



LA VITA NUOVA DE DANTE Y LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA EN VULGAR*

DANTE'S *VITA NUOVA*
AND THE ORIGINS OF PHILOSOPHY IN THE VERNACULAR

Augusto Nava Mora
SECIHTI-UNAM (México) – IULCE (España)
augustonavam@filos.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-4632-9608>

Recepción: 20/05/2025 – Aceptación: 02/07/2025

Resumen

El presente artículo muestra a la *Vita nuova* de Dante como obra de referencia para reconstruir los orígenes de la filosofía laica en vulgar de la Baja Edad Media. El artículo presenta como antecedente el “giro historiográfico” para definir a la filosofía laica; expone brevemente la trayectoria de Dante, como teórico del vulgar, en la *Vita nuova* (§1); señala la motivación de la *Vita nuova* como texto dirigido a probar las capacidades filosófico-racionales del vulgar (§2); esgrime tres ejemplos que vinculan a la *Vita nuova* con el pensamiento filosófico de su época (§3.1) (§3.2) (§3.3); y concluye (§4) que, en la *Vita nuova*, se encuentran ya rasgos de una filosofía en vulgar dirigida al lector laico (*laicus*, es decir, no *clericus*).

Palabras clave: Dante, *Vita nuova - Vita nova*, Filosofía en vulgar, *De consolatione philosophiae*, *Divisio textus*, *Metaph. II i 993b 7-II*, *De vulgari eloquentia*, *Canzoniere Vaticano Latino 3793*.

Abstract

This article shows Dante's *Vita Nuova* as a fundamental work for reconstructing the origins of Late Middle Ages' lay philosophy in the vernacular. The article presents

* Artículo escrito con apoyo de la Secretaría de Ciencias de México (SECIHTI) en el marco de una estancia postdoctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. – Miembro del Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE): Universidad Autónoma de Madrid.

as a background the “historiographical turn” to define lay philosophy; briefly describes Dante’s career as a theorist of the vernacular in the *Vita Nuova* (§1); points out the motivation of the *Vita Nuova* as a text aimed at testing the philosophical-rational capacities of the vernacular (§2); puts forward three examples that links the *Vita Nuova* with the philosophical thought of his time (§3.1) (§3.2) §3.3); and concludes (§4) that, in the *Vita Nuova*, there are already features of a philosophy in the vernacular aimed at the *laicus* reader (*laicus*, that is, not-*clericus*).

Keywords: Dante, *Vita nuova - Vita nova*, Philosophy in the Vernacular, *De Consolazione Philosophiae*, *Divisio Textus*, *Metaph.* II i 993b 7-II, *De Vulgari Eloquenteria*, *Canzoniere Vaticano Latino* 3793.

ANTECEDENTES. UNA FILOSOFÍA PARA LAICOS: EL GIRO HISTORIOGRÁFICO

En los estudios de la historia de la filosofía, desde mediados del siglo pasado, destaca lo que algunos han llamado “giro historiográfico” dirigido a la “descolonización del pasado” (Piaia 2007, p. 11; cfr. Pérez Carrasco 2016a). En dicho giro se trata de describir no la historia de cómo se llegó a una filosofía que contiene una “verdad atemporal”; y no, por tanto, cómo “la historia de la filosofía será la historia de cómo se llegó a esa verdad”; sino “todo aquello que la filosofía ha sido en el pasado —poemas, cuentos, narraciones autobiográficas, sueños, y no sólo juegos argumentales—”, es decir, “todo lo que los hombres y las mujeres del pasado consideraron como filosófico” (Pérez Carrasco 2016a, p. 14; cfr. Dal Pra 1971; De Libera 1991; Fioravanti 2013, 2014, 2015; Garin 1959, pp. 9-54, Imbach 1996, 2022, 2023; Sturlese 2008, p. 10ss.). De acuerdo con Imbach (1996, pp. 116-117) para comprender la historia de la filosofía medieval hay que reconocer, primero, la existencia de una cultura filosófica extra-universitaria, y que ésta se producía, por ejemplo, en las cortes (caso de las obras filosóficas de Michele Scoto hechas por encargo de Federico II). Se trata de una cultura filosófica autónoma que tiene un origen y una ocasión distintas de aquella producida por y para clérigos; la cultura filosófica clerical es una cultura del comentario, que se fundamenta en la tradición, y en la lectura y análisis de textos, y cuya problemática se deriva de ese mismo ejercicio; sin embargo, en el caso de la filosofía extra-universitaria se trata de *quaestiones* que, a diferencia de las de la agenda clerical, se derivan de “necesidades de individuos bien precisos” (Imbach 1996, p. 116).

Ciertamente, no son, en este sentido, los laicos quienes de manera exclusiva producen filosofía para laicos (ni sólo en lengua vernácula, como en el caso

de laicos que producen obras en latín). Sin embargo, son estos últimos quienes progresivamente transforman esta cultura filosófica, convirtiéndola en géneros literarios despreciados por la cultura clerical como vehículo del saber racional, especialmente la poesía (*S.Th.* I^a q. 1 a. 9 arg. 1), y transformando la práctica filosófica en una “hibridación de saberes” vehiculada en vulgar (Coccia y Piron 2008, pp. 568-572; cfr. Pérez Carrasco 2016a, 2016b). Con ello, y como se vería con la divulgación de la *Commedia* (terminada en 1321) este tipo de saber quedaría legitimado como digno de autoridad por sus receptores: mercaderes y notarios, clérigos y juristas, pero también el público urbano, incluso los niños, que recibían instrucción elemental, y en general la gente ilustrada que compartía el conocimiento fuera del ámbito clerical. Cabe de cualquier modo recordar que los primeros comentaristas de la *Commedia*, el canciller Graziolo de' Bambaglioli (1998, cap. 1 y 9) y el canónigo Iacopo Alighieri (1990, p. 85), hijo de Dante, le reconocían al autor, entre 1322-1324, además de poeta, autoridad como teólogo y filósofo (Bellomo 2003, pp. 73-76; Coccia y Piron 2008, pp. 562-568; Pérez Carrasco 2016a, pp. 4-5, 2016b, pp. 231ss.).

Y aquí cabe incluir al tomista judío Yehudá Romano, quien, desatendiendo la agenda clerical, alrededor de 1330, y en hebreo, traduce y comenta, en un tratado divulgativo de ética y teología para otros judíos, fragmentos de algunas de las *authoritates* más importantes del ámbito italiano: Egidio Romano, Tomás de Aquino, Alberto Magno y Alessandro Bonino (o d'Alessandria); y ahí hace la exégesis de fragmentos de la *Commedia* de Dante (*Par.* V 73-85, XIII 52-54, XX 49-54; *Purg.* XVI 73-76), único autor al que el judío no traduce, sino que cita directamente en vulgar, trasliterando los pasajes en caracteres hebreos (Sermoneta 1963, pp. 27-35; cfr. Coccia y Piron 2008, p. 578; *DBI*, voz: *Jehudà da Roma*; Imbach 1996, pp. 89-91).

La *Commedia* se alza aquí como el punto de llegada de un proyecto de filosofía para laicos en vulgar cuyos orígenes, como intentaré mostrar, se remontan a la juventud del mismo Dante.

I. DANTE, TEÓRICO DEL VULGAR EN LA *VITA NUOVA*

Dante Alighieri (Florencia 1265 – Rávena 1321) escribió la *Vita nuova* entre 1292-1296,¹ en la época de madurez del *comune*, un orden que regía la vida de muchas

¹ Para la reconstrucción de fechas cfr. Carrai 2020, pp. 21-34; cfr. Picone 1977, pp. 117-119. Muchos especialistas, como Gorni (Alighieri 1996a), prefieren llamar al libro *Vita nova*, atendiendo a la fórmula del proemio: “*Incipit vita nova*”. Con todo, he optado por seguir la pauta de la monumental

ciudades italianas centro-septentrionales, convirtiéndolas en pequeños estados. Como explica Giuliano Milani (2005, pp. 8-14) este orden aparece, en el paso de los siglos XI al XII, con la intención de tener control militar, interno y externo, sobre un territorio, y crear formas jurisdiccionales eficaces, es decir, formas de gobierno adecuadas y capaces de sostener la diversidad de intereses de la población urbana. Es en ese momento —como se deriva del mismo estudio— que el vocablo latino *commune*, que significaba, como adverbio y adjetivo, todo aquello relacionado con la ciudadanía, pasa a convertirse progresivamente en un sustantivo para designar una determinada organización jurídico-política. Lo anterior, en el marco de un enfrentamiento constante entre el Imperio alemán y el papado italiano; además de la confrontación política entre los milicianos güelfos y gibelinos, y una serie de medidas que llevarían a las corporaciones (o Artes) —financieras, comerciales y de oficios— al control del gobierno comunal, a través de los llamados *Ordinamenti di Giustizia* (Milani 2005, cap. III).

En los últimos decenios se han venido asentando perspectivas de análisis que pretenden reinstaurar a Dante como parte de un grupo de pensadores que entre finales del siglo XIII y principios del XIV, sobre todo en la Toscana, fueron el centro de un cambio de paradigma histórico (Barański, et al [eds.] 2019; Bray y Sturlese [eds.] 2003; Brilli y Milani 2021, pp. 41-61; Coccia y Piron 2008; Cornish 2011; Dal Pra 1971; Garin 1959; Imbach 1996; Pérez Carrasco 2016a, 2016b; Piaia 1974; Sturlese 2008). Como explican Coccia y Piron (2008, p. 551ss.), a finales del siglo XIII, surge en Italia una notable generación de poetas, bajo la égida del bolonés Guido Guinizzelli (*ca.* 1235 – 1276), pero capitaneados por el florentino Guido Cavalcanti (*ca.* 1255 – 1300), escritores como Lapo Gianni (activo en el paso de los siglos XIII-XIV), Gianni Alfani (activo en el mismo periodo), Dino Frescobaldi (1271 – *ca.* 1316), el mismo Dante (1265-1321) y Cino da Pistoia (*ca.* 1270 – 1336); autores a los que se debe sumar otras figuras de alto perfil, como Albertino Mussato (1261-1329), Antonio Pelacani (o da Parma) (m. 1327), Cecco d'Ascoli (*ca.* 1270 – 1327), Dino del Garbo (*ca.* 1280 – 1327), Pietro d'Abano (*ca.* 1253 – *ca.* 1316); a quienes deben agregarse aquellos que sentaron las bases de un nuevo paradigma cultural en esa zona de Italia, como el médico bolonés Taddeo

edición de Pirovano (Alighieri 2015) quien, como sus eruditos predecesores (De Robertis [Alighieri 1984] y Barbi [Alighieri 1932]) la llaman *Vita nuova* por estar el título bien asentado en las tradiciones manuscrita e impresa, y por tratarse de un libro programáticamente escrito en vulgar (XXV 6; XXX 2-3 | 16.6; 19.9-10) (cfr. también Pirovano 2012, pp. 318-319; se citan las dos numeraciones al modo de: Alighieri 2024). Para Pirovano, la fórmula incipitaria no le parece justificación suficiente ni siquiera en la forma ambigua, derivada de leer *nova* como variante del vulgar (*Conv.* I i 16, II ii 1, XII 4; *Purg.* XXX 115). Mi artículo está basado en pasajes de mi edición: Alighieri 2024.

