



VITA ACTIVA Y VITA CONTEMPLATIVA EN POGGIO BRACCIOLINI: ENTRE EL PREVALECEER Y LA TRANQUILIDAD

Martín José Ciordia

[Conicet - Universidad de Buenos Aires]

[mjrciordia@yahoo.com.ar]

Resumen: En este trabajo, procuramos analizar la cuestión de la *vita activa* y la *vita contemplativa* en la obra de Poggio Bracciolini (1380-1459), concentrándonos para ello, principalmente, en su diálogo *Sobre la infelicidad de los príncipes*. Nuestra hipótesis es que, en este texto, se contraponen, sin llegar a una tesis final, dos concepciones distintas de la felicidad (una entendida como 'prevalecer', la otra como 'tranquilidad del alma'). Por otra parte, esta ciceroniana y académica falta de una respuesta definitiva deja abierto, en el diálogo, un cuestionamiento general sobre el ser humano y su cultura en aquellos años del *Quattrocento* italiano.

Palabras clave: *vita activa* - *vita contemplativa* - humanismo - príncipe - Poggio Bracciolini

Vita activa and vita contemplativa on Poggio Bracciolini: between prevailing and tranquility

Abstract: In this article we attempt to consider the subject of *vita activa* and *vita contemplativa* in the work of Poggio Bracciolini (1380-1459), concentrating therefore mainly in his dialogue *De infelicitate principum*. Our hypothesis is that, in this text, there's a confrontation, without reaching a final thesis, between two different concepts of happiness (one as 'prevalence', the other as 'tranquility of the soul'). On the other hand, this academic and Ciceronian lack of a definitive response leaves open, in the dialogue, a general questioning about the human being and his culture in those years of the Italian *Quattrocento*.

Keywords: *vita activa* - *vita contemplativa* - humanism - prince - Poggio Bracciolini

Vida activa y vida contemplativa

Como es sabido, en *Sobre la vida solitaria* (1346-1366), Petrarca realiza un elogio de la vida contemplativa por sobre la vida activa, de la vida solitaria por sobre la vida ciudadana (MARTELOTTI 1955). El hombre virtuoso debe elegir entre estos dos géneros de vida lo más temprano que pueda, idealmente ya en la adolescencia. En un pasaje, siguiendo a Macrobio (*In Somm. Scip.* 1. 8. 5-11), expone la cuádruple división de la virtud (1955: 340). El grado más bajo está ocupado por el hombre que ha elegido el género de vida activa, siendo su virtud, la virtud política; con su honestidad busca la felicidad, ocupándose de mantener sana la cosa pública. En los tres grados siguientes de la virtud (purificadora, perfeccionadora y ejemplar), el hombre se aleja de la ciudad y se entrega a la vida contemplativa; primero para purifi-

carse de los afectos y ocuparse de la filosofía; segundo para disfrutar de una vida sin afectos y santa; tercero –por encima de la humanidad– para transformarse en la idea o modelo humano en la mente de Dios. Petrarca mismo dice que se ubica entre los dos primeros grados y que son los que contraponen en su texto, esto es, la virtud política y la virtud purificadora que se ocupa de la filosofía. Una vida apartada y filosófica que, es de aclarar, aparece como inescindible de la lectura y la escritura, pues “la soledad sin letras es un exilio, una cárcel, una tortura, con las letras es la patria, la libertad, el deleite” (1955: 330)¹.

Esta cuestión sobre la vida activa y la contemplativa, que ya encontramos en Petrarca, y está también en Boccaccio, continuará suscitando interés a lo largo de todo el siglo XV. Leonardo Bruni, por ejemplo, en su *Vida de Dante* (1434) y su *Vida de Petrarca* (1434), se pregunta por cuál fue más virtuoso, si Dante, que buscó combinar vida activa con vida contemplativa, o si Petrarca, que se habría apartado solitario a la contemplativa (VITI 1996: 531-560). Otro hito importante es el *De vita contemplativa et activa* de Cristoforo Landino, publicado en 1474 (MAGNAVACCA 1998). Es un diálogo donde se enfrentan nuevamente las dos posiciones: aquí, la vida contemplativa está defendida por Leon Battista Alberti y la vida activa por Lorenzo de Médicis. La resolución apunta a una combinación de ambas vidas, po-

niendo como ejemplo a Cicerón. Hay que hacer notar que, sin embargo, es revelador que acá se opongan un “sabio” (Alberti) y un “político” (Lorenzo de Médicis), y no, como en Bruni, dos sabios (Dante y Petrarca), con compromisos políticos diferentes.

