

La reapropiación satírica del epicureísmo en el humanismo renacentista.

Vilar, Mariano.

Cita:

Vilar, Mariano (Diciembre, 2011). *La reapropiación satírica del epicureísmo en el humanismo renacentista. II Jornadas de Jóvenes Investigadores en las Literaturas y Artes Comparadas. Universidad Nacional de Tres de Febrero, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/mariano.vilar/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pgOh/Awy>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La reapropiación satírica del epicureísmo en el humanismo renacentista

Mariano Vilar, UBA/CONICET

1. Introducción: el retorno de Epicuro y de Luciano de Samosata

Frente a las cuestiones abstractas y especulativas sobre las que se pronunciaba la escolástica de la baja Edad Media, el esfuerzo realizado por los humanistas de los siglos XIV a XVI por recuperar las fuentes pre-cristianas del pensamiento Occidental estaba orientado a la búsqueda de nuevas perspectivas sobre los problemas de la vida mundana en un contexto de cambios acelerados. En este panorama no es sorprendente que se revitalice el interés por las dos grandes "sectas" filosóficas helenísticas. Si bien su permanencia en la tradición cristiana había asegurado su continuidad en la Edad Media, el estoicismo adquiere un nuevo vigor asociado con la solemnidad de los modelos clásicos y al renovado interés por los *studia humanitatis*. Más sorprendente es el retorno de sus históricos rivales: los epicúreos. En 1417 Poggio Bracciolini descubre un manuscrito del *De rerum natura* de Lucrecio y lo pone a circular entre sus amigos y colaboradores, que se disputan las copias entre sí. Pero incluso antes de eso la relectura atenta de algunos pasajes de Séneca y Cicerón había comenzado a modificar la opinión condenatoria con la que los padres de la Iglesia (principalmente Agustín y Lactancio) habían marcado a esta escuela. Unos años más tarde, Ambrogio Traversari traduce al latín las *Vidas de los filósofos ilustres* de Diógenes Laercio, en donde precisamente se lee que todos los que criticaban la supuesta impiedad de Epicuro...

...ciertamente deliran, pues hay muchos que atestiguan la ecuanimidad de este varón invicto para con todos: su patria, que lo honró con estatuas de bronce, sus amigos, que eran tan gran número que ya no cabían en las ciudades; todos sus discípulos, atraídos por sus dogmas como sirenas (...) Él mismo escribe en sus cartas que "tenía lo suficiente con agua y pan bajo" y "envíame -dice- queso citridiano, para poder comer con mayor abundancia cuando quisiera". Tal era la vida de este que dogmatizaba ser el deleite el *fin* del hombre. (*Vidas de los filósofos griegos*¹, p.179-180)

A mediados del siglo XV no es extraño encontrar referencias elogiosas a Epicuro y Lucrecio en las obras de humanistas como el mencionado Poggio, León Battista Alberti, Lorenzo Valla o Bartolomeo Scala. Hay que señalar, de todas formas, que ningún humanista hubiera podido declararse estrictamente epicúreo, ya que entre los postulados esenciales de esta escuela figuran la inexistencia de la Providencia (los dioses existen pero no se interesan por los asuntos humanos) y la mortalidad del alma. Si bien durante gran parte del siglo XV la represión eclesiástica era relativamente laxa con los intelectuales (al menos en comparación con la época de la

contrarreforma), declararse frontalmente en contra de sus dogmas implicaba ciertos peligros, particularmente si recordamos que muchos de estos humanistas aspiraban a ocupar cargos en la Iglesia. Lo que encontramos es, más que un regreso al epicureísmo antiguo, un nuevo esfuerzo por combinarlo con elementos del cristianismo e incluso en ocasiones con postulados estoicos, peripatéticos o platónicos (Gambino Longo 2004)

Junto con el retorno de estas escuelas filosóficas, se observa durante el Renacimiento un renovado interés por la obra de Luciano de Samosata, conocido por sus parodias de los diálogos platónicos y de los filósofos en general. Nuestro objetivo en este trabajo consiste en analizar la forma en la que la preocupación humanista por establecer puntos de contacto entre vida y filosofía aparece en la construcción de un discurso satírico de inspiración lucianesca. En particular, tomaremos como eje el caso de los epicúreos en tanto presenta algunas características originales y distintivas, ya que la parodia de los estoicos se traslada de la Antigüedad al Renacimiento con muy pocos cambios. Los textos renacentistas en los que centraremos nuestro análisis son: una epístola de Poggio Bracciolini del primer cuarto del siglo XV, el *Momus* de León Battista Alberti (1450), y algunos de los *Coloquios* de Erasmo junto con su *Elogio de la locura* (1511).