Alderotti (1223-1295), el prehumanista paduano Lovato Lovati (1241-1309) y el célebre educador y jurista florentino Brunetto Latini (*ca.* 1225 – 1293), que fuese maestro de Dante. Todos caracterizados por su quehacer poético-literario, por ser en su mayoría laicos (es decir, no-clérigos), por haberse servido del vulgar y por el despliegue de un lenguaje que evidencia conocimientos en áreas científicas, jurídicas y filosóficas; pero también acomunados por su participación en el mercado del saber —universitario, político, comunal o de corte—, por su circulación laboral de una ciudad a otra —por ejemplo, como médicos, juristas y notarios—, y por su empeño en la vida política, en donde transitan, como en el caso de Dante, de Consejos a prioratos y a encargos diplomáticos (Coccia y Piron 2008, p. 556ss.). A lo que se debe agregar la conciencia de formar parte de una generación de pensadores originales que, en un momento de revalorización de la Roma Antigua como poder imperial, su gloria es fuente de motivación y orgullo para la producción cultural, como lo es el de la realización de tratados políticos —caso de Tomás de Aquino, en el *De regno*, como de su continuador, el dominico Tolomeo da Lucca, línea que seguirán otros autores laicos, como el mismo Dante (Coccia y Piron 2008, p. 560ss; cfr. Lee 2018, pp. 31-88).

Europa es en aquel entonces escenario de grandes transformaciones. Desde el punto de vista intelectual, las traducciones de la ciencia árabe —y, en general, de los comentarios de Aristóteles— desde el siglo XI provocan un renacimiento de la dialéctica, pero también abren la puerta al uso de la razón para el conocimiento de Dios. En este caso se trataba, en parte, de un influjo árabe —el de los teólogos *mu'tazilites*— que se afianzó en el mundo cristiano (Ramón Guerrero 1994, p. 366), a través de las traducciones latinas de Maimónides (base de las reflexiones al respecto de Tomás de Aquino). Es también ésta una época en que es muy significativo el estudio de la naturaleza a través de los libros; éstos, sobre la base de la Biblia, se entendían con cierta sacralidad, y el conocimiento ahí fijado es no sólo de autor (*auctor*) sino de autoridad (*auctoritas*), al punto de preferirse muchas veces el texto por encima de la naturaleza (Garin 1957, cap. I III). Sin embargo, ya desde el siglo XII, también por influjo del pensamiento árabe, en los centros de estudio europeos, hay, en contraste, una restructuración de los saberes que tenían como base el *trivium* (es decir, gramática, dialéctica —o lógica— y retórica), para llegar a los estudios más avanzados del *quadrivium*. De ese modo, se renovaron, por ejemplo, los estudios de geometría y astronomía que “se habían estancado en la tradición del *quadrivium* y que estaban aún sometidas a la lectura y comprensión de los Libros Sagrados”; esa misma influencia indujo a “la búsqueda por los latinos del siglo XII del ámbito propio de la razón, de la región donde se da la verdad de la ciencia” (Ramon Guerrero 1994, p. 360).

Desde el punto de vista religioso, es una época de milenarismos apocalípticos, y de grandes movimientos de renovación espiritual, como el de los *spirituali* y de los *poverelli*. Pero también a principios del siglo XIII aparecen las órdenes mendicantes fundadas al amparo de grandes figuras ejemplares, como Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, y cuyas sedes se convierten en lugar de la naciente corporación (*Universitas*) de saber avanzado (*Studium*). Su influencia en la cultura medieval no fue sólo religiosa sino educativa e intelectual, siendo sus mayores teólogos, como se sabe, Bonaventura da Bagnoregio (1221-1274), por parte de la orden franciscana, y Alberto Magno (ca. 1205 – 1280) y Tomás de Aquino (ca. 1224-1225 – 1274), por parte de la dominica. A este cuadro deben sumarse importantes escuelas urbanas parisinas, Chartres y San Víctor, que, sobre todo durante el siglo XII, aplicaron el conocimiento racional a la exégesis bíblica (Chenu 1975; trad. it. 1985; cap. I VIII). Cabe hacer notar (Ramón Guerrero 1994, p. 366) que también por influjo árabe (el de los *falasifa*) la vía del conocimiento racional tomó su lugar en la vida intelectual medieval, no sin conflictos, como verdad paralela a la del conocimiento teológico, algo que vendría de la mano de los comentarios a la obra del Estagirita; con lo que la difusión del aristotelismo quedará asociada a la racionalidad.

Por otra parte, para toda la cultura medieval hay una fuerte división entre el *clericus* y el *laicus* (Imbach y König-Pralong 2013, trad. it. 2016, pp. 37-72), que el círculo de Dante, y otros intelectuales afines, pondrán en cuestión. El *clericus* es el elegido para el oficio divino, que domina el latín, que tiene la tonsura, y que es conocedor de las ciencias; el *laicus* es el individuo, perteneciente potencial a una gran cantidad de estratos sociales y oficios, desde el campesino hasta el príncipe, y desde el artesano al banquero y al comerciante, se trata de la persona que no domina el latín y que puede ser identificado como iletrado e ignorante (Imbach 1996, pp. 8-13). Con todo, el público laico progresivamente va adquiriendo instrucción hasta convertirse, como en el caso de los pensadores afines a Dante, en un tipo de personas que se mueven en ámbitos en que la transmisión del conocimiento trasciende a las universidades, y por lo tanto a los clérigos, a la exclusividad de los varones y al latín.²

No menos importante el hecho de que ciertos estudios, como el derecho civil y la medicina, que la Iglesia no considera prioritarios, por tratarse de “cien-

² Escribe Dante en el *Convivio* (I ix 4-5; ed. F. B. Ageno, 1995): “dico che manifestamente si può vedere come lo latino averebbe a pochi dato lo suo beneficio, ma lo volgare servirà veramente a molti. [...] e questi nobili sono principi, baroni, cavalieri e molt’altra nobile gente, non solamente maschi ma femmine, che sono molti e molte in questa lingua, volgari, e non litterati”.

cias lucrativas” y no la “ciencia consagrada” (Coccia y Piron 2008, p. 554) son progresivamente absorbidas por personas que, aun acudiendo a prepararse a las universidades, gestionadas por clérigos, no tenían ninguna intención de dedicarse a la vida religiosa. Coccia y Piron (2008, p. 558) señalan el hecho de que estos contemporáneos de Dante, siendo laicos, suelen ser padres de familia casados, y de esto resulta que, por ejemplo, en Bolonia, en el siglo XIII, existan linajes de médicos, juristas y académicos, que transmiten sus conocimientos y su clientela a sus parejas y a su descendencia, expandiendo el campo del saber fuera de las restricciones del ámbito clerical; en aquella época, y en aquella zona de Italia “el modelo de transmisión familiar del saber podía admitir [<incluso>] una tímida presencia de mujeres, totalmente excluidas de las universidades”³.

Es este, además, en Florencia, un momento histórico que vio un importante progreso material y cultural, del que no estaban exentas otras zonas de Europa (cfr. Brilli y Milani 2021, pp. 24-25).⁴ El desarrollo de la vida urbana y del comercio y la cada vez más compleja red de relaciones políticas, económicas y administrativas, hicieron más común y necesaria la instrucción para los ciudadanos. Brilli y Milani (2021, pp. 49-51) entienden que es probable que Dante haya recibido una educación de base, aprendiendo a leer y a escribir con propiedad el latín, habiendo leído y aprendido textos clásicos, vinculados a la enseñanza, y, con alguna probabilidad, entrenándose en las *artes dictandi* (*dictaminis* o *dictaminum*), e incluso en Gramática (primera de las artes del *trivium*), preparándose para discurrir en público o para seguir una carrera notarial; además, los infantes florentinos podían aprender cálculo, geometría y aritmética, disciplinas dirigidas a los futuros mercantes e ingenieros. Más aún, como explican Coccia y Piron

³ La documentación de algunos de estos casos, como el de las hijas del canonista Giovanni d'Andrea (ca. 1270 – 1348), y el de la enseñante de gramática Clementia, se encuentra en: Debenedetti 1906-1907, p. 333, Rossi 1957 y Witt 2000, pp. 91-92. *Nota Bene:* se han traducido la mayor parte de las citas de especialistas.

⁴ A dicho momento histórico están vinculados la consolidación de las rutas comerciales con el Oriente cercano y la importación de telas, perfumes y madera; el impulso de la geometría y la construcción de grandes catedrales; un momento estelar en la construcción de máquinas (como los molinos y los relojes) y la proliferación de estudios ópticos; la aparición de las universidades y el amplio uso en Europa de monedas de reciente circulación, como el *florino d'oro*, que se acuñaba en Florencia. También, se vigorizaron los estudios escolásticos (Hamesse 1997, pp. 190-202) y se afianzó una escritura no-clerical (con la que se redactaban actas notariales y mercantiles, y se vehiculaba literatura en lengua vernácula) (cfr. Steinberg 2007, trad. it. 2018, pp. 23-71). Apareció la ingeniería financiera y hubo un auge de las matemáticas y la contabilidad; en esos siglos comenzaron a usarse con mayor regularidad —aunque no sin conflicto— los números arábigos, como puede constatarse en la introducción del *Liber abaci*, de Fibonacci (cfr. Cherubini 2006, pp. 313-339).

(2008, p. 558), los principales *comuni* de Italia contaban con cientos de personas letradas formadas en derecho y retórica, que ejercían en privado como jueces, cancilleres y notarios, o como funcionarios municipales, quienes muchas veces ejercían también como profesores de gramática; más aún, en esa zona de Italia “el desarrollo comercial suscita otra forma de aculturación, dirigiéndose al uso de la lengua vulgar y al aprendizaje de los rudimentos de matemáticas”; y en concreto, en el caso de Florencia, “la instrucción en masa dada a los infantes produce un nivel excepcional de alfabetización”.

En todo caso, el cada vez más frecuente uso de la lengua vernácula se presenta como inevitable y como parte de un novedoso modo de entender el mundo que se materializa en un nuevo y cada vez más amplio público. Dante, en la *Vita nuova*, la designa *vulgare* (“vulgar”) o “*lingua volgare*” (“lengua vulgar”) (XXV 3, 4; XXX 2, 3 | 16.3, 4; 19.9, 10). Pero ya Tomás de Aquino (*In Aristotelis libros Peri hermeneias*) constataba el uso de los “*vulgari latini*”; mismo caso del espiritual franciscano, activo en Florencia a finales del siglo XIII, Pierre de Jean Olivi (*Lectura super Johannem*), que llamaba a su provenzal materno “*Nostrum [...] vulgare latinum*”, pero también “*vulgari nostro*”, introduciendo fragmentos de dicha lengua para mejor exponer, en latín, sus reflexiones (cfr. Montefusco y Piron 2016).⁵ De cualquier modo, otros clérigos, en Florencia, en la misma época, como Bartolomeo da San Concordio (2020, pp. 389-392; cfr. p. 78) traducían su propia obra al vulgar (*ca. 1300*), para instruir a los laicos, por ejemplo, en las artes nemotécnicas (*Ammaestramenti degli Antichi*, dist. IX, cap. 7-8; cfr. Carruthers 2008, pp. 194, 221); pero ya antes el clérigo Restoro (o Ristoro) d’Arezzo, había compuesto una obra enciclopédica en vulgar, *La composizione del mondo*, que concluyó hacia 1282 (*DBI*, voz: *Ristoro d’Arezzo*). En el caso de la tratadística, en vulgar, producida por laicos de Italia, antes de la *Vita nuova* Brunetto Latini había hecho pública su *Rettorica*, inspirada en el *De inventione* de Cicerón, y el

⁵ Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros Peri hermeneias*, ed. R.A. Gauthier, Roma, S. Sabina, 1989, p. 26: “Set dicendum est quod verba infinitivi modi, quando in subiecto ponuntur, habent vim nominis; unde et in Graeco et in vulgari latina locutione suscipiunt additione”; Petrus Johannis Olivi, *Postilla super Job*, ed. A. Boureau, Turnhout, Brepols, 2015, p. 153: “In vulgari autem nostro, credo quod vocantur la posonieyra, quia videntur quasi quedam parva congregatio pullorum”; Petrus Johannis Olivi, *Lectura super Johannem*, ed. in Robert Pasnau, “Petri Johannis Olivi, Tractatus de Verbo”, *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 135: “Tercio nota secundum Crisostomum quod in greco ponitur ‘logos’ cum articulo, ut scilicet diceretur le ‘logos’ vel le ‘verbum’ aut si in vulgari nostro diceretur ‘la paraula’. Ex quo patet quod de aliquo principali verbo singulariter et discriptive loquitur.”; *Ibid*, fol. 16va: “Additiones autem huiusmodi articulorum non possunt in latino servari, quia latinum huius articulis caret; nostrum tamen vulgare latinum articulos habet, et ideo quando ista vulgarizamus debemus articulos ibi addere, sicut et sunt in greco”. Cit. Montefusco y Piron 2016.

también florentino Bono Giamboni había compuesto una versión en vulgar de la *Rhetorica ad Herennium* (el *Fiore di Rettorica*), además de realizar una traducción en italiano del *Trésor* de Brunetto. Por otra parte, debe tenerse en cuenta que, desde la primera mitad del siglo XIII, el vulgar era la *lingua franca* entre judíos y cristianos que traducían el saber árabe al latín, en la corte de Federico II (Sermonteta 1969, pp. 50ss). Sin olvidar la circulación, en la época, de un gran número de versiones vernáculas, a veces anónimas, de libros clásicos y filosóficos, escriturales y jurídicos, que pueden ser traducciones, comentarios, interpretaciones o reediciones (Cornish 2011).

