

EL PLACER EN POGGIO BRACCIOLINI

Por Martín José Ciordia

RESUMEN:

Kristeller, Garin, Fubini, Goodhart Gordan, Sozzi, Harth y, más recientemente, Montalto, Canfora y Greenblatt –por nombrar sólo algunos autores- han estudiado la obra de Poggio Bracciolini desde diversos puntos de vista. Sin embargo, sus producciones no han recibido la misma atención que las de otros humanistas del Renacimiento, y queda todavía mucho por explorar en ellas. En este texto, se analizan algunas obras de Poggio con el objetivo de estudiar el placer como práctica cultural.

ABSTRACT:

Pleasure in Poggio Bracciolini's work

Kristeller, Garin, Fubini, Goodhart Gordan, Sozzi, Harth and, more recently, Montalto, Canfora and Greenblatt -to name just a few specialists-, have studied Poggio Bracciolini's work from different points of view. Yet it has not received the attention that other Renaissance humanists have, and there's still a lot to deal with in his work. In this presentation, the author analyzes some of

Universidad de
Buenos Aires /
CONICET

RECIBIDO: 05/07/13
ACEPTADO: 31/04/14

Poggio's works with the aim of studying the pleasure as cultural practice.

PALABRAS CLAVE: *Placer, Poggio Bracciolini, Renacimiento, humanismo.*

KEYWORDS: *Pleasure, Poggio Bracciolini, Renaissance, humanism.*

Es difícil hablar sobre el placer en Poggio Bracciolini sin atender, en primer lugar, a aquella famosa Epístola que escribió a Niccolò Niccoli, en tiempos del Concilio de Constanza. Por lo que comencemos demorándonos en ella. Más adelante, consideraremos algunos otros de sus textos.

Si bien la carta habría sido originariamente redactada en 1416 es muy probable que haya recibido modificaciones al incorporarse a la primera colección de epístolas que Poggio edita en 1437 (Harth 1984 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 1984: 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:

“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” (129).¹

1. “Ut persepe existimem et Venerem ex Cypro et quicquid ubique est deliciarum ad hec balnea commigras-

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 2011; Lyons 2012). Recordemos ahora tan sólo a Boecio y cómo describe en 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. Dante cuenta en el Convivio (II-XII) cómo pudo superar la tristeza y encontrar la filosofía leyendo. Petrarca afirma en una famosa carta 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

se, 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 1984: I 129).

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”.² 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

-
2. “Nam cum generi humano rerum parens natura dederit intellectum atque rationem tanquam 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 (Bracciolini 1984: II 153).

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).³ El verbo *reperio* es encontrar, pero también experimentar, reconocer, inventar. Es un encontrar experimentando. Es un reconocerse en algo que es un descubrir, aunque aquí sin libros. Nuevamente este saber 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 1988 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

3. “Plane in Politiam Platonis convenissent, ut omnia essent communia, cum etiam absque eius doctrina tam prompti in ipsius sectam reperiantur” (Bracciolini 1984: I 131).

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” (133).⁴

Como antes a Heliogábalo o 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

4. “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 “Ganeden” 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 1984: I 133).

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 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.

Volvamos a la cuestión del saber por libros o por la naturaleza, por autoridades o por experiencia. Y con la intención de avanzar en nuestras consideraciones, escuchemos este nuevo párrafo.

“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” (132).⁵

5. Neque enim vel legendi, vel sapiendi quicquam tempus erat inter simphonias, tibicines, citharas et cantus undique circumstrepentes, ubi velle solum sapere summa fuisset

Este pasaje vuelve a mencionar la cuestión del saber pero dentro de otro esquema conceptual. Nuevamente aparece el saber (*sapere*) ligado a la lectura (*legere*) pero ya no contrapuesto a un adoctrinamiento por la naturaleza misma. Lo que aquí se opone al “saber letrado” es el “placer” (*voluptas*). Una cita anterior nos daba el contexto donde interpretar esto: “si el placer puede hacer la vida feliz, no veo qué falte a este lugar para un perfecto y por todas partes consumado placer” (133). Aquí no se confrontan dos modos de conocer diferentes (por autoridades o por experiencia), sino dos formas de vida distintas: la vida contemplativa vs. la vida placentera. Se trata de una formulación en el marco de la tradicional elección entre vida contemplativa, vida activa o vida placentera. En *Sobre la infelicidad de los príncipes*, por ejemplo, Poggio contrapone la vida activa del príncipe a la vida contemplativa del sabio. La carta, sin embargo, postula la convivencia entre vida contemplativa y vida placentera, en la medida en que su enunciador dice no ser como Menedemo, (¿cómo Petrarca?), y no pensar que

