima y lejos del vagabundeo incierto con Venus (914). Asimismo, lejos de los celos atribuidos antes al matrimonio, éste es presentado ahora como “amor”, “benivolentia”, “amicitia” y “civilis vita” (911), como “pax” y “concordia”, no solo entre los esposos, sino entre los reinos, en la medida que “el vínculo matrimonial” suprime “las guerras, regla los diferendos, mitiga los odios” (912). Sin el matrimonio, en cambio, “la vida de los mortales será semejante a la de las bestias salvajes que siguen su errante apetito, que combaten mutuamente por ayuntar” (914).⁴³ Resumiendo, aquí aparece invertido lo anteriormente dicho: los crueles celos matrimoniales son reemplazados por la benevolencia y la concordia; y la paz de los baños de Baden es sustituida por el feroz combate por ayuntar de los bárbaros.

constituit ex terrae limo uxoremque illi addidit, ut essent tanquam seminarium omnium gentium ac nationum, quibus repleretur terra. (Bracciolini, *Oratio in laudem matrimonii*, 907).

⁴² Siquidem in caeteris rebus ars imitatur ac sequitur naturam; hic ab arte coniugii ipsa natura superatur. (Bracciolini, *Oratio in laudem matrimonii*, 910)

⁴³ Nempe instar beluarum agrestium, quae vagae appetitum sequuntur, invecem pro coitu concertantes, ageretur mortalium vita (Bracciolini, *Oratio in laudem matrimonii*, 914).

5. EPÍLOGO

¿Hay alguna manera de unir aquel *hortum voluptatis* del *primum hominum* de la carta de los baños de Baden con este *homo* modelado del barro a quien Dios “le dio una esposa para que fuese como la simiente de todas las gentes y naciones que colmaran la tierra?” ¿O estamos, como sostienen algunos estudiosos, frente a afirmaciones contradictorias irreductibles?

Hablé al inicio de atender más a las preguntas que a las respuestas. La pregunta en el diálogo de Bracciolini sobre “si un viejo sabio debe casarse” se responde por no y por sí. Niccolò defiende lo primero y Carlo lo segundo. En el caso de la pregunta acerca de “si es mejor fundar una ciudad en la comunidad de mujeres e hijos o en el matrimonio patriarcal” se responde por no en el *Discurso en alabanza del matrimonio* y por sí, o mejor dicho, con un asombrado “no sé qué decir” en la carta sobre los baños de Baden. La primera pregunta recibe dos respuestas distintas en un mismo texto que se estructura como un diálogo. La segunda pregunta recibe dos respuestas distintas en dos zonas diferentes de la textualidad poggiana, una zona que se estructura como una *Declamatio* (el *Discurso*) y otra como una *Carta* (sobre los baños de Baden). Los textos vuelven obsesivamente a determinados temas, a determinadas preguntas que se van sopesando de distintas maneras. El lector decide.

Esto demuestra la hipótesis inicial de que, a falta de respuestas sistemáticas, en los textos de Poggio pueden buscar y encontrarse toda una serie de preguntas que reunidas forman una especie de constelación que deja emerger un cuestionamiento general y riguroso sobre el ser humano y su cultura en aquellos años y regiones.

Ahora bien, a mi entender, sin embargo, más allá de las respuestas contrarias, habría algo que permanece en gran parte de estas distintas formas de relación que se despliegan, desde los baños de Baden y los relatos sobre Asia hasta el matrimonio: la búsqueda del ayuntamiento. Y esto porque las dos preguntas que sostienen las susodichas respuestas contrarias (“si un viejo sabio debe casarse” y “si es mejor fundar una ciudad en una comunidad abierta o en el matrimonio patriarcal”) suponen un interrogante anterior que las engloba y que puede enunciarse así: ¿deben los hombres y las mujeres ayuntarse?⁴⁴ Salvo para el celibato, para el resto de las otras formas de relación entre el hombre y la mujer referidas por los textos, se responde que sí. O mejor, se

⁴⁴ Me he ocupado de la cuestión del “ayuntamiento” en el *De amore* de Ficino y en los *Dialoghi d'Amore* de Abravanel en *Amar en el Renacimiento: un estudio sobre Ficino y Abravanel*. También en el ya mencionado “Erasmus y los tratados de *re uxoria* del Renacimiento”.