Ahora bien, Tavoni (2013, pp. 10-11) ha explicado que Dante, en un pasaje del *De vulgari eloquentia* (ca. 1304-1306), deja claro que el latín y el vulgar son dos lenguas *cualitativamente* distintas, pero que, al igual que toda la cultura medieval, no concibe que una lengua descienda de la otra (*Dve. I i 2-5*). Para Dante se trataba de dos tipos de lenguaje, es decir, dos modos de “expresión lingüística” (*locutio*). Explica el Alighieri que “lo que llamamos lengua vulgar” (“*vulgarem locutionem appellamus*”) pertenece a la *locutio vulgaris*, expresión lingüística vulgar y primaria, que es la que “absorbemos, fuera de cualquier regla, imitando a la nodriza” (“*asserimus quam sine omni regula nutricem imitantes accipimus*”); en cambio, el latín pertenece a la *locutio artificialis*, expresión lingüística, secundaria, o *gramatica*, creada por el ser humano (Alighieri 2017, pp. 8-11; *Dve. I i 3*):⁶

Est et inde alia locutio secundaria nobis, quam Romani gramaticam vocaverunt.
Hanc quidem secundariam Greci habent et alii, sed non omnes: ad habitum vero
huius paucipervenient, quia non nisi per spatum temporis et studii assiduitatem
regulamur et doctrinamur in illa.

[Y luego tenemos otra lengua, de segundo grado, que los Romanos llamaron gramática. Esta lengua de segundo grado la poseen los griegos y otros pueblos, pero no todos: de hecho, pocos logran dominarla, dado que somos incapaces de hacer nuestras esas reglas y convertirnos en expertos en ellas sino con el tiempo y el estudio asiduo.]

Como sigue explicando Tavoni (2013, p. 11), en este tratado (*Dve. I i 4-5*) Dante invierte el sentido de la aseveración que había hecho en el *Convivio* (I v 7) acerca de la superioridad del latín sobre el vulgar, enmarcando aquí, en cambio, su reflexión en la idea filosófico-teológica de que la naturaleza (o sea, el vulgar) es superior al arte (es decir, el latín), porque lo primero desciende directamente

⁶ Estoy siguiendo la pauta del citado artículo (Tavoni 2013) y las ediciones de Tavoni (Alighieri 2017) y Pinto (Alighieri 2018, p. 144).

de Dios (idea que puede leerse también en *Inf.* XI 105, donde se afirma que la relación de parentesco entre Dios y el arte sería la del abuelo y el nieto). También atribuye Dante a los romanos antiguos haber llamado *gramatica* al latín, cosa que es falsa, y que, en cambio, como documenta el especialista, es producto de la diglosia de su momento histórico, expresada en algunos tratados dirigidos a laicos, como el *De regimine principium* del teólogo Egidio Romano, escrito en latín y luego traducido al vulgar. La lengua latina, para Dante (*Dve.* I ix 11) y para Egidio (*De regimine principium* II 11 7), en el paso de los siglos XIII al XIV, podría apresuradamente entender como una especie de esperanto, es decir, una lengua inventada e inalterable. Sin embargo —sigue Tavoni— es un hecho que Dante también entendía al latín como la gran lengua de los italianos (a quienes llama en el *Convivio*, en el *De vulgari* y en la *Commedia*, ‘Latinos’, como parte de una misma civilización, heredera de la Antigua Roma),⁷ en la que escribieron autores que admira (caso de Virgilio). ¿Cómo se concilia una cosa (la artificialidad y la secundariedad) con la otra (la pertenencia y la grandeza)? Antes de dar una respuesta, debe señalarse que Dante, en la *Vita nuova*, traza esta realidad lingüística —lo que para él era esa realidad— cuando explica el origen del ‘poeta’ en lengua vulgar (XXV 3-4 | 16.3-4) (Alighieri 2024, pp. 207-208):

è da intendere che anticamente non erano dicitori d'amore in lingua volgare, anzi erano dicitori d'amore certi poete in lingua latina; tra noi, dico, avvegna forse che tra altra gente addivenisse, e addivegna ancora, sì come in Grecia, non volgari ma litterati poete queste cose trattavano. E non è molto numero d'anni passati, che apparirò prima questi poete volgari; ché dire per rima in volgare tanto è quanto dire per versi in latino, secondo alcuna proporzione. E segno che sia picciolo tempo, è che se volemo cercare in lingua d'oco e in quella di sì, noi non troviamo cose dette anzi lo presente tempo per cento e cinquanta anni.

[debe entenderse que antiguamente no existían rimadores de amor en lengua vulgar, sino que antes eran los escritores de amor ciertos poetas en lengua latina; entre nosotros [los latinos], digo —sea que entre otra gente haya acaecido, y acaezca todavía, tal como [acaeció] en Grecia—, no vernáculos sino letrados poetas estas cosas trataban. Y no han pasado un gran número de años [desde] que aparecieron por primera vez estos poetas en lengua vulgar; ya que escribir rimas en vulgar es tanto como escribir en verso en latín, hechas las debidas proporciones. Y signo de que sea [desde hace] poco tiempo es que, si queremos indagar en lengua de *oc* y en aquella

⁷ *Conv.* IV xiii 13; *Dve.* I vi 3; *Inf.* XXVII 33; XXIX 88, 91; *Purg.* XIII 92.

del *sì*, nosotros no hallamos composiciones [<en vulgar>], que superen cien o ciento cincuenta años antes del presente tiempo.]⁸

Como glosa Tavoni (2013, p. 12), para Dante ya existía el vulgar, la *locutio vulgaris*, en la época de los escritores que cita en el mismo párrafo (Virgilio, Lucano, Horacio y Ovidio) (XXV 9 | 16.9). Sólo que, en aquel contexto, no había *dicatori* (es decir, escritores de lírica en vulgar)⁹ que se ocupasen del amor; ese tema sólo era tratado por autores de poesía que escribían en latín. Es decir, que por antonomasia sólo existían poetas de amor en lengua latina, y por lo tanto sólo había poesía de amor escrita en latín, es decir, en la lengua artificial, la *gramatica*. O sea que, según Dante, entre los Latinos (a los que pertenecen Virgilio y él mismo), como potenciales ejecutores de poesía, teniendo antiguamente las dos lenguas a su disposición, nunca poetizaron en vulgar (con lo que la palabra *poeta* implicaba, en la Antigua Roma, una sola realidad lingüística). Y este, según Dante, fue el caso también de Grecia (XXV 3 | 16.3), aunque se muestra reticente a pronunciarse, porque lo ignora, sobre otras culturas (Tavoni 2013, p. 12). Para Dante sólo hubo *poetas* en lengua vulgar a partir del primero que se atrevió a actuar de ese modo, “come poeta volgare”, con el fin de hacerse entender por las mujeres, habida cuenta de que Dante se refiere históricamente a aquellos primeros rimadores provenzales, es decir, de lengua de *oc* (la lengua del *sì* es el vulgar de Italia).¹⁰ Con ello, y de la somera reconstrucción histórica que realiza en la *Vita*

⁸ Mi traducción al español (Alighieri 2024), que continuaré citando, pone de relieve el carácter técnico del italiano de la *Vita nuova*, punto fundamental para el presente artículo. Como ya expliqué, se citan las dos numeraciones de la *Vita nuova* al modo de la misma edición. Ahí aparece, entre paréntesis, divididas por una línea, la numeración de Michele Barbi (1932 [1907¹¹]), en números romanos, atendida, entre otros editores italianos, por De Robertis (Alighieri 1984) y Pirovano (Alighieri 2015); y luego, la de Guglielmo Gorni (Alighieri 1996a), en números arábigos —seguida, entre otros, por Luca Carlo Rossi (Alighieri 1999) y Stefano Carrai (Alighieri 2009).

⁹ En varios lugares de la *Vita nuova* Dante usa *dicatori*, *dicatori per rima* y *rimatori* para referirse a los escritores que escriben lírica en vulgar.

¹⁰ Dante, como muchos saben, engloba como “lengua del *sì*” a los idiomas de Italia; como “lengua de *oïl*” al francés antiguo; y como “lengua de *oc*” al idioma de los trovadores; de acuerdo a la partícula empleada para asentir (*ED*, voz: *oc*). Quizá no esté de más recordar que la terminología que designa el idioma (y la cultura) de los trovadores es imprecisa. A dicho idioma Dante lo llama ‘lengua’ o ‘vulgar’ ‘de *oc*’, en la *Vn*. (XXV 4 | 16.4) y en otras obras (*Dve*. I x 2, II xii 3; *Conv*. I x 11), e incluso ‘provenzal’ (*Conv*. I vi 8, xi 14). Si bien es convención actual hablar también de ‘occitano’. En realidad, estos poemas no estaban escritos en una lengua regional, sino, más bien —como indica De Riquer (1975, pp. 10-11)— en “una especie de *koiné* que [...] adquirió la suficiente flexibilidad para poderse cantar ante auditórios de localidades muy distantes sin que llamaran la atención giros ni fenómenos peculiares de un lugar determinado”.

nuova, se puede concluir que Dante entiende que las dos tradiciones líricas, la provenzal y la italiana, son parte de una unidad inseparable —la poesía en lengua vulgar— que se opone a la poesía de los que escriben lírica en latín, es decir, los poetas alfabetizados (*ED*, voz: *oc*).

Como la dantística ha documentado, los poetas que formaban círculo con Dante (desde Guinizzelli a Cino da Pistoia, pasando por Lapo Gianni y Cavalcanti) acusan el uso de una gran cantidad de tecnicismos universitarios (Pirovano 2015, *passim*).¹¹ Como también señala la crítica dantesca, en la poesía de Dante gravitan los temas de la *fin'amors* provenzal (o “amor cortés”), yendo de los ideales feudales al “realismo” y la descripción naturalista de las emociones, e incluso moviéndose hacia enfoques más propiamente doctrinales (morales y políticos) (Contini 1982, pp. 251-266; Foster 1967, pp. IX-XLIII). Un texto importantísimo para la dantística y que se alza como signo y cifra de aquel círculo es la canción dantesca *Donne ch'avete intelletto d'amore* (XIV [Barbi], Alighieri 1921),¹² que el mismo Dante transcribe y comenta en la *Vita nuova* (XIX 4-21 | 10.15-32) como primera composición de alabanza a Beatriz; que luego refiere en el inconcluso *De vulgari eloquentia* (II viii 8, xii 3); y que, todavía más adelante, menciona en un pasaje celebérrimo de la *Commedia* (*Purg.* XXIV 49-60) como expresión de un “dolce stil novo”, fiel reflejo del dictado interior del Amor.¹³ Más allá de discusiones sobre los márgenes de dicho estilo, cabe resaltar la reconstrucción material de Steinberg (2007; trad. it. 2018), quien hace notar (cap. 2) que la innovación y sofisticación que representa esta canción no fue inmediatamente percibida por sus lectores (volveré sobre esto en las conclusiones). Para Dante y los poetas de su círculo, la práctica poética se sostiene no sólo en la tradición del amor provenzal ni sólo en el dominio de figuras retóricas, sino también en una sólida formación intelectual, que se evidencia en un trabajo técnico del lenguaje, a través del cual comunicar una verdad mensurable con parámetros racionales. De ahí que la adaptación que hace nuestro autor en la *Vita nuova* de la tradición provenzal

¹¹ Se puede notar también en áreas particulares como la medicina (Tonelli 2015, pp. 5-151) y la óptica (Tarud Bettini 2013, pp. 141-299).