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 1984: I 132).

la vida sólo consiste en atormentarse a sí mismo, en hacerse continua guerra, en el puro desgarrar. Pero, ¿cuál es el alcance de este placer, de esta *voluptas*? Aquí se menciona la desnuda belleza femenina (se la compara con la pintura de Dánae asaltada por Júpiter en la forma de una lluvia de oro), pero también se menciona la música (flautas, cítaras, cantos...). Todo esto es recibido con placer (*voluptas*). La atención a todo ello, sin embargo, impide leer: “el solo querer saber hubiese sido el colmo de la demencia”. Recién hablábamos de la carta de Poggio sobre el descubrimiento de Quintiliano (Bracciolini 1984: II 153-154). Allí se habla del “recibir cartas con alegría” (*iocundum*), de que descubrió algo que producirá “alegría de espíritu” (*animi iocunditatem*) y, en distintos pasajes, de que el contacto con Quintiliano producirá “*iocundius*”, “*gratius*”, “*acceptius*”, “*gaudium*”; en otras palabras, en relación con este saber letrado no usa “*voluptas*”. Aunque, en la carta de los baños, se menciona que “para el placer total (*summan voluptatem*) [sólo] faltaba el comercio de la plática (*commercium sermonis*), que de todas cosas es la primera”. Y respecto de las *Confabulationes*, más conocidas como *Facetiae*, ¿qué términos usa Poggio? ¿Dice que producirá en el lector “placer, *voluptas*”? No, “alegría, jovialidad, *iocunditas*”. Defendiendo su texto, también habla

de que los antiguos “se deleitaron (*delectare*) en chistes, gracias y fábulas”. La *voluptas* no aparece (Bracciolini 1995). En libro I de *Sobre la inconstancia de la Fortuna*, los personajes Bracciolini y Lusco sienten sobre todo admiración (*admiror*) y estupor (*stupor*) frente a las ruinas de Roma, no *voluptas* (Bracciolini 1999). ¿Cómo interpretar todo esto?

Frente a lo hasta aquí dicho, Walser sostiene la estricta ortodoxia católica de Poggio (Walser 1914 309, 323).⁶ Gutkind, en cambio, afirma que, en esta carta, Poggio tiene una visión estetizante amoral entre epicureísmo y eudemonismo (Gutkind 1932 548-596).⁷ Fubini, a su vez, postula que el epicureísmo presente en Poggio es, en general, aquél que cita y asume Séneca para su filosofía (1982, 26-27). Greenblatt sostiene que, por el contrario, Poggio avisora una búsqueda del placer contrario a la ortodoxia cristiana y entendido como el bien supremo de los epicúreos (2012, 153). Se hace difícil tomar

6. Walser, E. Poggius Florentinus, *Leben und Werke*, Leipzig-Berlin, 1914. Véase Fubini (1982 11) y Montalto (1998 59).

7. Gutkind C. G. Poggio Bracciolinis geistliche Entwicklung, “*Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*”, X (1932), pp. 548-596; en particular 573. Véase Fubini (1982 2) y Montalto (1998 59).

partido por unos u otros. En este sentido, Fubini mismo (1982 1-11) y Moltalto (1998 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 (1973 74-100). Por mi parte, en esta misma dirección, pienso que, además, lo que debe sobre todo considerarse son las preguntas que sostienen y dan origen a un texto, en el sentido de Bajtín, Gadamer y Ricoeur. Volvamos, por tanto, a las preguntas planteadas.