Comencemos nuestra indagación sobre estos asuntos en Poggio Bracciolini, focalizándonos en un diálogo suyo intitulado *Sobre la infelicidad de los príncipes* (*De infelicitate principum*). En la dedicatoria/prólogo a Tommaso Parentucelli di Sarzana (el futuro papa Nicolás V), Poggio ubica el texto en el eje de esta cuestión, contraponiendo la figura del príncipe (*princeps*) a la del sabio (*sapiens*). Contra la opinión general inculcada desde niño, acerca de que “son solamente dichosos y felices aquellos que el favor de la fortuna ha colocado en una condición superior por encima de los otros” (1)², el texto se concentrará en demostrar la tesis contraria, esto es, “la vida de los reyes y los príncipes consumada por múltiples ansiedades, carece de toda felicidad” (1)³. Frente a ellos, el prólogo enaltece a los sabios, quienes “se dedican al estudio de la virtud y las buenas artes, y distantes del deseo de cosas externas, desprecian los beneficios alumbrados

2 Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto indican el número de párrafo. Hemos confrontado nuestra traducción con la italiana de CÁNFORA (1999). “*Nam pervetus est, et ea omnium gentium mentibus infixata opinio, illos solos beatos ac felices esse, quos fortune munus in sublimi rerum statu pre ceteris collocavit*” (CÁNFORA 1998).

3 “*regum ac principum vitam, multis confectam angoribus, omni felicitate carere*” (CÁNFORA 1998).

1 “*Equidem solitudo sine literis exilium est, carcer, eculeus; adhibe literas, patria est, libertas, delectatio*” (MARTELOTTI 1955: 330).

por la fortuna” (2)⁴. Ante esto, uno podría preguntarse, ¿acaso, en este texto, el príncipe ni siquiera ocupa el cuarto grado de la virtud política de la que nos hablaba Petrarca? ¿Cómo entender esto de la mano de un autor que fue durante décadas secretario apostólico y, al final de su vida, Canciller de Florencia, abandonando su activísima existencia apenas unos pocos meses antes de morir a sus casi ochenta años?⁵ ¿Justamente por esto? ¿Haz lo que yo digo, pero no lo que yo hago? El asunto, en verdad, es más complejo en el propio diálogo que en su prólogo. Adentrémonos, entonces, en él.

Prevaler y tranquilidad

Sobre la infelicidad de los príncipes fue publicado en 1440, según nos da a entender el mismo Poggio en una carta suya a Riccardo Petworth⁶. El diálogo es ambientado temporalmente en el mediodía de un día de verano de 1434, cuando el papa Eugenio IV tuvo que abandonar Roma e instalarse en Florencia. Poggio, como su secretario apostólico, lo acompañó. Espacialmente, se desarrolla en la biblioteca de Niccolò Niccoli, situada en su casa, donde

habitualmente a esas horas se reunían “los más doctos hombres” (6). Los personajes e interlocutores son el propio Poggio, Niccolò (“hombre ilustrísimo”), Carlo Marsuppini de Arezzo (“hombre doctísimo en letras griegas y latinas”) y Cosme de Médicis (“tanto egregio príncipe de esta nuestra República como óptimo y distinguidísimo ciudadano”) (6)⁷.

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

A poco de iniciado el diálogo con las susodichas quejas de Poggio, una breve discusión entre los personajes arriba a una determinada manera de enunciar la cuestión que desean debatir (8-19). La cuestión formulada por Carlo y aceptada por todos es: “Tú sostienes que los príncipes son infelices y que su vida es miserable; yo juzgo que, al contrario, son felices y dichosos” (46)⁸. Por la primera proposición está Niccolò, y por la segunda, Carlo y Cos-

4 “*Eo autem hanc tam late patentem insaniam pervulgatam videmus, ut qui virtutum et vonarum artium studiis procul ab externarum reum cupiditate dediti hec adumbrata fortune beneficia contenant, aut vecordes aut imbecilli animi aut stulti esse dicantur*” (CÁNFORA 1998).