da por supuesto el sí. De modo que, paradójicamente, desde esta perspectiva, la otredad queda para el celibato y el matrimonio junto a las otras formas de vida son el “nosotros que ayuntamos”. Aunque, luego de responder que sí, resta saber ¿cómo? ¿cuándo? ¿dónde? ¿con quién/es? Y si bien, como ya hemos visto, aquí las respuestas divergen, quisiera ahora sucintamente detenerme en algunas convergencias con respecto al ayuntar. Refiriendo antes las costumbres descritas en la Carta sobre los baños de Baden, me focalicé en tres características: el deseo de ayuntar por el placer mismo, el aprendizaje del ayuntar por naturaleza, la ausencia de celos. Quiero ahora mostrar cómo y dónde aparecen estas mismas características en el marco del matrimonio postulado por los textos de Poggio. De modo de encontrar algunos aspectos comunes entre el *hortum voluptatis* del *primum hominum* de la Carta sobre Baden y el *ars coniugii* del *homo* convocado a procrearse del *Discurso*.

En *Si un viejo debe casarse* o en el *Discurso*, el placer del ayuntar aparece ligado mayormente a la procreación, pero en otros textos, como hemos visto, aparece desligado de tener como finalidad exclusiva la subsistencia de la especie; lo que lo diferenciaría entonces de lo dicho al respecto por muchos teólogos y canonistas de los siglos XII y XIII (Santo Tomás, por ejemplo).⁴⁵ Recientemente casado, Poggio escribe en una carta a Guarino de Verona que su matrimonio será para él “siempre una fuente de placer y de quietud” (Bracciolini, *Lettere*, II, 205).⁴⁶ El *quietum* del saber letrado y la *voluptas* acotada del hombre casado (“moderada” como se dice en el *Discurso*). Al igual que lo fue para Sócrates y Aristóteles, nos recuerda Carlo Marsuppini en el diálogo *Si un viejo debe casarse*.⁴⁷ Como hemos dicho, Poggio se casa a los 55 años con una chica de 18. Y en este sentido, escuchemos la respuesta que le da a Petworth, respecto de su consejo de moderarse en el querer navegar “a velas desplegadas”:

Tú sabes que yo no soy un novicio en tales cosas. Desde hace tiempo que me ejercito mucho en esto y me he vuelto como uno de esos caballos que ustedes llaman “gopennigo”, habituado a caminos y jinetes diversos (Bracciolini, *Lettere*, II, 309).⁴⁸

⁴⁵ Véase Tomás de Aquino, *S. Th.* 1, q. 98, a.2.; *S. Th.* 2-2, q. 154, a.2.; *S. Th.* 2-2, q. 154, a.8; *S. Th.* 1, q. 98, a.2. Cf. nota 27.

⁴⁶ Ego eam rem mhi perpetue voluptati quietique futuram puto (Bracciolini, *Lettere*, II, 205).

⁴⁷ Bracciolini, *Ricc.* 2330, fol. 112v. Véase nota 23.

⁴⁸ Scis me nom esse novitium in talibus rebus. Iamdudum multo in ea re exercitio factus sum veluti unus ex iis equis, qui apud vos “gopennigo” vocantur, assueti itinerationi et variis hospitibus (Bracciolini, *Lettere*, II, 309).

Unas técnicas en el uso del placer que, como en los baños de Baden, más que por libros se aprenden por naturaleza, por experiencia (como el convivir en general entre el hombre y la mujer). Bartolomeo Guasco escribe una carta a Poggio pidiéndole “instrucciones para vivir con una mujer” (*vite uxorie institutionem*). Nuestro autor le contestará que “ninguna doctrina [al respecto] puede ser transmitida [a través de una carta], pues más experimentando que leyendo se la conoce” (Bracciolini, *Lettere*, II, 353-354).⁴⁹

En esta dirección, hay también tres *facezie* de sus *Confabulationes* (Bracciolini, *Facezie*) que acabarán de mostrar la presencia de las susodichas tres características en el matrimonio. En relación con el deseo de ayuntar por el placer mismo, tenemos la anécdota 45 que cuenta acerca de aquel predicador de nombre Paolo que hablando contra la lujuria decía que “algunos son hasta tal punto intemperantes y lascivos que, para conseguir más placer del coito, levantaban las nalgas de su esposa con un cojín. Dicho esto, conmovió tanto a algunos (que lo ignoraban), que enseguida fueron a comprobar si era verdad”.⁵⁰ Con respecto al aprendizaje del ayuntar por naturaleza, tenemos la anécdota 117 que cuenta de una joven boloñesa recién casada de quien se quejaba su marido porque permanecía inmóvil como un tronco en el ayuntamiento. Consultada por una vecina, contestó que no sabía qué hacer porque nadie le había enseñado nunca. “Admirable simplicidad de la muchacha que ignoraba aquello que las mujeres aprenden por naturaleza. Esto después se lo conté yo a mi esposa como algo chistoso”.⁵¹ En cuanto a la ausencia de celos, se cuenta en la anécdota 66 que uno de Perugia le compró a su mujer unos zapatos para una fiesta, pidiéndole que antes de partir a ella, le guisara una gallina. Cuando terminó de cocinar, salió a la puerta y, viendo al joven que la traía loca, lo invitó a entrar en su casa. Subiendo las escaleras, se echaron al suelo de modo que se los veía desde la puerta. Él se le tiró encima y ella le rodeaba las nalgas con