En muchos textos de Poggio, hay un polo semántico conformado por el saber libresco (*sapere legendi*) y sus correspondientes *iocunditas* y/o *gaudium*. Por otra parte, hay otro polo semántico conformado por el placer (*voluptas*) ligado, básicamente, a la facultad apetitiva y sus correspondientes pasiones y hábitos, para decirlo con Aristóteles. Que, en aquellos años, hay una disputa terminológica en torno a estas cuestiones, son prueba las polémicas entre Alfonso de Cartagena y Leonardo Bruni (a propósito de su traducción de la *Ética a Nicómaco*), o las también suscitadas por el *De voluptate* de Va-

lla. Una pregunta que aquí nos podemos hacer es si, en Poggio, hay una relación entre “*iocunditas*” y “*voluptas*”. Me explico. Apoyándose en Platón, en el *De amore* de Ficino, se postula un placer intermedio entre lo que llamamos aquí la “*iocunditas*” y la “*voluptas*” y que, como tal, permite una escala gradual entre lo más bajo y lo más alto, entre el tacto y la mente. Dicho placer intermedio me animaría a llamarlo “estético”, pues es audiovisual y mental. Es el placer de un amor que se mantiene en la vista y la conversación, un amor que es motor de la producción cultural. Es el placer del amor que Ficino llama “platónico”. ¿Hay algo así en Poggio? Si lo hay, de momento, no lo he encontrado.

El mencionado polo del saber libresco (o más ampliamente, el del saber verbal) está en Poggio representado por un mismo personaje, Niccolò Niccoli, en tres de sus diálogos: *Sobre la infelicidad de los príncipes*, *Sobre la verdadera nobleza* y *Si un viejo debe casarse*. En los tres, Niccolò asume la vida contemplativa letrada y apartada de la vida activa y placentera: es una vida quieta y serena donde solo importa la virtud. Esto es un extremo frente al cual, en esos mismos diálogos, se les coloca uno o dos oponentes que asumen la vida activa y placentera, sola o en combinación con la contemplativa, por ejemplo, en los personajes de

Carlo Marsuppini, Cosme o Lorenzo de Médicis. Por otro lado, está el polo del placer, una *voluptas* que no se alcanzaría con actividades que se aprenden leyendo. Bartolomeo Guasco escribe una carta a Poggio pidiéndole “*instrucciones para vivir con una mujer*”. 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 1984 II 353-354).⁸ Es así como en Poggio se encuentran distintas “eróticas”, en el sentido foucaultiano del término, esto es, una práctica o técnica en el marco de un cultivo de sí. En el cuarto libro de *Sobre la inconstancia de la Fortuna*, 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 2004, 76). En línea con la carta a los baños, 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 2004, 103). Otra erótica es la desarrollada en el diálogo *Si un viejo debe casarse* (1437) y en el *Discurso en alabanza del matrimonio* (1458). En el *Discurso* habla de que “el arte conyugal (*arte coniugii*) supera a la misma naturaleza” (Bracciolini 1964-1966c, 910). Y lejos de los dichos de los baños, 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). Recientemente casado, Poggio escribe en una carta a Guarino de Verona que su matrimonio será para él “*siempre una fuente de*

8. Bartolomeo Guasco writes a letter to Poggio asking him for “*vite uxorie institutionem*”. Our author would answer: “*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 1984 II 353-354).

placer y de quietud” (Bracciolini 1984 II 205).⁹ El “*quietum*” del saber verbal y la “*voluptas*” acotada del hombre casado. Como Sócrates y Aristóteles, nos recuerda Carlo Marsuppini en el diálogo *Si un viejo debe casarse* (Bracciolini 1964-1966b, 692). Como es sabido, Poggio se casa a los 55 años con una chica de 18. Escuchemos la respuesta que le da a Petworth, respecto de su consejo de moderarse en el querer navegar “a velas desplegadas”:

*Tu 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 1984 II 309).*¹⁰

En Poggio, la *iocunditas* y la *voluptas* pueden convivir en un mismo hombre que “no es como Menedemo”, pero están todavía separadas, no hay relación entre ellas. No ha aparecido el amor platónico de Ficino y menos aún la sublimación freu-

diana.¹¹ En la carta de los baños, la música y la pintura parecen actuar más en función del ayuntamiento, de sus preludios, que en función de la mente, o como resultado de una estética desinteresada. De momento, hasta donde he podido comprobar, ni siquiera parece interesarle mucho el Petrarca del *Cancionero* y la tradición poética en vulgar que lo antecede; esos cantos de Apolos rechazados u Orfeos en duelo. O se lee y escribe un libro o se ayunta. Poggio no parece escribir por no ayuntar. Sus preguntas son otras.

9. “Ego eam rem mhi perpetue voluptati quietique futuram puto, (Bracciolini 1984 II 205).

10. “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 hositibus” (Bracciolini 1984 II 309).