5 Para una biografía de Bracciolini, cfr. CASTELLI (1980).

6 El lugar y fecha de la carta es Firenze, 24 mayo 1440 (HARTH 1984-1987: II 379).

7 Véase nota 24.

8 “*Tu principes infelices et eorum vitam miseram putas, ego contra felices iudico ac beatos*” (CÁNFORA 1998).

me; Poggio interviene poco, aunque con palabras dignas de un maestro del equívoco deja solo a Niccolò demostrar la tesis “los príncipes son infelices”, pues, afirma que éste vive “en una ciudad libre (Florencia) y es, además, el más libre de todos”⁹, no estando sujeto al deseo de ninguno y reivindicando para sí siempre “la máxima libertad de expresión” (25)¹⁰.

Ahora bien, qué entender por “príncipes” (*princeps*). En un pasaje, Niccolò afirma que por príncipes entiende a los emperadores (*imperatores*), a los reyes (*reges*), a los conductores (*duces*) y a todos aquellos que dominan sobre otros (*ceterosque qui aliis dominantur*) (45). Hay una discusión acerca de incluir o no en la disputa a los pontífices, pero esto ahora no interesa. Me importa más que retengamos este rasgo general que caracteriza como “príncipe” a “todos aquellos que dominan sobre otros”. Este verbo *dominari* (ser dueño, ser prominente) aparece una y otra vez en el texto en relación con otro también muy presente *imperare* (imperar). El príncipe domina e impera sobre otros. En este sentido, y a propósito de la cuestión planteada, afirma el personaje Cosme: “Me parece ridículo pensar infelices a aquellos que imperan (*imperant*) y felices a aquellos que sirven (*serviunt*)” (10)¹¹.

9 “*in libera civitate liberior ceteris*” (CÁNFORA 1998).

10 “*summan dicendi licentiam*” (CÁNFORA 1998).

11 “*Ridiculum quippe videtur eos qui imperant infelices, qui vero serviunt felices putare*” (CÁNFORA 1998).

A medida que el texto avanza, la pregunta muta y se afina. Carlo sostiene que la infelicidad es atribuible a los malos príncipes, pero no a los que son buenos, los buenos príncipes son felices (49). Niccolò afirmará que los príncipes son infelices más allá de que sean buenos o malos (siempre y cuando pueda haber un príncipe bueno, algo en verdad raro, un auténtico prodigio o monstruo más difícil de hallar que un sabio estoico). Aquí entramos en una zona importante para mi análisis. La cuestión tratada podría reformularse así: “El príncipe por ser príncipe es necesariamente feliz o infeliz”. “Aquello que hace que el príncipe sea príncipe es bueno o malo”. ¿Qué es aquello que hace que el príncipe sea príncipe? El *principatus*. ¿Qué es el *principatus*? Cánfora lo traduce al italiano como “*il potere*”, “el poder”. Lo que hace que el príncipe sea príncipe es el poder. Y no está mal. Pero me parece que hay más en la palabra *principatus*. “*Principatus*” es también “primacía, preeminencia” y, en este texto, básicamente significa “prevaler” (en el sentido, de sobresalir y perdurar). Hay también un término, en español rioplatense, “primerear” (en el sentido, de sacar ventaja para estar primero o antes que los otros). Recuérdese que uno de los sentidos de “príncipe” (de *princeps*) es “ser el primero, ocupar el primer lugar”. De lo que se trata, entonces, es de prevaler sobre otros para ser “el primero, ocupar el primer lugar, de manera de dominar e imperar”.