¹² La edición de Foster-Boyde de las rimas completas (Alighieri 1967) le da el número 33, y el mismo número le otorga Barolini en su edición de las rimas juveniles (Alighieri 2009 [2^a ed. 2017], trad. ing. 2014).

¹³ “Ma di s’i’veggio qui colui che fore / trasse le nove rime, cominciando / ‘Donne ch’avete intelletto d’amore.’ / E io a lui: ‘T’ mi son un che, quando / Amor mi spira, noto, e a quel modo / ch’è ditta dentro vo significando.’ / ‘O frate, issa vegg’ io,’ diss’ elli, ‘il nodo / che ‘l Notaro e Guittone e me ritenne / di qua dal dolce stil novo ch’i’ odo!” (ed. G. Petrocchi: Alighieri 1966-67).

se articule a través de la tratadística escolástica, haciendo de paso la crítica de un tipo de poesía poco sofisticada y escasamente racional; escribe Dante (XXV 10 | 16.10) (Alighieri 2024, p. 210):

E acciò che non ne pigli alcuna baldanza persona grossa, dico che né li poete parlano così sanza ragione, né quelli che rimano deono parlare così non avendo alcuno ragionamento in loro di quello che dicono; però che grande vergogna sarebbe a colui che rimasse cose sotto vesta di figura o di colore rettorico, e poscia, domandato, non sapesse denudare le sue parole da cotale vesta, in guisa che avessero verace intendimento. E questo mio primo amico e io ne sapemo bene di quelli che così rimano stoltamente.

[Y para que de ello no obtenga ningún tipo de atrevimiento [<la>] persona tosca, digo que ni los poetas [<en lengua latina>] componían [<versos>] de ese modo, sin razonamiento, ni aquellos que riman [<en vulgar>] deben escribir así, no teniendo ningún razonamiento en ellos mismos de aquello que escriben; porque grande vergüenza sería para aquel que rimase [<en vulgar>] composiciones bajo la vestimenta de figura o de color retórico, y después, interrogado, no supiese desnudar sus palabras de tal vestimenta, de modo que tuviesen verdadero significado. Y este mi primer amigo y yo lo sabemos bien de aquellos que de ese modo riman [<en vulgar>] con estulticia.]

Los poemas de la *Vita nuova* son testimonio del grado de sofisticación que había adquirido la poesía de los autores que forman círculo con Dante, y la exégesis quiere articular pruebas de ello. En el pasaje transscrito se expresa el dominio intelectual deseable de un autor en lengua vulgar que entiende lo que dice, y que es capaz de explicar la correspondencia de la figura retórica con un significado verdadero (o sea, no figurado) (cfr. De Robertis: Alighieri 1984, p. 176n). Pero el Alighieri da un paso más, entrando de lleno en la argumentación metapoética, discutiendo no sólo la racionalidad de la poesía sino la licitud del uso de ciertas figuras de expresión. En el *libello*, tras proponer al lector un soneto donde se personifica al Amor (XXIV 7-9 | 15.7-9) Dante explica (XXV 1-2 | 16.1-2) (Alighieri 2024, p. 207: cursivas mías):

Potrebbe qui dubitare persona degna da dichiararle onne dubitazione, e dubitare potrebbe di ciò, che io dico d'Amore come se fosse *una cosa per sé*, e non solamente *sustanzia intelligente*, ma sì *come fosse sostanzia corporale*: la quale cosa, *secondo la veritate*, è falsa; ché Amore *non è per sé* sì come sustanzia, ma è *uno accidente in sostanzia*. E che io dica di lui *come se fosse corpo*, ancora sì *come se fosse uomo*, *appare* per tre cose che dico di lui. Dico che lo vidi venire; onde, con ciò sia cosa che venire dica moto locale, e localmente mobile per sé, secondo lo Filosofo, sia solamente corpo, *appare* che io ponga Amore essere corpo. Dico anche di lui che ridea, e anche che parlava; le

quali cose *paiono* essere proprie de l'uomo, e spezialmente essere risibile; e però *appare* ch'io *ponga* lui essere uomo.

[Podría acerca de esto objetar persona digna de solucionarle toda objeción, y objetar podría de eso, que yo poetizo de Amor como si fuese *un ser por sí mismo*, y no solamente *sustancia inteligente*, sino *como si fuese sustancia corporal*: la cual cosa, *según la verdad*, es falsa; porque Amor *no existe por sí mismo*, a modo de sustancia, sino que es *un accidente en [<la>] sustancia*. Y que yo hable de él [scil. Amor] *como si fuese cuerpo, y más como si fuese hombre, es evidente* por tres cosas que escribo de él. Escribo que yo lo vi venir; de ahí, y dado sea el hecho de que 'venir' se diga de un movimiento en el espacio, y [<que>] espacialmente móvil en sí mismo, según el Filósofo, sea solamente el cuerpo, *es evidente que yo sostenga* de Amor que es cuerpo. Escribo también de él que reía, y también que hablaba; las cuales cosas se muestran ser propias del hombre, y especialmente ser capaz de reír; y por ello *es evidente que yo sostenga* de él que es hombre.]

Introducir una ‘objeción’ (*dubbio*), como explica De Robertis (Alighieri 1984, p. 82n), era un esquema común en la tratadística medieval (cfr. Brunetto Latini, *Rettorica* 5, 2; 76, 15; *Conv.* III iv 5). Dicha objeción —que venía de un párrafo previo (XII 17 | 5.24)— discute el ‘hablar’ de Amor “como si fuese sustancia corporal”, incluso cual fuese un ente *per se*,¹⁴ y no únicamente “sustancia inteligente”, lo que no se aviene a la verdad puesto que el Amor, aristotélicamente hablando, no es sustancia, sino que es “un accidente en [<la>] sustancia” (XXV 1 | 16.1). Más aún, con la repetición del verbo *appare-pare*, cuyo sentido es ‘aparecer’, Dante pone de relieve un ejercicio claro (y no supuesto) de personificación, e incluso humanización,¹⁵ reafirmando su punto con el verbo *porre*, venido directamente del latín y que se usaba para ‘sostener’ una tesis (*ED*, voz: *porre*). En la explicación vitanovística, la ‘verdad’ (“secondo la veritate”) (XXV 1 | 16.1) es aquella “filosófica o científica”, como dice De Robertis en su

¹⁴ La fórmula es aristotélica: “ens per se ipsum”, como cita De Robertis (Alighieri 1984, 172n), y, más recientemente, Frisardi (Alighieri 2012, p. 223), que agrega: “per se subsistens”.

¹⁵ Sobre el don del habla, que caracteriza al ser humano (algo muy vinculado a su naturaleza racional y política), cfr. Egidio Romano, *De regimini principium* II 1 1; además de *Eth.* III, 4, 111b y el comentario de Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* III i 13; y en Dante, *Conv.* III vii 8; *Dve.* I ii 8, iii 1ss, iv 1 (véase el comentario de Vasoli al pasaje del *Convivio*: Alighieri 1988, p. 172, y las notas al *De vulgari* de Mengaldo: Alighieri 1996b, pp. 38-39, y Tavoni: Alighieri 2017, pp. 20 y 25). Con motivo de la capacidad humana de reír (común tópico aristotélico), De Robertis agrega *ad locum* un pasaje del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (IV 398), de Marciano Capella: “quemadmodum omnis homo risibilis est, ita omne risibile est homo” (Alighieri 1984, p. 173n). Sobre la pareja *appare-pare* cfr. la introducción de Alighieri 2024, pp. 92-95.

edición (Alighieri 1984, p. 172n). Se trata de aquella certeza, basada en leyes naturales, de la que es campeón Aristóteles, y a quien Dante cita, como premisa de un silogismo, al decir que sólo de los cuerpos se predica desplazamiento en el espacio.¹⁶

Recientemente Tomazzoli (2023, pp. 13-55) ha retomado esta discusión y ha insistido en que en la *Vita nuova* la *questio* del dictado poético está cifrada en el uso de la metonimia, la personificación y la metáfora, que se dan en un contexto donde se presupone la presencia de la tradición ciceroniana, traducida o no al vulgar (la *Rhetorica ad Herennium*, el *De inventione* de Cicerón, la *Rettorica* de Brunetto, el *Fiore di Rettorica* de Bono Giamboni) y otros intertextos, como el *De ars versificatoria* (IV 43) de Vendôme (que explícitamente incita al alumno a saber desnudar el contenido de sus versos); la exégesis bíblica (que se preguntaba por la licitud de interpretar ciertos pasajes como “literalmente verdaderos”); el *Ars poetica* de Horacio (cuyo magisterio legitima la licencia poética y la doble función de poeta y crítico); además de otras fuentes (Gofredo de Vinsauf, Gervasio de Melkley, Iohannes de Garlandia, Everardo Alemanno) que ayudan a reconstruir un contexto en el que Dante, junto a esta tradición, podía reelaborar los problemas filosóficos implícitos en la primera de las artes del *trivium*, la Gramática (caso de la reflexión metaliteraria y la teoría del significado). Dato digno de nota (Tomazzoli 2023, pp. 17-18) es que los instrumentos de la hermenéutica bíblica (que Dante desarrollaría en altísimo grado en la *Commedia*) implican el uso de “teorías gramaticales y retóricas centradas en los tropos para afrontar la cuestión de la verdad de las Escrituras”. Dato significativo, dice Tomazzoli, ya que la reflexión de Dante (XXV 1-10 | 16.1-10) se sigue al pasaje más cristológico del libro (XXIV 1-II | 15.1-II) donde Amor establece que Vanna-Primavera, mujer-emblema de Cavalcanti, es “anuncio” de Beatriz, como Juan el Bautista lo era de Cristo. Más aún, como señala Pirovano (2015, pp. 104, 168 y 177ss), a esta identificación

¹⁶ De Robertis (Alighieri 1984, p. 171n) cita el *De caelo* I 99 en el comentario de Averroes: “ubi non est corpus non est motus” (ed. Giunt., v, 66 M). El silogismo, cuya inferencia es haber claramente sostenido que Amor es cuerpo, se indica con la partícula regente “con ciò sia cosa che”; cfr. §3.3, mi nota a *Vn.* (XLI 6 | 30.6). El pasaje, como otros del libro, posee una articulación lógico-técnica también verificable en el uso argumentativo del verbo *dichiarare* (lat. *declarare*, ‘solucionar’), propio de las *quaestiones disputate* (cfr. De Robertis: Alighieri 1984, p. 171n, y también pp. 83n, 96n) (XII 17, XIV 14 | 5.24, 7.14). Por último, hay que tener en cuenta que discutir la personificación del Amor era un tema común en la poesía de la época, algo que enfrentó a Cavalcanti con Guido Orlandi (cfr. *Di vil matera mi conven parlare*, nº L[b] [XLVII]; en las ediciones de De Robertis, Ciccuto y Arqués: Cavalcanti 1986, 2006, 2021; cfr. Pirovano 2015, II 4; y Alighieri 2024, pp. 88-90).