11. En este sentido, no quisiera dejar de citar un pasaje del *Apologus in Poggio* (III 380) donde Valla justamente critica el uso “errado” que nuestro autor haría de los términos “*iocunditas*” y “*voluptas*”, evidenciándose detrás de esta disputa terminológica, una disputa entre diversas concepciones respecto de estos asuntos. En Valla ya asoma la unificación bajo el concepto “*voluptas*” y “sus distintas especies” que desarrollará luego ampliamente Ficino, en un renovado marco neoplatónico. “LIB.POG [Libro de Poggio]: “Summa cum animi iocunditate”. GUARINUS: “Non sic loquimur, Poggii: cum voluptate dicimus animi, non cum iocunditate. Dicimus enim iocunditatem vocis, orationis, aspectus, quasi amoenitatem, hoc est, illud unde nascitur voluptas” (Bonmatí Sánchez 2006 72-74).

Bibliografía

- Bajtín, Mijail, 1985. "Respuesta a la pregunta hecha por la Revista *Novy Mir*" en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, pp. 346-353.
- Bajtín, Mijail, 1989. *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus.
- Bonmatí Sánchez, Virginia, 2006. *L. Valla: Apólogo contra P. Bracciolini (1452). P. Bracciolini: Quinta Inectiva contra L. Valla (1453)*, Estudio y edición crítica con traducción, León, Universidad de León.
- Bracciolini, Poggio, 1984-1987. *Lettere*, a cura di H. Hart, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 3 vols.
- Bracciolini, Poggio, 1993. *De varietate fortunae*, edición crítica con introducción e comentario a cura di Outi Merisalo, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia.
- Bracciolini, Poggio, 1995. *Facezie*, a cura di Pittaluga, Milano, Garzanti.
- Bracciolini, Poggio, 1998. *De infelicitate principum*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
- Bracciolini, Poggio, 1999. *Les ruines de Rome. De varietate fortunae. Livre I*, texte établi et traduit par Jean-Yves Boriaud, Paris, Les Belles Lettres.
- Bracciolini, Poggio, 1999b. *La vera nobilità*, a cura di Canfora, Roma, Salerno Editrice.
- Bracciolini, Poggio, 2004. *De l'Inde. Les voyages en Asie de Niccolò de' Conti*, texte établi, traduit et commenté par Michèle Guéret-Laferté, Turnhout-Belgium, Brepols.
- Bracciolini, Poggio, 1964-1966a. *Opera Omnia*, a cura di Fubini, Torino, Bottega d'Erasmus, 4 vols.
- Bracciolini, Poggio, 1964-1966b. *An seni sit uxor ducenda dialogus* in *Opera Omnia*, a cura di Fubini, Torino, Bottega d'Erasmus, t.2, pp. 676-705.
- Bracciolini, Poggio, 1964-1966c. *Oratio in laudem matrimonii* in *Opera Omnia*, a cura di Fubini, Torino, Bottega d'Erasmus, t.2, pp. 905-915.
- Cavallo-Chartier, 2011. *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Uruguay, Taurus.
- Fubini, Riccardo, 1990. *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, Bulzoni editore.
- Gadamer, Hans-Georg, 1977. *Verdad y Método I*, Salamanca, Sigueme.
- Garin, Eugenio, 1973. 'La letteratura degli umanisti' en Emilio Cecchi e Natalino Sapegno: *Storia della letteratura italiana* (volumen terzo), Italy, Garzanti.
- Greenblatt, Stephen, 2012. *El giro. De cómo un manuscrito olvidado contribuyó a crear el mundo moderno*, Barcelona, Crítica.
- Gutkind, C. G., 1932. *Poggio Bracciolini's geistliche Entwicklung*, "Deutsches Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte", X, pp. 548-596.
- Harth, Helene, 1984. *Introduzione* in Bracciolini, *Lettere*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, pp. XI-CXXXV.
- Lyons, Martyn, 2012. *Historia de la lectura y de la escritura en el mundo occidental*, Buenos Aires, Editoras de Calderón.

Montalto, Marcello, 1998. *Sii grande e infelice*, Venezia, Istituto Veneto di Scienze.

Panofsky, Erwin, 1988. *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental* (1957), Madrid, Alianza.

Ricoeur, Paul, 2004. *La Memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.

Walser, E. 1914. *Poggius Florentinus, Leben und Werke*, Leipzig-Berlin.