Niccolò sostiene que el *principatus* es un *vitium*, habla del *vitium principatus*, del vicio del prevaler, del vicio

del querer la primacía o la principalidad (28). Podemos agrupar en dos conjuntos las diversas razones que este personaje aduce para explicar y demostrar su postura a lo largo del diálogo. De un lado, está la idea de que la infelicidad de los príncipes es debida a la enormidad de sus vicios, que ocurren, “no tanto a causa de la naturaleza del hombre, como del vicio del prevalecer” (28)¹². “Somos frágiles y débiles por naturaleza, fácilmente caemos en la lascivia y los vicios, pero el prevalecer es malo en sí mismo por las libertades que consiente, y es, por tanto, artífice y ministro de maldad” (28)¹³. Al contrario, la coerción ejercida por la ley salva al *privatus* de muchos vicios (18)¹⁴. Del otro lado, en el discurso de Niccolo, está también la idea de que, más allá de sus vicios o virtudes, “quien prevalece, quien sobresale y perdura en el primer lugar, sufre por ello”. Uno de los ejemplos dados es el emperador Augusto. Cita nuestro

personaje a Séneca (*Brev. Vit.* 4. 1): “el divino Augusto, a quien los dioses concedieron más que a cualquier otro, no cesó jamás de desear la quietud y de aspirar el alejamiento de la cosa pública” (44)¹⁵. ¿Por qué no abdicó? Porque “no puede descender de su estatus [de emperador] sin peligro de morir [de ser asesinado]” (43)¹⁶. La lucha por subir y mantenerse como el primero (el *princeps*) no termina nunca, una y otra vez se combate contra los avatares de la Fortuna, contra quienes quieren derribarlo y ocupar su lugar (77). La vida del príncipe, en una línea que según FUBINI (1982: 272) continúa a Boccaccio, es presentada por Niccolò como una tragedia (90):

No tengo dudas de que la vida de los príncipes es como una tragedia, plena de desgracia: con ella se podrían componer muchos actos, con la intención de representar la infelicidad de los potentes como sobre la escena de un teatro¹⁷.

12 “*neque tantum hoc natura hominum, quantum ipsius evenit vitio principatus*” (CÁNFORA 1998).

13 “*nam tum natura fragiles sumus atque imbecilles, qui facillime ad lasciviam et vitia labamur, tum principatus re ipsa et licentia malus est malorumque opifex ac minister*” (CÁNFORA 1998).

14 “y si a los privados, que tienen pocas libertades y están coercionados por las leyes, les aplasta en su mayor parte una mole de vicios, ¿qué no sucederá con las tantas libertades de los dominadores, quienes tienen por ley a su propio apetito?”, “*quod si privatorum, quibus parvula licent, qui legibus coercentur, maxima pars vitiorum mole urgentur, quid in tanta minorum licentia, quibus pro lege est appetitus, putas contingere?*” (CÁNFORA 1998).

15 “*divus Augustus, cui dii plura quam ulli prestiterunt, non desiit quietem sibi precari et vacationem a re publica petere*” (CÁNFORA 1998).

16 “*Hec quippe maxima dicenda principum infelicitas, ut e reum statu descendere absque capitis periculo nequeant*” (43) (CÁNFORA 1998). “Todos sus discursos terminaban siempre en este punto: que esperaba el ocio. Con este alivio, falso pero dulce, se consolaba de sus labores: algún día sería vencedor de sí mismo”, “*Omnis eius sermo ad hoc semper revolutus est, ut sperare otium. Hoc labores suos etiam si falso, dulci tamen oblectabatur solatio, aliquando se victurum sibi*” (44) (CÁNFORA 1998). Este último párrafo es cita de Séneca (*Brev. Vit.* 4. 1).