se sigue en el mismo párrafo la de Beatriz-Amor (XXIV 5, 9 | 15.5, 9), que hace intertexto del evangelio de Juan (IV 8): “Deus caritas est”. Como señalan Pirovano (2015, pp. 158-196) y De Robertis (1970, p. 16) —recordados por Tomazzoli (2023, pp. 26-27)— el elogio que hace Dante del sentimiento amoroso, en la *Vita nuova*, está expresamente guiado por la razón (II 9; XXV 10 | 1.10; 16.10), y por ello no puede oponerse la verdad; además, en el *libello*, Dante no puede negarse a responder sobre la verdad integral de su poesía, siendo el ser humano espejo de su perfección. Así que —dice Tomazzoli (2023, p. 27)— la poesía amorosa de la *Vita nuova* aspira a una ‘legitimidad’ también para el alma racional, en modo de convertirse en portadora de la verdad, y para tal fin “deberá traducir la realidad en verso sin mediaciones ni alteraciones”. Misma operación implícita en la poetización de la alabanza a Beatriz, que, en la *Vita nuova* pasa de considerar a la poesía como instrumento a verla como un fin en sí misma (XVIII 9; XXI 1 | 10.11; 12.1), y que transita de la poesía como invención retórica a la poesía como fiel adhesión al dictado del Amor. En este sentido, Dante —dice Tomazzoli (2023, p. 16)— establece un “pacto narrativo y autorial con el lector”, y por ello “la palabra poética [...] adquiere incluso una portada ontológica, esa de una poesía ‘necesaria’ que se pretende verdad como la realidad misma”. De ahí que los autores clásicos que Dante cita (Virgilio, Lucano, Horacio y Ovidio) en el mismo párrafo (XXV 9 | 16.9) se invocan para “legitimar la nueva lírica de amor compuesta por los poetas de su círculo”; y más aún, dado que Dante a través de la auto-exégesis se legitima como *auctor*, “esta legitimación no quiere ser sólo técnica, sino también filosófica, incardinada, como lo está, en el problema lógico de la verdad del dictado poético”.

El hecho es que —señala Tomazzoli (2023, p. 17)— la crítica dantesca en ocasiones ha juzgado artificial la reflexión metapoética que Dante articula en la *Vita nuova*, con respecto a la prosopopeya; sin embargo, en la época, es de primera importancia la reflexión sobre la *licentia* poética, es decir, sobre la licitud de usar enunciados lógicamente falsos para expresar una verdad. Además, insistiendo en que la poesía es parte de la Gramática (primera disciplina del *trivium*), el análisis literario presupone una teoría del significado y revela problemas filosóficos más amplios (Tomazzoli 2023, pp. 17-18). Este enfoque responde pues a una compleja temperatura cultural que Dante reelabora intertextualmente, sirviéndose del patrimonio retórico a su alcance.

Como brevemente he querido ilustrar, Dante, en la *Vita nuova*, despliega una sofisticada reflexión sobre lenguaje poético en vulgar para ponerlo a la altura de la “verdad”, de esa verdad filosófico-científica que puede ser explicada por medios racionales.

2. MOTIVACIÓN DE LA *VITA NUOVA*

Como nos recuerda Picone (2001, p. 185) el cancionero (*Liederbücher*) de la tradición provenzal es un “modelo positivo” para la *Vita nuova*. Varios autores, unos desconocidos, y otros, conocidos, como Uc de Sant-Circ (primera mitad del s. XIII), compilaron cancioneros de la lírica provenzal, que incluían *Vidas y razos* (sigo la transcripción con la tilde, cfr. De Riquer 1975). Las primeras, notas biográficas de extensión variable; las segundas, explicación del motivo que dio origen a una composición, y esclarecimiento de cómo dicho punto de partida y ciertas peripecias biográficas del autor o trovador (prov. *trobador*), están vinculados al significado de lo escrito. A este motivo Dante, en la *Vita nuova*, lo llama *cagione* (VII 2; VIII 7, 12; XIV 14; XV 7; XVII 2; XIX 16; XXII 7 | 2.13; 3.7, 12; 7.14; 8.7; 10.2; 10.27; 13.7), es decir, ‘causa’, o, siendo más fiel al vocabulario provenzal, “*ragionata cagione*” (XIV 13 | 7.13), o sea, ‘razonada causa’; e incluso, *ragione* (XXXV 4; XXXVI 3; XXXVII 5; XXXIX 6, 7; XL 8 | 24.4; 25.3; 26.5; 28.6, 7; 29.8). Aunque de lo apuntado más arriba se deriva que Dante traslada su sentido (alternando *ragione* y *ragionamento*) a un proyecto de comprensión filosófico-racional de su poesía (XXV 8, 10 | 16.8, 10).

Aquí es lícito preguntarse acerca del modo en que se concilian en nuestro autor cosas sin aparente relación como la escritura de una “narración” amorosa, inspirada en los cánones del cancionero provenzal, la emergencia de una sólida formación intelectual, y, finalmente, la dedicación al empeño político. No puedo aquí detenerme a repasar el rápido ascenso de Dante en encargos políticos cada vez más importantes, hasta alcanzar el priorato en 1300, y de cómo una serie de eventos aciagos lo llevarían a un exilio permanente. Con todo, es importante señalar que al inicio de su carrera pública se está dando un fenómeno que será decisivo en su formación: la presencia activa de las órdenes mendicantes en la vida florentina (Brilli y Milani 2021, pp. 92-96). Más aún, hay constancia del involucramiento de dichas Órdenes en la política comunal, y de su interacción con las familias de las Artes o de las antiguas élites de caballeros, que se vinculan a las órdenes a través de las confraternidades (familias como los Mozzi, Pulci, Girolami, Cerchi, por parte de las primeras, y Caposanchi y Abati, por el lado de las segundas). Sin olvidar que las Órdenes están construyendo, en esas mismas fechas, sus grandes iglesias conventuales y reciben ayuda del *comune*, y probablemente, de forma directa, por parte de las familias más adineradas —por caridad, conveniencia o purga de sus pecados— (Brilli y Milani 2021, p. 96). Además, los priores de Santa María del Fiore eran invitados a dar un sermón tanto en las fiestas como en las visitas de extranjeros importantes —hay registro de que el prior

Remigio de' Girolami recibe públicamente a Carlo Martello, en 1294, hijo del Rey de Nápoles, Carlos II de Anjou—. El mismo Remigio, quien era miembro de una notable familia de las más importantes corporaciones, habría de lanzar varios sermones públicos en contra de la usura —había escrito un tratado al respecto— y aconsejaría a los priores del *comune* que recién asumen sus cargos, en 1295, hacer a un lado a Giano della Bella, un célebre político que había sido pieza fundamental en la radicalización de la política comunal (Brilli y Milani 2021, p. 96-100). Así mismo, con las Órdenes, personas como Dante tenían una vinculación de parentesco. Brilli y Milani (2021, p. 96) hacen notar que uno de los sobrinos de Dante, Bernardo Riccomani, hijo de su hermana, es un franciscano. De este modo, en los conventos hay una frecuentación de personas vinculadas a Dante por redes sociales, lazos familiares o vida política. Brilli y Milani (2021, p. 95) entienden que es posible que la prohibición de instrucción a los laicos se haya debilitado, en ese contexto, con algunas personas y con algunas enseñanzas propias de los clérigos, como la teología. Por todo ello —como opinan los especialistas— no es una casualidad que la participación de Dante en la vida política del *comune* coincida con su probable involucramiento en la vida intelectual de las órdenes mendicantes.

En este contexto, un joven laico —es decir, no-clérigo—, con un perfil como el de Dante, con interés por la teología y la filosofía, y en general por una formación universitaria que superase la enseñanza de base, podía hallar libros en los centros de estudio de las órdenes mendicantes, pero también interactuar con “grandes figuras intelectuales” (Brilli y Milani 2021, p. 96); por una parte, en el ámbito dominicano de Santa María Novella, con teólogos como Nicholas Trivet, Tolomeo da Lucca (scil. Bartolomeo Fiadoni), Bartolomeo da San Concordio y Remigio de' Girolami; y, por la parte de los franciscanos de Santa Croce, con estudiosos como un tal Petrus de Trabibus —sobre el que volveré más adelante—, acaso con el espiritual franciscano Pierre de Jean Olivi —su presencia, en la época de estudio de Dante, es discutida— y Ubertino da Casale —autor del célebre *Arbor vitae crucifixaे Jesu*, alumno de Olivi, seguidor del místico-mesiánico Joaquín da Fiore, y que aparece mencionado en *Par. XII 121-126*; todos ellos, clérigos que se habían formado en los grandes centros del saber, como Oxford y París, con las más importantes mentes de la época

Con todo, no debe olvidarse que, en la Edad Media, la lírica amorosa, género que Dante practica y por el cual goza de fama en su juventud, no sólo comunica sentimientos, sino que es también “vehículo para transmitir reflexiones morales y filosóficas más o menos sofisticadas” (Coccia y Piron 2008, p. 563). Los escritores italianos activos en la época de juventud de Dante, vehiculando el conocimiento

escolástico en su poesía se muestran atentos a los debates filosóficos de su tiempo, algo rastreable específicamente en Florencia (Gentili 2020). Como habían señalado Coccia y Piron (2008, p. 565ss), fue la misma Gentili quien, en varios estudios, ayudó a establecer que las estrechas relaciones entre filosofía y literatura no se dieron de manera excepcional. De acuerdo con la especialista (2005b, pp. 181-186) un divulgado soneto, *Naturalmente animali e pianti*, que habla de la doble naturaleza del ser humano, y que aparece en el más importante cancionero de finales del siglo XIII (*Vaticano Latino* 3793), se incardina en temas tratados en la *Ética* y en el *De anima*. Del mismo modo, la investigación de la estudiosa (2005a, 2005b) prueba el decisivo influjo que sobre los poetas italianos de ese periodo ejerció el compendio de la *Ética*, realizado por Taddeo Alderotti, la *Summa Alexandrinorum* —a la que Dante hace referencia en *Conv.* I x 10, criticando su pobre calidad literaria—. Sin olvidar que los poemas de un discípulo de Alderotti, Maestro Torrigiano,¹⁷ aparecen en el mismo cancionero (*Canz. Vat. Lat.* 3793, f. 127r, 127v [fasc. 20]; *PD*, I, pp. 439-40).

Precisamente, esta época, que se caracterizaría por el creciente prestigio del aristotelismo en Europa, había tenido, bajo su influencia, salidas complementarias, pero también divergentes. Por un lado, los estudios teológicos, que ya desde el siglo XII aprovechaban enormemente la perspectiva racional, se fortalecerían, creando un marco de interpretación y estudio; y, por el otro, llevarían al enfrentamiento entre la fe y la razón. En los años 70 del siglo XIII se realizaron varias condenas de ciertas enseñanzas universitarias. La condena más conocida fue la del obispo francés Étienne Tempier. Una idea reprobada se refería a la posibilidad de conseguir la felicidad, por medios humanos, en vida, y sin la gracia de Dios (arts. 157 [171] y 176 [172]), según supuestas indicaciones de la *Ética* aristotélica (*Chartularium universitatis parisiensis* 1889, pp. 552-553; León Florido 2018, pp. 112-115); aunque se trataba de ideas que habían sido actualizadas por los comentarios árabes, en especial, por Averroes, y más en concreto, por los estudios de ciertos profesores que impartían cátedra en París, como Sigerio de Brabante y Boecio de Dacia. Estos últimos, enseñantes de la Facultad de Artes —formativa para la Facultad de Teología—, hablaban de un intelecto único y colectivo —o divino—, al que de forma diríase “místico-cognitiva” se une el filósofo, hasta alcanzar la plena realización humana (Bianchi 1990, cap. IV).