⁴⁹ Nam quod a me consilia multis in rebus pluribus verbis requiris, hoc tantum respondebo, eiusmodi esse rationes, de quibus nulla doctrina tradi possit; nam magis experiendo quam legendo cognoscuntur (Bracciolini, *Lettere*, II, 353-354).

⁵⁰ Alter, Paulus nomine (quem ipse novi), cum Seciae urbe Campaniae in quadam conicione luxuriam detestaretur, nonnullos adeo lascivos atque intemperatos dicebat, ut ad elicendam maiorem ex coitu voluptatem, natibus uxoris pulvinum subiicerent. Hoc dicto adeo nonnullos (qui id ignorabant) commovit, ut paulo post id verum esse experirentur (Bracciolini, *Facezie*, 45). El número después del título corresponde al número de *Facetia*. Con algunas modificaciones, seguimos para esta anécdota y las dos siguientes la traducción de Carmen Olmedilla Herrero (Bracciolini, *Libro de chistes*).

⁵¹ Simplicitas mira puellae, quae, etiam quae natura percipiuntur a feminis, ignoraret. Hoc uxori postea per iocum recitavi (Bracciolini, *Facezie*, 117).

las piernas y los pies, entregándosele con todas sus fuerzas. Entretanto llegó el marido con un amigo a comer, y viendo a su mujer que en lo alto de la escalera movía los pies por encima del joven, le dijo: “Eh, eh, Petruccia, por el culo de un asno ... que si andas de esa manera, no gastarás nunca los zapatos”.⁵² No es la paz sin celos de Baden, pero ... la risa espanta el asesinato.

Para cerrar, algunas conclusiones.

En primer lugar, el sabio laico y el matrimonio versus el sacerdocio. En segundo lugar, la duda respecto de los dos caminos de la época, apertura a lo otro. Por último, algunas características comunes a los distintos tipos de ayuntamiento.

En cierta zona de la textualidad de Poggio (el personaje Carlo en *Si un viejo debe casarse*, en el *Discurso*, en algunas cartas), la *iocunditas* (o *gaudium*) del saber literario y la *voluptas* con la mujer pueden convivir en un mismo hombre que “no es como Menedemo”, a quien nada humano es ajeno (como él mismo se define en la carta sobre los baños).⁵³ A diferencia de lo afirmado por san Jerónimo citando a Teofrasto, para Poggio (o más precisamente para su imagen como personaje y autor presente en su textualidad), la mujer y los libros no son incompatibles.⁵⁴ Y es así cómo, a nuestro entender, el sabio Poggio encuentra en el matrimonio un camino recto y laico hacia la felicidad. O al menos —insisto con esto— lo encuentra ese personaje que ha hecho de sí mismo en sus escritos, incluso contra lo que afirman en su propia textualidad otros personajes, como Niccolò.

Frente a todo esto, lo otro, la barbarie, que fascina como “jardín del placer” en la carta sobre Baden y se rechaza “como Venus vagabunda” en el *Discurso*.

Entre este “nosotros” y “ellos”, sin embargo, algo permanece común: el ayuntar, o mejor, algunas características del ayuntar: su realización por placer, su aprendizaje por naturaleza, la ausencia de celos.

⁵² “Ohe! Petruccia” inquit “per culum asini!” (ut mos est illis iurandi) “si hoc modo ambulaveris, nunquam istos calceos consumes” (Bracciolini, *Facezie*, 66).