2. La sátira y el mundo

El diálogo de Luciano titulado *Icaromenipo* narra cómo Menipo (a quien la “sátira menipea” debe su nombre) viaja a la luna y a la morada de los dioses usando un ala arrancada a un águila y otra a un buitre para volar. El motivo por el que realiza este viaje es el siguiente:

Pese a oír todo esto, no osaba negar crédito a unos “altitonantes y barbiluengos” varones; de hecho no hallaba una vía por la que orientarme para hallar un argumento inatacable, que no pudiera ser anulado en modo alguno por otro opuesto (...) Desconcertado por todo ello, desesperaba de oír en la tierra alguna verdad sobre estas cuestiones, al tiempo que creía que únicamente la liberación de mi total perplejidad sería posible si yo en persona, dotado de alas, ascendía al cielo... (*Icaromenipo*ⁱⁱ, p.251-252)

Los “altitonantes y barbiluengos” son, por supuesto, los filósofos. Una vez arriba, dotado de una mirada panóptica se detiene a definir el ridículo mundo de los hombres:

Sobre todo me incitaban a la risa quienes reñían por cuestiones de lindes y se enorgullecían de cultivar la llanura sicionia o de tener en Maratón las tierras de Énoe (...). Pues si la Hélade entera, tal como entonces se me mostraba desde aquella altura, no tenía mayor tamaño que cuatro dedos, en proporción estimo que el Ática era una partícula, lo que me llevaba a pensar qué poco bastaba a esos ricos para

enorgullecerse, toda vez que el mayor terrateniente de ellos me parecía cultivar un sólo átomo epicúreo. (*idem*, p.258)

En estos párrafos tenemos claramente presentadas las dos actitudes prototípicas del género satírico. Por un lado, la defensa de la experiencia por sobre la teorización abstracta, y por otro, la condena moral enunciada desde una posición superior. Si bien el carácter altamente fantasioso de esta sátira de Luciano le otorga un matiz particular diferente al de los autores canónicos como Horacio o Juvenal, en ellos también podemos encontrar estas actitudes.

En su *Anatomy of Criticism*, Frye parte de la hipótesis de que el contenido ético propio de la sátira es en principio "militante" (1990: 223), es decir, está orientado por un deseo específico de promover una virtud que se oponga a algún vicio. En este sentido, señala que las normas morales sobre las que se construye una sátira deben ser lo suficientemente claras como para permitir resaltar lo grotesco. Frente a esto, Dustin Griffin (1994) sostiene que la atribución de un carácter "moralizante" a los textos satíricos no permite observar la riqueza de su desarrollo y la amplitud con la que cuestionan a las distintas filosofías de vida disponibles en cada época (o quizás en todas las épocas). Tal como Frye y Griffin, Bajtin (1986: 144-202) sostiene que la sátira trabaja de forma directa sobre temas éticos, apartándose de las discusiones filosóficas más académicas y poniendo la idea a prueba frente a la experiencia una y otra vez.

Lo que estas teorías tienen en común es el reconocimiento de que el discurso satírico implica algún tipo de relación de contraste. En su forma más moralizante, se trata del contraste entre una serie de normas morales definidas y las violaciones que se observan en la práctica cotidiana. Pero existen también sátiras en las que la "idea" que entra en contacto con la condición existencial de los sujetos atraviesa una serie de peripecias sin un rumbo fijo, y en donde la relación con el mundo no es sólo de negación o afirmación, sino más bien de una tensión irresuelta. Esta última perspectiva, resaltada especialmente por Griffin, es la que más productiva resultará para el análisis de los textos que proponemos.