¹⁷ Se trata del Turisanus o Pietro Torrigiano de' Torrigiani; cfr. Catenazzi 1988; Coccia y Piron 1996, pp. 557, 555; *DBI* (voz: *Torrigiano, Pietro*); y Sairisi 1981, pp. 64-66.

Aquí cabe hacer notar que Giacomo da Pistoia, Magíster de la Universidad de Bolonia, escribe entre 1290-1300, un tratado que imita un influyente libro, “místico-cognitivo”, del mencionado catedrático, activo en París, Boecio de Dacia; tratado que el maestro de Bolonia dedica a Guido Cavalcanti.¹⁸ De hecho, como varios especialistas han notado, la canción más importante de Cavalcanti, *Donna me prega*, introduce la idea, discutida a nivel universitario, de que el amor puede ser explicado como un fenómeno natural, siendo sus coordenadas (vv. 21-23) el alma sensitiva —aquella parte del ser humano que percibe las sensaciones— y el intelecto posible —aquella potencia absoluta del pensamiento, de raíz aristotélica, que Averroes llamaba “intelecto material”—. Para Cavalcanti, en el marco de las tradiciones filosófica, médica y literaria de la Edad Media, el amor se explica como una ‘imagen percibida’ (“veduta forma”, v. 21).¹⁹ Aunque el fenómeno de la visión juega aquí, además, un papel analógico, instrumento argumental constantemente usado por el mismo Averroes, por Tomás de Aquino, y también por Dante (Nava Mora 2020a, 2020b), y en el que se equipara el modo en que activa la luz al diáfano, con el modo en que toma forma un pensamiento, siempre a través del material sensible.²⁰ Así, Cavalcanti esgrime que el amor adquiere forma en el alma en modo análogo en que lo hace el diáfano activado por la luz (“prende suo stato —sì formato— come diaffan da lume”, vv. 16-17).²¹ El hilo argumental de Cavalcanti es intrincado, e imposible de resumir aquí, pero varios dantistas lo comprenden dentro del mismo intelectualismo contemplativo que muchos han llamado ‘averroísmo’. Como afirma Ciccuto (Cavalcanti 2006, p. 116) en *Donna me prega* el amor sucede en el alma sensitiva y nunca en el intelecto posible —es decir, entendimiento colectivo, de corte aristotélico, separado de materia, al que debe tender el filósofo—, por lo que tal sentimiento se aparece como fenómeno irracional por antonomasia. Y aunque la definición de *averroísmo* es problemática se puede decir, junto con Coccia y Piron (2008, p. 564), que la “canción dibuja

¹⁸ “Viro bene nato et a natura dilecto et prae aliis amico carissimo Guidoni domini Cavalcantis de Cavalcantibus de Florentia” (Giacomo da Pistoia 2005, p. 395). Cfr. el estudio de F. Botin en: Giacomo da Pistoia 1989, pp. 7-41.

¹⁹ Andreas Capellanus, *De amore* I i: “Amor est passio quaedam innata ex visione procedens”. Cfr. Tonelli 2015, cap. I III.

²⁰ Como se sabe, para la filosofía medieval, siguiendo a Aristóteles (*De anima* III, 7, 431a, 16-17; 8, 432a, 8-9), el material sensible (*imagines* o *phantasmata*), percibido por la facultad sensitiva (*vis imaginativa* o *ymaginatione*), es la condición de posibilidad de todo pensamiento (cfr. Wolfson 1935).

²¹ Sobre el uso de este recurso en Averroes, Tomás de Aquino, e incluso en los averroístas parisinos, cfr. Black 1993, Brenet 2018, Calma 2006 y Coccia 2005.

así un verdadero retrato del hombre averroísta, para quien la afectividad es un obstáculo para la contemplación intelectual". A las razones para la composición de la *Vita nuova* se puede anticipar que Dante, con esta obra, pretendía homenajear, dialogar y hasta debatir (III 14; XXIV 3,6; XXV 10; XXX 3; XXXII 1 | 2.1; 15.3,6; 16.10; 19.10; 21.1) con uno de los mayores escritores de lengua vulgar que hubiesen poetizado sobre la naturaleza del amor, su 'amigo primero', Guido Cavalcanti, a quienes sus contemporáneos describían como dialéctico y filósofo natural (Coccia y Piron 2008, pp. 563-565; cfr. *Decameron* VI 9).

Ahora bien, como ya señalaba De Riquer (1975, p. 10), hay que atender a "la gran novedad que supone, en el mundo románico, la poesía trovadoresca de los siglos XII y XIII: se expresa en lengua vulgar, entendida por todos, es lírica y es obra de individuos de identidad conocida". Este último dato es significativo teniendo en cuenta que, al ritmo que se va asimilando esta tradición literaria, se respira en los centros del saber europeo un renacimiento filosófico que tiene uno de sus puntos centrales el estudio de la ética aristotélica. Así lo confirma un terceto de la *Commedia*, donde Virgilio impone a Dante a recordar un pasaje (*Eth.* VII i ss.) de esa obra filosófica que, por la frecuentación, el Alighieri sentía suya (*Inf.* XI 79-84).²² Como explica Rafael Ramón Guerrero (2002, p. 161), aunque los Evangelios proponían un modelo de vida —“una ‘ética’ por imitación”—esto “no significaba construir una ética como temática filosófica”. Sin embargo, la notable asimilación de la filosofía pagana en la Edad Media introdujo “elementos filosóficos en un ámbito —el de la vida de Cristo que debía ser imitada— que no es filosófico”, dando así “lugar a una primera transformación del contenido religioso del cristianismo en una reflexión moral”. Estas ideas se hacen fuertes cuando, en el siglo XII se redescubre el concepto de *cives*, el ‘ciudadano’ que cumple un papel en la sociedad, y que, como indica el mismo estudioso, “reapareció como ser autónomo e independiente, como poseedor de derechos propios e iguales a los otros ante la ley”; lo anterior, “en contraste con el concepto de súbdito, el mero receptor de las leyes que se le imponen”. En este contexto, con los ojos puestos en San Agustín, y con el principio del ‘conócete a ti mismo’, Pedro Abelardo (1079-1142) afirma la intencionalidad del acto moral, y Bernardo de Claraval (1090-1153), en los mismos años, defiende la naturaleza humana individual, que se cumple sólo en su amor a Dios (Ramón Guerrero 2002, p. 160). Cabe destacar que es en este contexto teológico-filosófico, de corte “subjetivista”, que los poetas medievales

²² “Non ti rimembra di quelle parole / con le quai *la tua Etica* pertratta / le tre disposizion che ‘l ciel non vole [...]?’” (cursivas mías) (DDP: Alighieri 1966-67).

de lengua vulgar, inspirados en la tradición provenzal, construyen un universo conceptual en que se une la mejora personal con la escritura de poesía (cfr. De Riquer 1975, p. 9; Vallcorba 2013, pp. 49-58).

Como muchos dantistas han notado, en la *Vita nuova* hay indicios de la formación filosófica y religiosa de Dante, además de su conocimiento —marcadamente en la prosa— de un vocabulario culto y técnico que abarca tanto las ciencias naturales y la medicina, como la mística, la astronomía, la teología, la jurisprudencia, la historia de las lenguas y la retórica.²³ En este libro, Dante, por un lado, tematiza una especie de “filosofía” del amor —mezclando la *fin'amors* de la tradición provenzal y la *caritas* cristiana, lo que no era una práctica inusual (Brilli y Milani 2021, pp. 122)— y por el otro, busca articular un equilibrio entre la expresión hacia el tema tratado y las variantes estilísticas requeridas para expresarlo (Ledda 2018). Por lo demás —y siguiendo el meollo de la reconstrucción de Brilli y Milani (2021, pp. 120-122)— Dante, al escribir la *Vita nuova*, se pone el proyecto de crear una obra con la que “representarse en público”, una especie de “tarjeta de presentación”. Se trata de un libro que el Alighieri escribe con todos los recursos intelectuales a su alcance, eligiendo argumentos y estilemas que eran del conocimiento de sus potenciales lectores, como las Lamentaciones bíblicas y el *servitium amoris* provenzal, y en donde defiende la superioridad del tema amoroso, y su relación con la nobleza o gentileza, tópicos que formaba parte de las discusiones del *comune* (cfr. *Conv.* I 1 1; IV xi 2, xvi 7-8); todo ello, vehiculado en un libro que, amalgamando géneros, resultase innovador, y que le permitiera alcanzar una atención más amplia que su lírica, en la aspiración de convertirse en un *auctor*, y acaso una *auctoritas*, es decir, un escritor plenamente identificado que ostentase cierta autoridad intelectual para los lectores en lengua vulgar. Como explican Brilli y Milani (2021, p. 123) la *Vita nuova* fue escrita para “demostrar las capacidades de la literatura en vulgar” en el tratamiento de temas de gran envergadura; la escritura del *libello* no se trataba “de un desafío literario en sentido restringido, sino de un desafío todavía más radical”: el de “hacer que la

²³ Como siempre en Dante, la bibliografía es ingente; apunto una mínima muestra, aunque sobre algunos estudios volveré más adelante: Baranski y Webb (eds.) 2023; Brilli y Milani 2021; Carrai 2006; Casadei 2010, 2015; Chisena 2019, 2024; Colombo 1987; De Robertis 1970; Dell'Oso 2022, 2023; Franke 2021; Hollander 1974; Ledda 1999, 2018; Lombardo 2013, 2024; Marigo 1914; Mineo 2016, 2018; Pirovano 2020; Singleton 1949; Tonelli 2015; Tavoni 1984, 2007, 2013, 2019, 2020; Todorović 2016, 2020; Tomazzoli 2023; aunque cabe mencionar las anotadísimas ediciones y estudios introductorios realizados por Barbi (Alighieri 1932 [1907¹]), De Robertis (Alighieri 1984), Gorni (Alighieri 1996a) y Pirovano (Alighieri 2015).

actividad literaria en vulgar sea socialmente reconocida como dotada de un valor superior al del simple entretenimiento dispensado componiendo versos”.

3. FILOSOFÍA LAICA PARA LECTORES DEL VULGAR: TRES EJEMPLOS DE LA *VITA NUOVA*

3.1. *Elegía consolatoria*

La *Vita nuova* es heredera de un importante género filosófico que conjunta prosa y poesía, al que pertenecen el *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (ca. 410-439) de Marciano Capella, el *De planctu naturae* (ca. 1160-1170) de Alan de Lille y el *De mundi universitate* de Bernardo Silvestre (ca. 1150). Pero, sobre todo, es heredera del *De consolatione philosophiae* (ca. 523-525) de Boecio, un libro que ejerció una impresionante influencia en la Edad Media. Algunos años después de terminada la *Vita nuova*, y sufriendo el exilio, Dante inicia —y deja inconcluso— el *Convivio*, uno de los primeros proyectos originales de filosofía en lengua vernácula, que también reúne prosa y poesía, directamente inspirado en Boecio.²⁴ Ahora bien, en la *Vita nuova* aparece, en un punto, una figura femenina, que resulta ser motivo consolatorio por la muerte de Beatriz (XXXV-XXXVIII | 24-27). A esta mujer Dante la llama “donna pietosa”, por la compasión piadosa que muestra hacia él; pero también “donna gentile”—en contraste, Beatriz, por antonomasia, es la *gentilissima*—. En el *Convivio*, aquella mujer *pietosa* será rescatada como personaje (II 11 1-2),²⁵ y explicada, exegéticamente, en el papel de la filosofía (II XII 5, 9; III XI 1ss).²⁶ Como la dantística ha notado, en el *Convivio* Dante, en realidad, resignifica el sentido del prosímetro vitanovístico (al que llama *libello*);²⁷ y, en suma, lo reconduce interpretativamente al nuevo proyecto (cfr. *Conv.* I i 16).