⁵³ Esto responde a otro esquema conceptual también presente en Bracciolini y que aquí solo he atendido marginalmente. Me refiero a la tradicional elección entre tres géneros de vida: la vida contemplativa, la vida activa y la vida placentera. Me he ocupado de ello más extensamente en “El príncipe y el sabio en el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini”. Su articulación con lo trabajado aquí, excede estas páginas y ya es materia de otro artículo. En España, hay también una larga tradición al respecto dentro de la cual encontramos textos de fines del XIII como *Elena y María (debate del clérigo y el caballero)* o la disputa de las armas y las letras en el *Quijote* de Cervantes. Véase Lopes Frazao de Silva, “O poema *Elena y María* e os universitários samaltinos”; Waitoller, “Los discursos de la Edad de Oro (I 11) y de las armas y las letras (I 37 y 38) en el *Quijote*”.

⁵⁴ Para las categorías de “imagen de autor” e “imagen de personaje”, me apoyo en Bajtín (*Estética de la creación verbal*, 13-190).

Y más allá, las preguntas que aún se yerguen: ¿deben los hombres y las mujeres ayuntarse?, ¿por qué no el celibato?, ¿debe un viejo casarse con una muchacha 37 años menor?, ¿debe un sabio casarse?, ¿por qué no fundar la ciudad en una comunidad abierta de hombres y mujeres?

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTÍN, MIJAIL, *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1985.
- BAJTÍN, MIJAIL, *Teoría y estética de la novela*, Madrid: Taurus, 1989.
- BAJTIN, MIJAIL, *Problemas de la poética de Dostoievski*, Madrid: Taurus, 1986.
- BOCCACCIO, G., *Decameron*, a cura di Branca, Milano: Mondadori, 2004.
- BOCCACCIO, G., *Trattatello in laude di Dante* en G. L. Passerini (ed.), *Le vite di Dante scrite da Giovanni e Filippo Villani, da Boccaccio, Leonardo Aretino e G. Manetti*, Firenze: Sansoni, 1917, 73-177.
- BOCCACCIO, *Zibaldone Laurenziano*, Firenze: Biblioteca Medicea Laurenziana, cod. PL XXIX,8.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *Opera Omnia*, 4 vols., a cura di Fubini, Torino: Bottega d'Erasmus, 1964-1966.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *An seni sit uxor ducenda dialogus* en Bracciolini, *Opera Omnia*, a cura di Fubini, Torino: Bottega d'Erasmus, 1964-1966, vol. 2, 676-705.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *Oratio in laudem matrimonii* en Bracciolini, *Opera Omnia*, a cura di Fubini, Torino: Bottega d'Erasmus, 1964-1966, vol. 2, 905-915.
- BRACCIOLINI, POGGIO (1984-1987), *Lettere*, 3 vols., a cura di H. Hart, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1984-1987.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *Facezie*, a cura di Pittaluga, Milano: Garzanti, 1985.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *De l'Inde. Les voyages en Asie de Niccolò de' Conti*, texte établi, traduit et commenté par Michèle Guéret-Laferté, Turnhout-Belgium: Brepols, 2004.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *An seni sit uxor ducenda dialogus*, Firenze, Ms. Biblioteca Riccardiana 2330, fols. 109r-118v.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *An seni sit uxor ducenda dialogus*, Firenze, Ms. Biblioteca Riccardiana 1239, fols. 1r-36r.
- BRACCIOLINI, POGGIO, *Libro de chistes*, trad. de Carmen Olmedilla Herrero, Madrid: Akal, 2008.
- BRUEZ, VERONIQUE, "Introduction" en Le Pogge, *Un vieux doit-il se marier?*, Paris: Les Belles Lettres, 2004, I-XLI.
- BRUNI, LEONARDO, *Della vita, studi e costumi di Dante* en G. L. Passerini (ed.), *Le vite di Dante scrite da Giovanni e Filippo Villani, da Boccaccio, Leonardo Aretino e G. Manetti*, Firenze: Sansoni, 1917, 203-234.