Antes de avanzar sobre los textos convendría detenerse un poco más en esta tensión y preguntarse: ¿en qué consiste específicamente esta dicotomía entre "idea" y "mundo"? En varios textos de Luciano de Samosata, como el *Gallo* o *El banquete*, pareciera que el "mundo" es el espacio del chisme, en donde se contraponen la idea que tiene un filósofo de sí mismo con las anécdotas grotescas de ese mismo filósofo en su vida diaria. De forma similar, a menudo el "mundo" parece estar ocupado por cuerpos y no por conceptos o símbolos, y de ahí también su punto de contacto con lo "carnavalesco" en Bajtin. En otros casos, el mundo puede ser lo específico (es decir, los "particulares

históricos") que se contraponen a lo general. A medida que nos adentremos en los textos, intentaremos definir los términos en los que se presentan estas (y otras) tensiones.

3. Poggio Bracciolini y León Battista Alberti

En su carta a Niccolò y a Leonardo Bruni, escrita en 1416 -un año antes de encontrar el *De rerum natura*- desde los baños de Baden, Poggio Bracciolini traza un claro contraste entre los bañistas germánicos que lo rodean y la sociedad italiana a la que pertenece:

Además de estos múltiples placeres, hay también otro no menor. Detrás del centro, costero al río, hay un gran prado cubierto de muchos árboles: después de la cena, en él se reúnen todos y se realizan diversos juegos. Algunos gozan con las danzas, otros cantan, muchísimos juegan a la pelota (...) Además de estos, hay muchos otros juegos que sería prolijo referirte. Pero, te relaté estos para que en pocas palabras comprendas cuán grande es aquí la escuela de los partidarios de Epicuro; (Poggio Bracciolini, "Carta a Niccolò", p.131)

Muchísimas veces envidio su paz y detesto nuestras perversidades de espíritu, que siempre buscamos, siempre apetecemos, que invertimos el cielo, la tierra y el mar para sacar dinero, nunca contentos con la utilidad, nunca saciados con la ganancia; como nos aterrorizamos de las desgracias futuras, en perpetuas angustias y desgracias nos arrojamos, y por no llegar a ser infelices, nunca desistimos de ser infelices: siempre boquiabiertos por las riquezas, nunca nos entregamos al espíritu, nunca al cuerpo. Éstos en cambio, contentos con poco, viven al día (...) Así, se enriquecen siguiendo esta sola máxima: ha vivido quien dichosamente ha vivido (*idem*, p.132-133)

Si bien aquí no podemos hablar discurso satírico en el sentido tradicional, tenemos una contraposición claramente establecida entre la naturalidad de los "epicúreos" visitantes de los baños y la corrupción de aquellos (entre los que Poggio se cuenta) que "nunca se entregan al espíritu, nunca al cuerpo". Esta expresión es particularmente significativa, ya que la tradicional oposición entre cristianos y epicúreos marcaba que estos últimos eran pura materialidad (y efectivamente, la filosofía de Epicuro es materialista) mientras que el cristiano debe tender hacia la espiritualidad pura. Pero Poggio señala precisamente que el cristiano típico de su época vive atravesado por el mandato contradictorio del mundo y del espíritu, mientras que el epicúreo es capaz de entregarse plenamente y de saltar esta fragmentación. En este y otros textos (como la epístola de Cosma Raimondi *Defensio Epicuri contra Stoicos, Achademicos, et Peripateticos*) presentan una revalorización sustancial del epíteto *epicúreo* que, tal como señala Onfray (2007: 132), deja de estar cargado negativamente. Y en casos particulares como el texto de Poggio y Raimondi, incluso se invierte su polaridad y pasa a ser usado como punto de apoyo para parodiar a otras corrientes.

El *Momus* de Alberti no se presta a generalizaciones de ningún tipo. Ya no se trata de una carta, sino de una sátira menipea propiamente dicha, con bastantes puntos en común con el *Zeus trágico* de Luciano de Samosata. En este último texto, se nos presenta a los dioses preocupados por el resultado de un debate filosófico en la Tierra, en el que el epicúreo Damis vence sobre el estoico Timocles. En tanto admite la Providencia y el Destino, el estoico es el favorito de los dioses, pero los argumentos del epicúreo que nos muestra Luciano son claramente superiores tanto desde la lógica como desde la retórica. El texto de Alberti es más complejo, y narra la historia del dios Momo y su caída, re-ascenso y recaída del Olimpo, con énfasis en la forma traicionera con la que media entre dioses y hombres en cada uno de estos episodios.