17 “*Constat enim vitam principum tragediam quandam esse calamitatum plenam, ex qua*

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

Carlo (35), sin embargo, se opone a esta interpretación del “prevaler” como vicio. Atendamos sus largas pero clarificadoras palabras para acabar de perfilar el sentido del *principatus*:

en cuanto a juzgar que el prevalecer (*principatum*) es malo por naturaleza, cuida de no alejarte de la verdad más de lo que aconseja la razón. Nuestro Cicerón [*Off.* 1. 4. 13] afirma que el deseo de prevalecer (*principandi appetitum*) es ínsito a nuestra naturaleza, porque un alma bien formada por la naturaleza no quiere estar por debajo (*subesse*) sino que desea presidir (*praesse*). En efecto, sea por Dios, o por la madre naturaleza, nos ha sido puesto a nosotros el deseo de alabanza y gloria, que conseguimos en su más alto grado con la preeminencia (*prestantia*) y el imperar (*imperii*), las dos cosas a donde se juzga la eminencia y excelencia de nuestra alma. Nuestra alma, conducida por la naturaleza misma, se regocija y alegra cuando supera (*antecellit*) a los otros en un certamen (*certamen*) de buenas artes; en efecto, somos elevados (*extollimur*) a una cierta gloria, si sobrepasamos (*praestamus*) a los demás en prudencia, consejo, doctrina o un arte egregia [...] Es innato en nosotros el apetito de preeminencia (*preeminentia*

multi actus confici possent ad representandam tanquam in theatro eorum infelicitatem” (CÁNFORA 1998).

appetitio) y el deseo de imperar (*cupiditas imperandi*). Y aquello que está en nosotros por naturaleza, está libre de culpa y reprensión y no puede definirse como malo¹⁸.

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

Como anticipé y ya señalara MONTALTO (1998), a esta figura del príncipe y su prevalecer, Niccolò le opone la figura del sabio, pero de un sabio que no interviene en la vida pública (que no compite por la gloria, como el de Carlo o Cosme) sino que se aparta a la vida privada (84, 97, 98, 102). Es decir, se trata de un sabio que, como también dijera FUBINI (1982: 221-302), va en contra del llamado “humanismo civil” sostenido por Salutati

18 “*Nam quod arbitraris natura malum esse principatum, vide ne longius quam ratio suadeat a vero seducaris. Natura insitum nobis principandi appetitum Cicero noster tradit, ut animus bene a natura institutus et subesse nolit et cupiat preesse. Indidit enim nobis sive deus sive parens natura desiderium laudis et glorie, quam maximam consequimur prestantia et imperii, quibus eminentia quedam animique excellentia iudicantur. Cernis natura ipsa duce gestire animum nostrum ac letari cum reliquos etiam bonarum artium certamine antecellit: et enim extollimur gloria quadam, si prudentia, consilio, doctrina vel arte egregia ceteris prestamus. Cum enim id scire videmur quod alios fugiat, tum maxime erigimur ad laudis cupiditatem. Itaque singulis in rebus insita nobis est preeminentia appetitio et cupiditas imperandi*” (CÁNFORA 1998).

y Bruni, y se acerca en muchos sentidos a las posiciones que tendrá Alberti, en varios de sus trabajos (por ejemplo, en el *Momus*)¹⁹. Un sabio *privatus* que alcanza la felicidad dedicándose a las disciplinas de las artes liberales y a los estudios de humanidades, en última instancia, a la filosofía, madre de todas las virtudes y refugio de los vaivenes de la fortuna (99)²⁰. A lo largo de la historia, sostiene Niccolò, sus estudios, sus preocupaciones y sus vigiliass han permitido descubrir el movimiento de los astros y del cielo, el derecho, las leyes y el gobierno de la cosa pública, todo lo relacionado con la alimentación y el cuidado del cuerpo, con la dignidad y las costumbres, con la cura para las enfermedades del alma y la medicina para las del cuerpo (98)²¹. “Por ellos [por los sabios], nos

llegan los preceptos para vivir sabia y honestamente” (98)²².

Estas diversas interpretaciones del *principatus*, como “vicio adquirido” (Niccolò) o como “naturaleza” (Carlo y Cosme), en realidad, evidencian la postulación de dos modos de ser contrapuestos, de dos géneros de vida que suponen dos concepciones distintas de felicidad, una que entiende la felicidad como “prevalecer”, como “publicidad” (en tanto un sobresalir y ser visto), y la otra como “tranquilidad del alma y privacidad”. Una que entiende la felicidad como “un curso favorable de la Fortuna” y la otra como “un alma serena, libre y privada de perturbaciones” (84)²³. Es una versión de la antigua cuestión entre vida activa y vida contemplativa. Como en el ya referido texto *Sobre la vida solitaria* de Petrarca, la vida contemplativa aquí también está ligada a las *litterae*, pero con una importante diferencia. En el texto de Petrarca, el sabio debe dejar la ciudad por una vida solitaria.