- BRUNI, FRANCESCO, *L'invenzione della letterature mezzana*, Il Mulino, 1990.
- 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.
- CÁTEDRA, PEDRO, *Tratados de amor en el entorno de 'Celestina' (siglos xv-xvi)*, Madrid: Sociedad Estatal España Nuevo Milenio, 2001.
- CÁTEDRA, PEDRO, *Amor y pedagogía en la Edad Media*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989.
- CAVALLO, GUGLIELMO y ROGER CHARTIER, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Montevideo: Taurus, 2011.
- CERVANTES, MIGUEL DE, *El viejo celoso* en Cervantes, *Teatro completo*, ed. de Sevilla Arroyo y Rey Hazas, Barcelona: Planeta, 1987.
- CIORDIA, MARTÍN, *Amar en el Renacimiento. Un estudio sobre Ficino y Abravanel*, Buenos Aires-Madrid: Miño y Dávila, 2004.
- CIORDIA, MARTÍN, "El movimiento europeo antierótico en las artes de amores de fines del xv y principios del xvi", *Bulletin of Spanish Studies*, LXXXIV:8, 2007, 989-1006.
- CIORDIA, MARTÍN, "Erasmus y los tratados de *re uxoria* del Renacimiento", en Emilio Blanco (comp.), *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Salamanca: SEMYR, 2016, 229-238.
- CIORDIA, MARTIN, "El príncipe y el sabio en el *De infelicitate principum* de Poggio Bracciolini", *Studia Aurea*, 11, 2017, 461-479.
- DA BISTICCI, VESPASIANO, *Le vite*, 2 vols., edición crítica con introduzione e commento di Aulo Greco, Firenze: Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970.
- DIONISOTTI, CARLO, "Chierici e laici", en Dionisotti, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino: Einaudi, 1971, 55-88 [1ª ed. 1967].
- FUBINI, RICCARDO, *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Roma: Bulzoni, 1990.
- FURLAN, FRANCESCO, *La donna, la famiglia, l'amore tra Medioevo e Rinascimento*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- GADAMER, HANS-GEORG, *Verdad y Método I*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977.
- GARIN, EUGENIO, "La letteratura degli umanisti", en Emilio Cecchi e Natalino Sapegno (eds.), *Storia della letteratura italiana*, Roma: Garzanti, 1973.
- GARIN, EUGENIO, "Edades Oscuras y Renacimiento: un problema de límites", en *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona: Crítica, 1984, 25-70.
- GAUDEMET, JEAN, *El matrimonio en Occidente*, Madrid: Taurus, 1993.
- GREENBLATT, STEPHEN, *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona: Crítica, 2012.

- GUIRAO SILVENTE, MARÍA MERCEDES, “En torno al personaje femenino del anónimo *Diálogo del Viejo, el Amor y la Mujer Hermosas*”, *Revista de Filología*, 33, 2015, 67-78.
- GUTKIND, C. G., “Poggio Bracciolinis geistliche Entwicklung”, *Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, X, 1932, 548-596.
- HARTH, HELENE, “Introduzione”, en Bracciolini, *Lettere*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1984, XI-CXXV.
- HEMPEL, WIDO, “El viejo y el amor. Apuntes sobre un motivo en la literatura española de Cervantes a García Lorca”, en D. Kossoff, J. Amor y Vázquez, R. H. Kossoff y G. W. Ribbans (eds.), *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas : celebrado en Brown University, Providence Rhode Island, del 22 al 27 de agosto de 1983*, Madrid: Istmo, 1986, 693-702.
- LE POGGE, *Un vieux doit-il se marier?*, traduit et commenté par V. Bruez, Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- LOPES FRAZÃO DA SILVA, ANDRÉIA C. y MARTA SILVEIRA BEJDER, “O poema *Elena e Maria* e os universitários salmantinos”, *Medievalia*, 26, 1997, 17-25.
- LYONS, MARTYN, *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*, Buenos Aires: Editoras de Calderón, 2012.
- MARSH, DAVID, *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*, Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- MARSH, DAVID, “Dialogue and Discussion in the Renaissance”, en Norton Glyn (ed.), *The Cambridge History of Literary Criticism*, vol. III, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 265-270.
- MONTALTO, MARCELLO, *Sii grande e infelice. Litteraturum infelicitas, miseria humanae condicionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venezia: Istituto Veneto di Scienze, 1998.
- PANOFSKY, ERWIN, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid: Alianza, 1988.
- PASTOR, LUDOVICO, *Historia de los Papas desde fines de la Edad Media*, trad. de la cuarta edición alemana de Ramón Ruiz Amado, Barcelona: Gustavo Gil editor, 1910 [1ª ed. alemana, 1886; 4ª ed. alemana 1901].
- PLATON, *La République* (texte établi et traduit par Émile Chambry), Paris: Les Belles Lettres, 1947 (tomo I), 1956 (tomo II), 1957 (tomo III).
- RICOEUR, PAUL, *La Memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- VECCHIO, SILVANA, “La buena esposa”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid: Taurus, 1992, 132-169.
- WAITOLLER, GUSTAVO, “Los discursos de la Edad de Oro (I 11) y de las armas y las letras (I 37 y 38) en el *Quijote*”, en Martín Ciordia (comp.), *Estudios sobre el Renacimiento*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2014, 213-243.
- WALSER, E., *Poggius Florentinus, Leben und Werke*, Leipzig-Berlin, 1914.