El *Momus* presenta la tensión propia de la sátira que hemos mencionado más arriba en relación a Luciano, y oscila entre un trabajo de deconstrucción de las supuestas certezas filosóficas contrastándolas con la “realidad” del mundo humano (y divino) y algunos ocasionales pasajes - particularmente el final del texto- en los que pareciera proveer un modelo moral superior desde donde juzgar las desviaciones, al menos en lo relativo al “buen príncipe”. Pero una de las particularidades principales que presenta el *Momus* es que la dimensión del mundo y la del concepto están continuamente puestas en tensión por el carácter *constructivo* y *dialógico* con el que se arman estos elementos. Mientras que en Luciano el mundo ya aparece dado, determinado por la pequeñez humana y por la mezquindad divina, en el texto de Alberti el proceso de construcción del mundo y los debates alrededor de qué es lo que debería salvarse son explícitamente tematizados. Podemos relacionar esto con el interés de Alberti por la construcción, manifestado en su clásico *De re aedificatoria* y el *De Pictura*, tratados sistemáticos acerca de como dominar estas dos artes. En el *Momus* aparece parodiada la mala arquitectura cuando se nos narra que el altar construido por Hera con las ofrendas de los humanos se derrumba, lo que motiva la decisión de Zeus de destruir el universo actual y construir uno nuevo.

Las referencias a Epicuro, a su maestro Demócrito (“el filósofo que ríe”) y a Lucrecio aparecen diseminadas a lo largo del texto, sin que resulte posible identificar con claridad una línea ideológica determinada. Más bien, observamos en esta dispersión una de las características habituales del eclecticismo renacentista. En el libro I, cuando Momo baja a la tierra, se hace pasar por filósofo y se dedica a despotricar contra los dioses utilizando argumentos epicúreos:

A continuación, tomando el aspecto de un filósofo, con su barba desaliñada, el gesto amenazador, las cejas muy tupidas, una actitud arrogante y presuntuosa, tuvo grandes coros de gente a los que les predicaba que el poder de los dioses no es otra cosa que una invención sin sentido, el parto estúpido de cerebros dominados por las supersticiones; defendía que era ridículo pensar en la existencia de los

dioses, particularmente de aquellos que supuestamente se preocupaban por los problemas de los hombres; y concluía diciendo que todos los seres animados tienen una única divinidad común: La Naturaleza (...) (*Momo o del príncipe*, p.25)

Por supuesto, estos argumentos van en contra de la propia experiencia de Momo, él mismo un dios, aunque no por eso dejan de sonar bastante convincentes. Más adelante, cuando Momo relata a los dioses este episodio, tergiversa la información haciéndose pasar por defensor de los dioses y sosteniendo que otros filósofos cuestionaban su existencia. Pero luego de esto, Hércules pronuncia un largo parlamento en defensa de la filosofía en el que desmonta algunos de los típicos *topoi* lucianescos empleados por Momo.

No es posible asignarle un rol netamente diferenciado a los epicúreos en el *Momus*, sino que participan de los mismos vaivenes (entre la exaltación ocasional y la irrisión más absoluta) que el resto de los filósofos en un movimiento de continuo desplazamiento de la relación entre experiencia y conceptos teóricos en la dinámica del juego y la simulación, llevada a cabo por todos los personajes. Precisamente al ser muchos de ellos dioses que personifican virtudes o vicios y que viven experiencias varias tanto en el mundo terreno como en el celestial, no puede plantearse una oposición aquí entre “idea” y “mundo” que no destruya la factura misma del texto.