²⁴ *Conv.* II XII 2: “Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente, che si argomentava di sanare, provide, poi che né l’altrui consolare valea, ritornare al modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi; e misimi a leggere quello [...] libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s’avea”.

²⁵ *Conv.* II 11 1-2 “Cominciando adunque, dico che la stella di Venere due fiate rivolta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina secondo diversi tempi, appresso lo trapassamento di quella Beatrice beata che vive in cielo colli angeli e in terra colla mia anima, quando quella gentile donna [di] cui feci menzione nella fine della Vita Nova, parve primamente, accompagnata d’Amore, alli occhi miei e prese luogo alcuno nella mia mente”.

²⁶ Cfr. *Conv.* III XI 1: “Sì come l’ordine vuole ancora dal principio ritornando, dico che questa donna è quella donna dello ‘ntelletto che Filosofia si chiama’.

²⁷ La palabra *libello*, que Dante usa en la *Vn.* para referirse a su propio libro, conlleva una forma de diminutivo gramatical —pero no semántico— del latín *liber*, ‘libro’, y que, en la Edad Media,

De cualquier modo, con distintos argumentos la vinculación de la *Vita nuova* con el libro de Boecio no ha dejado de ser defendida. El *De consolatione*, siendo un precedente de la *Vita nuova*, se revela como parte de una tradición de auto-examen que viene de las *Confesiones* y de las *Retractaciones* de San Agustín, y que posee intertextos y preocupaciones filosóficas rastreables en esta misma tradición. Un ejemplo es la “novelística” alegórica de los siglos XII-XIII, donde coincide subjetivamente el protagonista y el autor del “poema” (Brilli y Milani 2021, p. 124).²⁸ Sin embargo, en la dantística hay desacuerdos de detalle. Como explicó Michelangelo Picone (2001, p. 180), el *libello* se revelaría en su origen no sólo como cosa ajena al proyecto convivial, sino como reverso del libro de Boecio; este último sería el “anti-modelo” de la *Vita nuova*. Con todo, sus diferencias con el prosímetro consolatorio ayudan a delinear un dibujo más claro de sus fuentes. Primeramente, siguiendo siempre a Picone (2001, p. 183) el *De Consolatione* es un *prosimetrum* sincrónico, puesto que la poesía y el comentario conviven en una misma línea temporal; en cambio, el libro de Dante es un *prosimetrum* diacrónico, dada la operación que sobre el pasado (sobre el ‘libro de la memoria’) ejerce

designa tanto tratados pequeños como otros, más extensos. El dantismo entero recuerda que Dante llama en la *Commedia* “dodici libelli” (*Par.* XII 135) a los doce tratados de la *Summae logicales*, de Pedro Hispano, una compendio de lógica aristotélica antigua y lógica medieval (nótese que *Summae* también es diminutivo); y que, en el *Convivio* se refiere Dante con esa palabra, no sólo a la *Vita nuova* (*Conv.* II 11 1-2), sino también a su inconcluso *De vulgari eloquentia* y al *De senectute*, de Cicerón (*Conv.* I v 10; II VIII 9). Pirovano (Alighieri 2015, *ad loc.*) señala que, como diminutivo gramatical, en este vocablo se entiende, desde la Antigua Roma, un apego cariñoso a la propia obra, aunque podría ser también un signo de modestia. Richardson (2023, p. 14) señala que el latín *libellus* en los autores clásicos y medievales podía referirse a la “subdivisión de una obra”, caso de cada uno de los doce libros de la referida *Suma de lógica*, de Pedro Hispano; para Richardson, Dante podría estar usando el término “in the more specialized sense of a short unit that could form part of a larger *libro* but is textually complete, independent, and detachable”; y agrega que, entendido así, un *libello* podría consistir en una o más colecciones de pergamo o papel, que, existiendo separadas, se unen para formar un manuscrito mayor. A la práctica de atar y desatar colecciones (“binding and detaching gatherings”), dice Richardson, hace implícita referencia Dante en la *Comedia*, al hablar de cómo Dios es un libro en donde se encuentra atado (*legato*) lo que en el universo está desencuadrado (*Par.* XXXIII 85-87): “Nel suo profondo vidi che s'interna, / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna.”

²⁸ Muestra eminente en el contexto de Dante es *Il Fiore* (finales del s. XIII), una paráfrasis en 232 sonetos, en florentino, de los hechos básicos narrados en el *Roman de la rose* (1237; 1275-1280) (*ED*, voz: *Il Fiore*), lo que testimonia la popularidad del género de “poema” alegórico francés y de la perspectiva subjetivista de la narración. Atribuida a Dante, esta larga serie de sonetos, con amplitud de registros, podría haber sido escrita por un grupo de poetas, inspirados en el trabajo de Brunetto Latini, quien en sus obras mezcla géneros y aproxima contenidos cultos al público de lengua vulgar (Brilli y Milani 2021, p. 54).

el autor (I 1 | 1.1). En otro viejo artículo (1977, p. 119), el mismo Picone afirmaba que, a diferencia del *De consolatione*, la prosa de la *Vita nuova* “nace [...] en el vértice de la experiencia existencial que el *libello fabula*: en el instante en que destella en el poeta la unidad y sistematicidad de su propia carrera lírica”.

Otras diferencias ha notado la dantística. Por ejemplo, siempre Picone (2001, p. 180) señala el hecho de que el *De consolatione* sea un libro de vejez; en cambio, el de Dante, uno de juventud. Sin embargo, Carrai (2006, p. 16ss) ha mostrado una vinculación indudable; lo anterior en lo que toca al registro elegíaco de la *Vita nuova*, cuya andadura se va “bañando” progresivamente de lágrimas —a imagen de la primera parte del *De consolatione*— como respuesta a una serie de muertes —reales, soñadas o vistas con la imaginación— que confluyen en el fallecimiento de Beatriz (XXVIII 1-3 | 19.1-3), evento que impondrá un cambio de registro en la poética y en la voz narrativa del libro. Como bien señala Carrai (2006, pp. 18-19), Iacopo Alighieri, hijo de Dante, en el proemio de sus *Chiese all’Inferno* de 1322 reelabora un lugar común acerca de los distintos tipos de géneros, y afirma que el de la elegía, que se ocupa de la miseria, tiene su ejemplo en Boecio (“*eligia, sotto l’uale d’alcuna miseria si trata, sì come Boezio*”). Misma opinión que privaba, por ejemplo, en la traducción boeciana de un contemporáneo de Dante, Alberto della Piagentina (“lagrimosa lamentanza con lo stile scrivea”), y en el apunte latino que el poeta Nicolò de’ Rossi (ca. 1290 – ca. 1348) adjuntó a su soneto sobre los géneros, *S’eo volo dir d’Amor per traiedia* (nº 382): “Elegia dicitur loquutio de miseria et consolatione, ut Boetius” (cit. Carrai 2006, p. 20).

Este registro —explica Carrai (2006, pp. 20-21)— era percibido por los lectores medievales sobre la obra de Boecio por razones temáticas, pero también técnicas. El teólogo del siglo XII Guillaume de Conches al inicio de su explicación (*accesus*) al libro consolatorio (*Glosae super Boetium*) señala su característico tratamiento de la infelicidad (“Boetius tractaurus de philosophica consolatione-primitius se talem ostendit qui indigeat consolatore, scilicet se ostendens miserium”). También indica la función del *prosimetrum* boeciano que —a imitación del de Marciano Capella (“Imitatur in hoc opere Martianum Felicem Capellam de Nuptiis Mercurii et Philologiea”)— busca confortar a los miserables mediante la racionalidad de la prosa (“In prosa [...] utitur ratione ad consolationem”), y de calmar sus penas a través del ‘deleite poético’ (“in metro interponit delectationem, ut dolor removeatur”; cit. Carrai 2006, p. 21). Rasgo y función dúplice —sigue el dantista— que también refería Ovidio (*Amores* I 17-18), al hablar de la alternancia de sus distintos metros, el hexámetro y el pentámetro: “Cum bene surrexit versu nova pagina primo, / attenuat nervos proximus ille meos”, es decir, “Cuando mi primer verso bien levanta una página nueva, / el segundo baja mi

elevación de tono” (Ovidio 2018, p. 2). Más aún, el teólogo Nicholas Trevet (o Trivet), que, como ya se dijo, enseña en Florencia en la época de estudio de Dante, vuelve al tema de De Conches, y reafirma, en su propio comentario al libro de Boecio (*Expositio super librum Boecii Consolatione*), el aspecto lenitivo (“pocio curativa”) de esta alternancia entre prosa (*prosice*) y poesía (*metrice*), haciendo una analogía entre cómo afecta al ser humano beber una medicina que contiene miel (*dulcedine*) y azúcar (*zucare*), es decir, que los razonamientos que confortan y fortalecen al espíritu (“consolantes et confortantes animum”) son los que están salpicados de la dulzura de la poesía (“dulcore carminis”).²⁹

En la misma tradición elegíaca, Carrai señala el recurso a las Lamentaciones que Dante, como nuevo profeta Jeremías, acude en el libro por la muerte de Beatriz (XXVIII 1; XXX 1; XXXII 5 | 19.1; 19.8; 21.5). En todo caso —explica Carrai (2006, p. 37)— el *De consolatione* constituía la principal referencia de la elegía medieval. El *libello*, abrevando del canon clásico de la tratadística amorosa, a saber, los dos libros de Ovidio (*De amore*, *Remedia amoris*) reconvierte el carácter consolador de esta última tradición, mezclando la tradición ovidiana y boeciana, y recurriendo de forma sobreabundante a la tradición de la *fin'amors* o “amor cortés”. De cualquier modo, y escrita la *Vita nuova* en el marco de determinadas coordenadas morales y religiosas, ésta representa, en el fondo, y en línea con los cancioneros provenzales, un modo sofisticado de hacer aflorar, dice Jaume Vallcorba (2013, p. 67-69), “no una personalidad única e irrepetible, como la tradición romántica querría, sino, por el contrario, uniforme en su sustancia y compartida en sus virtudes”; la lírica provenzal —y el *libello* como su herencia— materializa “en términos poéticos y cortesanos un proceso costosísimo de mejora personal para hacer aflorar las virtudes individuales que serán compartidas con un colectivo”. En este sentido, el mismo Carrai (2015, pp. 73-83; 2020, pp. 55-69) habló de la “indeterminación narrativa” en la historia contada por el *libello*. Sabemos el nombre de Giovanna, o Vanna, la amada-emblema de Cavalcanti (XXIV 3-4, 8 | 15.3-4, 8); sabemos también el nombre de la *gentilissima* (II 1; V 2, 4 3; XII 6; XIV 4; XXII 1, 3; XXIII 3, 13; etc. | 1.2; 2.7, 9; 5.13; 7.4; 13.1, 3; 14.3, 13; etc.); pero no se mencionan las calles donde Dante la encuentra (II 1-3; III 1; V 1; X 2 | 1.2-4; 1.12; 2.6; 5.2); tampoco se dice el nombre de la ciudad que debe suponerse Florencia (VI 2; XL 1 | 2.11; 29.1); a los poetas a los que envía el soneto *A ciascun'alma presa*

²⁹ “Scribit autem Boecius hunc librum metrice et prosice mixtum quia hic modus scribendi magis competit sue intencioni et sue materia. Sicut enim pocio curativa delectabilibus hauritur si dulcedine mellis aut zucare fuerit affecta, sic et raciones consolantes et confortantes animum avidius suscipiuntur que dulcore carminis sunt resperse”; cit. Carrai 2006, p. 21.

e gentil core los llama genéricamente “famosi trovatori” (III 9 | 1.20), y Cavalcanti es sólo su ‘amigo primero’ (III 14; XXIV 3,6; XXV 10; XXX 3; XXXII 1 | 2.1; 15,3,6; 16,10; 19,10; 21,1). Ya en su edición del *libello* el mismo Carrai (Alighieri 2009, pp. 8-9) había escrito que, aunque en la *Vita nuova* se ponen de relieve “apoyos biográficos y realistas, dentro de la narración [...] son reducidos a lo mínimo indispensable”, y que esto es así “precisamente porque deben reintroducirse en un diseño de ejemplaridad, programáticamente idealizante y modelizante”.