19 Para una puesta al día de los debates en torno a la tesis de Baron sobre el “humanismo civil”, véase SVERLIJ (2013).

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

21 “*Hi enim soli virtutis iter cognoverunt, hi bene vivendi precepta nobis tradiderunt, hi qui esset vite cursus optimus tum exemplo, tum litteris demonstrarunt, ab his nature cognitio defluxit, horum opera varie artes ad usum hominum reperte, hinc disciplinarum*

omnium ratio, hinc astrorum celi que motus adinventi, hinc iura, leges et rerum publicarum gubernacula emanarunt, ab his rerum omnium, que ad victum, que ad cultum coporis, que ad dignitatem, que ad tutelam, que ad mores spectant, origo ducitur. Horum studiis, cura, vigiliis, animi morborum medela, corporum egrotantium salus inventa est” (CÁNFORA 1998).

22 “*Ab his sapienter et honeste vivendi precepta sumus assecuti*” (CÁNFORA 1998).

23 “[El rey] *felix dicitur, ea scilicet felicitate qua secundus fortune cursus appellatur. Verumtamen ego felicem eum –quod non fortuna, sed animus prestat necesse est– nulla ratione nominabo. Animum enim quietum, liberum felicitas sequitur et omni perturbatione vacuum*” (CÁNFORA 1998).

En *Sobre la infelicidad de los príncipes*, el sabio aparece leyendo y dialogando entre amigos. El mismo personaje Niccolò representa este sabio: todos los mediodías recibe en su biblioteca a doctos amigos con los que discutir y aprender de los antiguos. Ya lo hemos apuntado y así nos lo cuenta Poggio en el marco del diálogo (6):

Desde principios de aquel verano en que el pontífice Eugenio se retiró de Roma hacia Florencia, como era mi costumbre, al mediodía me dirigí a lo de Niccolò, hombre ilustrísimo, cuya casa era la posada común a los más doctos hombres, y allí me encontré con Carlo Aretino, hombre doctísimo en letras griegas y latinas y también a Cosme de Médicis, tanto egregio príncipe de esta nuestra República como óptimo y distinguidísimo ciudadano. Luego de que primero, como se usa, yo hubiese saludado a todos, que estaban leyendo la *Geografía* de Tolomeo en la biblioteca de Niccolò, me senté entre ellos, y mientras se preguntaban por nuestra situación, ya sea en las cosas privadas como públicas, yo comencé a quejarme un poco de los tiempos y la condición común, y también de la mía, que poco antes apenas he escapado de las manos de ladrones, prefiriendo la vida de los otros que la nuestra, que siempre vagamos como nómades al modo de los Escitas²⁴.

24 *"Cum ex mea consuetudine, qua primum estate pontifex Eugenius ex urbe Florentiam concessit, meridie ad clarissimum virum Nicolaum Nicolom, cuius domus commune doctissimorum hominum diversorium erat, me contulisset, doctissimum ibi latinis grecisque litteris virum offendi Carolum Aretinum et item Cosmum de Medicis, cum in*

En otro diálogo escrito contemporáneamente a éste, *Sobre la verdadera nobleza*, nuestro autor plantea una cuestión cercana, la "nobleza". Ambientado, esta vez, en el jardín de una villa del propio Poggio, donde se encuentran rodeados de estatuas antiguas que trajera de Roma, dialogan Niccolò Niccoli, Lorenzo de Médicis y el propio autor como personaje (5-6)²⁵. Para Niccolò, la nobleza es (siguiendo a los estoicos) el esplendor de la virtud (71)²⁶. Para Lorenzo, en cambio, la virtud sola no alcanza, la nobleza (siguiendo a Aristóteles) proviene de la virtud unida a una riqueza antigua, pues se necesita el dinero, el concurso favorable de la Fortuna para hacer visible la magnanimidad y la gloria de una familia (47, 48, 60,

hac nostra re publica egregium principem, tum optimum ac prestantissimum civen. Hos ego Ptolemei Geographiam inspicientes cum in primis, ut mos est, consalutassem, una in Nicolai biblioteca consendi et simul, cum illi quo in statu nostre cum publice, tum private res essent percontarentur cepi paulum de temporum conditione communique calamitate, tum etiam mea, qui paulo antea e predonum manibus evasissem, queri ceterorum vitam nostre preferens, qui Scytharum more semper instabiles vagaremur" (CÁNFORA 1998).