4. Erasmo: un intento de paz

El *Elogio de la Locura*, otro texto satírico dentro de la tradición menipea-lucianesca, tampoco se presta a sistematizaciones. Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía con el *Momus*, la tensión entre mundo y concepto presenta aquí una cierta regularidad. Mientras que en otros textos de Erasmo, como la *Querrela de la paz*, se señala permanentemente la forma en la que el mundo terrenal (dominado por las mismas pasiones que condenaba Luciano) se aleja de los ideales morales del humanismo (identificados, por Erasmo, con los del cristianismo primitivo), en el *Elogio* el concepto de Locura no sólo no se opone al de mundo, sino que lo integra plenamente. De ahí también el carácter gozoso del texto que cuestiona explícitamente el modelo dualista (virtud vs. vicio) de la sátira más moralizante, al afirmar que no es su intención "conmover la vida de los sacerdotes y los pontífices, no parezca a alguien que tejo una sátira en lugar de recitar un elogio, o piense que siendo criticados por mí los buenos príncipes, alabo a los malos" (*Elogio de la locura*, cap.LX, pp.127-128)

Como señala Martín Ciordia (2007: LXXXI), existe en el *Elogio* un recorrido narrativo (y no sólo conceptual) que encuentra en las distintas vidas de los hombres no tanto una serie de cuadros

inmóviles sino más bien, como en los mejores textos de Luciano, una serie de especulaciones abiertas sobre el devenir de cada sujeto en su vida terrenal. Se nos presenta así cómo cada vida se relaciona positivamente con la Locura, un poco como en la *Querella* cada una se relacionaba negativamente con la Paz. Esto no significa que no haya en el *Elogio* un contraste entre un modelo ideal y una realidad grotesca –la condición básica del humor satírico para Frye–: la diferencia estriba en que el modelo no surge de una intervención discursiva de la Locura sino del discurso de los propios implicados, es decir, de lo que los supuestos sabios piensan de sí mismos. Así, como dijimos, la relación entre modelo y realidad (o entre “idea” y “mundo”) queda subsumida en una totalidad donde la Locura no presenta ninguna alternativa. Como también señala Chomarat, no importa si el sentido de la *stultitia* cambia o incluso se invierte, lo que importa es demostrar su hegemonía en todos los niveles. (1981: 982)

Si bien Demócrito, en tanto filósofo que ríe, es valorado, y si bien los estoicos y los teólogos son representados según el clásico modelo del filósofo pedante hambriento de gloria, tampoco aquí encontramos una imagen definida de epicureísmo. Sin embargo este y otros textos de Erasmo causaron que el epíteto de “Epicúreo”, con su tradicional sentido peyorativo y anticristiano, cayera sobre él, esgrimido por el propio Lutero. En respuesta a esta acusación, Erasmo escribe un coloquio titulado precisamente *Epicureus*, que continúa –en algunos sentidos– la línea abierta por el *De voluptate* de Lorenzo Valla de asociar el cristianismo y el epicureísmo en contra de la tradicional vinculación entre cristianismo y estoicismo.

Señalemos sin embargo, una diferencia importante: en el *De voluptate* de Valla la discusión sobre la Naturaleza ocupa un lugar central. La defensa del epicureísmo se basa en desmontar la acusación cristiano-estoica de que la Naturaleza es más una madrastra tentadora que una auténtica madre. Sin embargo, ya en el mismo *De voluptate* finalmente el orador cristiano (Niccolò, el humanista que recibió la primera copia del *De rerum natura* hallada por Poggio y a quien le dirigía la carta que citamos arriba) se ocupa de poner reparos frente a la confusión entre el poder de la naturaleza y el del Creador. En el *Epicureus* de Erasmo esto se afirma explícitamente: "Esta injuria, tomada a la letra, no ofende más que a la naturaleza, pero, en realidad, *si es que existe una verdadera naturaleza*, redundante en su autor". (*Epicureus*, p. 306, subrayado nuestro). La representación del buen epicúreo y del buen cristiano, por oposición a la del cristiano cínico (los frailes mendicantes), que Erasmo satiriza, se logra sólo a coste de desplazar el materialismo naturalista del centro de la escena. Sin embargo, no se trata de anular plenamente este condicionante, sino de desplazarlo al plano de los *medios* y no ya de los *finés*: ser feliz con el propio cuerpo es un *medio* válido para alcanzar la

felicidad espiritual, y no así el martirizarse hipócrita e inútilmente. El fin sigue siendo la salvación ultraterrena.

Paradójicamente, el carácter estrictamente inmanente de la filosofía epicúrea le permite a los humanistas un juego que el estoicismo, al construir una imagen de la virtud y la providencia que no es solo naturaleza sino *ley natural*, bloquea. De forma análoga -aunque no lo estudiaremos aquí- la naturaleza, al procesarse como *medio* deja de ser el campo abierto para la contemplación fenoménica que predomina en Lucrecio para convertirse en un campo de explotación disponible para la actividad humana.