25 Véase CÁNFORA (1999b). Los números entre paréntesis en el cuerpo del texto indican el número de párrafo. Hemos confrontado nuestra traducción con la italiana de CÁNFORA (1999b).

26 "La nobleza es, en efecto, como un cierto esplendor proveniente de la virtud, que vuelve ilustre a quien lo posee, de cualquier condición que venga", *"Est enim nobilitas quasi splendor quidam ex virtute procedens, qui suos possessores illustrat ex quacumque conditione emergentes"* (CÁNFORA 1999b).

61, 63, 64, 65). Digámoslo en pocas palabras, con un ejemplo: la cúpula de Brunelleschi no se hubiese levantado sin dinero y fue históricamente, por otra parte, asignada su realización por un concurso llevado a cabo por la *Opera del Duomo* (1420-1436), esto es, resultado de una competencia y un prevalecer (HAINES 1989). En otro diálogo, *Sobre la Avaricia*, uno de sus interlocutores, Antonio Loschi, defiende la pasión homónima en tanto el desear más de cuanto sea suficiente es el motor de toda gran ciudad, y el deseo de dinero no es otra cosa que, en última instancia, el deseo de subsistencia (GERMANO 1994: XI-XIII). Como contra parte, en *Sobre la inconstancia de la Fortuna*, Poggio y Loschi dialogan frente a las ruinas de Roma (OUTI MERISALO 1993). Y siguiendo con nuestro ejemplo, podríamos decir de nuevo en pocas palabras: si esto quedó de Roma, ¿qué puede esperarse de la cúpula de Brunelleschi? ¿Para qué levantar algo que caerá? Una y otra vez, estos diálogos van quedando más o menos abiertos, evidenciando que las cuestiones planteadas no acaban de quedar resueltas.

El diálogo

El intento por determinar lo que habría sido el “pensamiento último” del propio Bracciolini a través de las “imágenes de autor” que deja en los textos (en *Sobre la infelicidad*, en la carta dedicatoria o en la carta a Petworth) o mediante identificaciones con algunos personajes-interlocutores por sobre otros (en

Sobre la infelicidad, con Niccolò por sobre Cosme y Carlo) es una tentación muy extendida. Importantes estudiosos, a pesar de haberle atribuido contradicciones irresolubles y una moral no bien definida, caen alguna vez en ello²⁷. Es de recordar, no obstante, que, también en *Sobre la infelicidad*, los personajes no acaban consensuando o aceptando una tesis final entre todos. Niccolò podrá tener la última palabra, pero no el acuerdo de Carlo y Cosme. MARSH (1980: 38-54; 2006), en este sentido, ha insistido en que Poggio asume a su modo el modelo ciceroniano de las disputas *in utramque parte*, 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 decida²⁸. En esta dirección, aunque siguiendo sobre todo a BAJTÍN (1986; 1989), GADAMER (1977) y RICOEUR (2004), he procurado considerar y analizar sólo el sentido del texto y, principalmente, la pregunta

27 Por ejemplo, GARÍN (1973), FUBINI (1982), CÁNFORA (1998) y MONTALTO (1998).

28 Es curioso que MARSH (1980) haya apoyado su tesis en el análisis del *Contra la Avaricia*, siendo que *Sobre la infelicidad de los príncipes* o *Sobre la verdadera nobleza* cumplen más acabadamente con el permanecer irresueltos. Se atribuye al personaje Loschi en *Contra la Avaricia* una defensa simulada de la avaricia, en tanto no creería de verdad en lo que argumenta. En los otros diálogos, en cambio, se presenta tanto a Lorenzo como a Cosme de Médicis o a Carlo Marsuppini defendiendo sus propias convicciones. En *Contra la Avaricia*, habría un acuerdo final de los interlocutores, no así en los otros dos.

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

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- BONMATÍ SÁNCHEZ, V. (ed.) (2006). *L. Valla: Apólogo contra P. Bracciolini (1452). P. Bracciolini: Quinta Invectiva contra L. Valla (1453)*. León: Universidad de León.
- CÁNFORA, D. (ed.) (1998). *Bracciolini, Poggio. De infelicitate principum*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- CÁNFORA, D. (trad.) (1999). *Bracciolini, Poggio. L'infelicità dei principi*. Palermo: Sellerio editore.
- CÁNFORA, D. (ed. y trad.) (1999b). *Bracciolini, Poggio. La vera nobilità*. Roma: Salerno Editrice.
- FUBINI, R. (ed.) (1964-1966). *Bracciolini, Poggio, 1964-1966a. Opera Omnia*, 4 vols. Torino: Bottega d'Erasmus.
- GERMANO, G. (ed.) (1994). *Bracciolini, Poggio. De avaritia (Dialogus contra avaritiam)*. Livorno: Belforte Editore Libraio.
- HARTH, H. (ed.) (1984-1987). *Bracciolini, Poggio. Lettere*, 3 vols. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- MAGNAVACCA, S. (ed.) (1998). *¿El político o el intelectual? De vita activa et contemplativa de Landino*. Buenos Aires: EUDEBA.
- MARTELOTTI, G. (ed.) (1955). *Petrarca, F. De Vita Solitaria* en MARTELOTTI, RICCI, CARRARA E BIANCHI (eds.). *Prose*. Milano-Napoli: Riccardo Ricciardi Editore; 285-593.
- OUTI MERISALO, H. (ed.) (1993). *Bracciolini, Poggio. De varietate fortunae*. Suomalainen Tiedekatemia.
- PITTALUGA, P. (ed.) (1995). *Bracciolini, Poggio. Facezie*. Milano: Garzanti.
- TURSI, A. (ed.) (2007). *Séneca. Diálogos I*. Buenos Aires: Planeta.

VITI, P. (ed.) (1996). *Leonardo Bruni. Opere letterarie e politiche*. Torino: Unione tipografico-editrice torinese; 531-560.

Bibliografía crítica citada

CASTELLI, P. (1980). *Un toscano del '400. Poggio Bracciolini 1380-1459*. Arezzo: Comune di Terranuova Bracciolini.

BAJTÍN, M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. Trad. de T. Bubnova. Madrid: Taurus.

BAJTÍN, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Trad. de H. Kriukova y V. Cazzarra. Madrid: Taurus.

GADAMER, H-G. (1977). *Verdad y Método I*. Trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca: Sígueme.

GARIN, E. (1973). "La letteratura degli umanisti" en CECCHI, E. y SAPEGNO, N. (eds.). *Storia della letteratura italiana*. Vol. 3. Italia: Garzanti.

HAINES, M. (1989). "Brunelleschi and Bureaucracy: The Tradition of Public Patronage at the Florentine Cathedral". En *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*. Vol. 3; 89-125.

MARSH, D. (1980). *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

MARSH, D. (2006). "Dialogue and discussion in the Renaissance" en NORTON, G. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism*, Volume III, Cambridge, MA: Cambridge University Press; 265-270.

MONTALTO, M. (1998). *Sii grande e infelice*. Venezia: Istituto Veneto di Scienze.

RICOEUR, P. (2004). *La Memoria, la historia, el olvido*. Trad. A. Neira. Buenos Aires: F. C. E.

SVERLIJ, M. (2013). "Modernidad y humanismo civil: debates y perspectivas en torno a la tesis de Hans Baron". En *Anuario de la Escuela de Historia Virtual* 4; 21-34. Disponible en: [<http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria>].

Recibido: 22-05-2014

Evaluated: 23-08-2014

Aceptado: 08-09-2014