5. Conclusiones

El desarrollo que hemos descrito encuentra en Erasmo su punto culminante. El uso luterano del epíteto “epicúreo” adquirió una fuerza adicional cuando los intentos de conciliarlo con el cristianismo fueron también rechazados por los ideólogos de la contrarreforma, que dificultó o prohibió la circulación de estos textos, si bien podemos encontrar señales epicúreas en Rabelais o Montaigne (no casualmente fuera de Italia).

Independientemente de los aspectos históricos, en nuestro recorrido por los textos hemos observado como la figura del “epicúreo” deja de tener un carácter negativo para algunos humanistas, y como se lo utiliza como punto de referencia para satirizar otras concepciones del mundo. El epicúreo, filósofo natural que reconoce la *voluptas* como el sumo bien, estaría a salvo de la hipocresía que caracteriza a otros filósofos, que predicán la virtud y el sufrimiento pero -tal como señalaba Luciano insistentemente- en su vida buscan tanto el placer con cualquier otro ser humano. La completa apertura frente al mundo tal como es (en su carácter fenoménico más que metafísico) define así un espacio conceptual en el que el típico contraste satírico entre lo que es y lo que *debería ser* no tiene lugar. Por supuesto, el problema continua siendo que este carácter naturalista y fenoménico deja de lado, en el epicureísmo original, todo lo relativo a la vida ultraterrena. Hemos visto como Erasmo intenta solucionar este aspecto proponiendo al epicureísmo como *medio* y añadiéndole un carácter trascendente a una filosofía originalmente inmanente.

En un nivel más general, hemos visto también como el discurso satírico humanista no siempre se presta al modelo binario virtud vs. vicio. Al presentar un modelo fluido en el que la idea y el mundo no están definidos *a priori* sino que se producen conjuntamente, el *Momus* y el *Elogio de la locura* incluyen al epicureísmo dentro de un movimiento general en el que ninguna escuela filosófica puede funcionar como punto de referencia fijo.

Bibliografía

- Bajtín, M. (1986) "El género, el argumento y la estructura en las obras de Dostoievsky", en: *Problemas de la poética de Dostoievski*, Mexico : Fondo de cultura económica, pp.144-202.
- Battista Alberti, L. (2002). *Momo o del Príncipe*. Traducción de P. Medina Reinón.
- Chomarat, J. (1981) "La declamation" en su: *Grammaire et Rhetorique chez Erasme*, Paris: Les Belles Lettres, pp.932-1001.
- Ciordia, M. (2007) "Introducción" en: Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la Locura*, Buenos Aires: Colihue, pp.VII-CV.
- Diógenes Laercio. (1985). *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Buenos Aires, Orbis. Traducción y notas de J. Ortiz y Sainz.
- Erasmo de Rotterdam (2007). *Elogio de la locura*. Buenos Aires, Colihue. Traducción y notas de M. Ciordia.
- (2001). "El Epicúreo". En sus: *Coloquios*. Madrid, Austral. Edición de P. Santidrián, pp.290-311.
- Foucault, M. (2003) "Stultifera Navis" en su *Historia de la locura en la época clásica I-II (1964)*, México, FCE, pp.13-73.
- Frye, N. (1990) *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press.
- Gambino-Longo, S. (2004). *Savoir de la Nature et Poésie des Choses*. París, Honoré Champion.
- Griffin, D. (1994) *Satire, a critical reintroduction*. Kentucky: University Press of Kentucky.
- Luciano de Samosata. (2002). *Obras I*. Madrid, Gredos. Traducción y notas de A. Espinosa Alarcón.
- Onfray, M. (2007). *El cristianismo hedonista*. Barcelona, Anagrama.
- Poggio Bracciolini. (2003). "Carta a Niccolò (1416)". En: Burucúa, J. and M. Ciordia (2003). *El renacimiento italiano*. Buenos Aires, Dante Alighieri. pp 126-133.

¹ Todos las citas de los textos de Diógenes Laercio, Luciano de Samosata, Poggio Bracciolini, León Battista Alberti y Erasmo de Rotterdam corresponden a las ediciones citadas en la bibliografía final.