De lo dicho hasta ahora se deriva que la narración de la vida del individuo no puede deslindarse, en la época, de la ejemplaridad que une la tradición evangélica y la ética pagana (cfr. §2). Pero este contexto se incardina también en una concepción teleológica de la realidad en donde cada ser del universo tiene una finalidad o, como decía Aristóteles, un *terminum* (gr. ὅριον). A dicho concepto Alberto Magno dedicó un apartado de su comentario a la *Metafísica* (V, 4, 4, p. 275, ll. 19-39, ed. Geyer), siendo el teólogo dominico quien “culminó la integración del saber greco-árabe en la cultura latina” (Ramón Guerrero 2002, p. 185). En lo que toca a la realización última del ser humano, la Escolástica usaba de forma técnica tanto *beatitud* como *felicitas*; entendida una, como la realización espiritual y la otra, como lo mismo, pero en el plano terrenal (Zavattero 2011, pp. 291-302). De cualquier modo, los dos conceptos eran perfectamente compatibles, en el entendido de que la felicidad terrenal no podía existir sin tener, como finalidad o *terminum*, la beatitud del alma. En este marco, se revela la *Vita nuova* como texto al mismo tiempo, personal y colectivo, ético y moral, terrenal y espiritual, caso de la escena en que Dante dice (III 1 | 1.12) que, como consecuencia del ‘virtuoso saludar’ (“mi salutoe molto virtuosamente”) de Beatriz pudo él ‘experimentar’ (*vedere*) las ‘realizaciones últimas’ (*termini*) de la ‘salvación espiritual’ (*beatitudine*). El saludo de Beatriz se inscribe en el marco de la etimología como forma de pensamiento (cfr. Curtius 1955, *Excurso XIV*), mentalidad de la que Dante saca partido: el acto de saludar (*salutare*) y la *salute* se vinculan al latín *salus*, y podían referirse —explica Nicoli (*ED*, voces: *salutare*, *salute*)— tanto al deseo de bienestar como a la salvación espiritual, o sea, la beatitud.

Por su parte, Brilli y Milani (2021, p. 125), siguiendo a Stock (2010), apuntan que la *Vita nuova* es también heredera la tradición del soliloquio, género que, para el mundo latino, inventó San Agustín. Los autores recuperan la tesis de Stock que ve en el soliloquio agustiniano una “forma de disciplina espiritual orientada a la definición de una nueva filosofía narrativa cristiana”, algo que el mismo San Agustín ejecuta “en abierta polémica contra las escuelas filosóficas antiguas”. Como señala el mismo Stock (2010, p. 34), fueron San Agustín, pero también Boecio, la “más fuerte influencia de este tipo de auto-examinación en los

siglos medievales que siguieron”, influyendo a pensadores “proto-humanistas”, y llegando a la *Vita nuova* de Dante, que, como el *De consolatione*, “empieza en soliloquio y cambia luego a diálogo abierto” (Stock 2010, p. 67).³⁰ De acuerdo con el especialista, San Agustín y Boecio impactaron en importantes teólogos medievales, autores de obras identificables por la palabra *soliloquio*, como Isidoro de Sevilla (*Sinonyma* o *Soliloquia*), Beda el Venerable (*Soliloquium de Salmo 41*), Pedro Abelardo (*Soliloquium*), Hugo de San Víctor (*Soliloquium de Arrha animae*), Bernardo de Claraval (*Soliloquium*) y Bonaventura da Bagnoregio (*Soliloquium de Quattuor Mentalibus Exercitiis*); aunque la idea de “diálogo interno” para los lectores medievales aparece también integrado en sermones (como los de Bernardo de Claraval sobre el *Cantar de los cantares*), en disquisiciones lógicas (caso del *Monologion*, de Anselmo de Canterbury), en exégesis bíblicas y tratados pastorales, más antiguos, pero muy difundidos (como el *Pastor de Hermas*, la *Vida* de San Antonio escrita por Athanasius, y las *Collationes* o *Conferencias* de Juan Casiano), además de obras epistolares (caso de las cartas de Abelardo y Eloísa). Por su parte, en un artículo sobre la *Vita nuova*, Scrimieri (1999, p. 17) ha explicado que se trata de una “tendencia histórica a la introspección”, en una época ligada a la iniciativa de la Iglesia, a través del IV Concilio de Letrán de 1215, de impulsar anualmente la confesión obligatoria a todas las personas, y que, en el caso de la *Vita nuova*, emerge desde la misma historia narrada, algo que puede rastrearse en Boecio, y, sobre todo, en san Agustín, a condición de entenderla más que como una confesión como una verdadera renovación del protagonista de la historia (el *actor*), requisito para la *renovatio* del escritor (el *auctor*). La transformación de una vida —apunta Scrimieri— es la renovación de una conciencia. La *Vita nuova*, en suma, “propone a sus lectores una suerte de filosofía narrativa cristiana en vulgar, sobre el tema del amor, el argumento que el autor en sus veintes domina mejor” (Brilli y Milani 2021, p. 125).³¹

A este somero marco se pueden agregar los estudios de Lombardo (2013, pp. 429-446; 2024, pp. 33-47) y Todorović (2016, pp. 18-66), que serían largos de exponer aquí, y que abonan argumentos al modo en que la *Vita nuova* asimi-

³⁰ Para Stock (p. 34) pensadores proto-humanistas fueron Juan de Salisbury y Hugo de San Víctor, y dos importantes estudiosos de la escuela de Chartres, Bernard (m. ca. 1130) y Thierry (m. d. 1156); y agrega: “Later authors, who benefited from a more complete library of classical thought than was accessible during the Middle Ages, nonetheless looked back to Augustine in their consolidation of the role of philosophy within the Christian literary life. Dante combines Augustinian and Boethian models for the spiritual exercise in *La Vita Nuova*, written in 1295”.

³¹ La manera detallada en que Dante articula textualmente su papel de *auctor* desborda las intenciones de este trabajo; cfr. Ascoli 2008 y Gragnolati 2010.

la esta tradición (que provenía también de lengua francesa), pero también para abundar en las difundidas reelaboraciones boecianas de su contexto intelectual. Con todo, una vieja tradición dantística había ya notado, por ejemplo, que Beatriz en la *Vita nuova* es “regina de le virtudi” (X 2 | 5.2), apelativo que recuerda a la “ominum magistra virtutum” del *De consolatione*, sobre todo si se piensa que la Filosofía es “maestra de le virtudi” en *Il libro dei vizi e delle virtudi*, siendo su autor, el florentino Bono Giamboni, un precedente notabilísimo de Dante y de la prosa *vulgare* del siglo XIII (Todorović 2016, pp. 32-33). También ha sido notado que, en el *libello*, Amor habla enigmáticamente en una visión (XII 3-4 | 5.10-II), y que la respuesta de Dante (XII 5 | 5.12) (“Che è ciò, signore, che mi parli con tanta oscuritade?”) recuerda un fragmento de la más importante imitación del *De consolatione*, la *Elegía* (III 101-102) del poeta boloñés del siglo XII, Arrigo (o Arrighetto) da Settimello (Henricus Septimellensis): “Mira refers. Quid et hoc est, vera sophya, / quod dicis? Nimis est hic mihi sermo gravis” (cfr. Carrai 2006, p. 18; Lombardo 2024, p. 23).

Cabe concluir aquí que la tradición filosófica de la que forma parte el libro de Boecio comparte entonces con la *Vita nuova* no sólo las características puramente formales del prosímetro, sino rasgos del género elegíaco y otros elementos técnicos, así como aspectos introspectivos, de diálogo interno y de auto-examinación que, en la juventud de Dante, se divulgaban tanto en latín como en vulgar.

3.2. *Divisio textus*

Como se deriva del proemio de la *Vita nuova* (I 1 | 1.1) Dante “visualiza” su memoria desplegándola en forma de libro (Carruthers 2008, p. 279). El autor hace una selección de sus recuerdos inspirada en la tradición de compendios medievales, cuya máxima obra de referencia es el *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo.³² La exégesis que ejerce sobre sus poemas se sostiene en esta misma

³² Esa lógica guía la reciente traducción de la *Vita nuova* (I 1 | 1.1) (Alighieri 2024, p. 153), al interpretar que la intención del autor es ‘copiar’ (*exemplare*) sólo una parte de sus recuerdos, es decir, un ‘compendio’ (*sentenzia*) del libro de su memoria. Cfr. la introducción de la misma edición, pp. 98-107, y Brili y Milani 2021, pp. 87-89. Véase también Gorni (1992): “Quanto a *sentenzia* (si avverta il latinismo), non starei a ‘significato complessivo’ (Casini), a ‘interpretazione generale’ o ‘vero significato metafisico’ (Contini), sensi che mal si oppongono a una negletta totalità (‘se non tutte, almeno la loro sentenzia’). *Sentenzia*, a mio parere, ha valore qui di ‘definizione autentica e compendiosa’: tecnicismo che rinvia all’uso scolastico di *sententia*, le *Sententiae in quattro libri* di

lógica visual y memorística. En el *libello* Dante practica sobre sus líricas la *divisio textus*, recurso hermenéutico de la escolástica medieval que interpreta un texto de lo general a lo particular, creando divisiones y progresivas subdivisiones. Y he aquí que, en dicho libro, cada “motivo” (*razó* o causa) (cfr. §2) viene acompañado, o complementado, por esta técnica expositiva, típica del pensamiento interpretativo escolástico, y que implicaba, como señaló Even-Ezra (2017, pp. 341 y 355), “la visualización de una estructura narrativa”; se trataba de una técnica exegética que tenía un importante papel en la composición de comentarios teológicos y filosóficos, aunque también era usada por juristas. En el mismo lugar Even-Ezra ha hecho notar cómo, en la Baja Edad Media, los copistas dibujaban, en los márgenes de los manuscritos, “diagramas arbóreos horizontales” (“horizontal tree diagrams”) que mostraban precisamente la *divisio textus*, dibujos que clarificaban aquellas “líneas de pensamiento” (“lines of thought”) de los autores medievales, incluso en los lugares donde tal división no había sido explicitada (cfr. Even-Ezra 2021, pp. 347ss). Como ha señalado, entre otros, Carrai (2006, p. 82), este procedimiento exegético estaba ya expresado en la *Rhetorica ad Herennium* (I 4 [III]): “Divisio est per quam aperimus quid conveni, quid in controversia sit, et per quam exponimus, quibus de rebus simus acturi”. Alguna vez atribuida a Cicerón, se trata de la más importante fuente clásica de la retórica medieval. Para aquel libro de retórica, entonces: “División es por medio de lo cual abrimos qué está acordado, qué está en controversia, y por medio de lo cual exponemos qué puntos pretendemos abordar”.³³ Varias veces en la *Vita nuova* Dante se refiere a que el contenido de sus poemas se puede “abrir” (*aprire*) por medio de la prosa, a través de la división del texto (XIX 22; XXV 8; XXXVIII 5 | 10.33; 16.8; 27.5). Como varios críticos de la *Vita nuova* han notado, entre ellos, el mismo Carrai (2006, p. 82), la frase del famoso manual de retórica parece el Alighieri evocarla en la exégesis del soneto *Con l'altre donne mia vista gabbate* (XIV 11-12 | 7.11-12). Dice Dante (§13; cursivas mías): “Questo sonetto non divido in parti, però che la divisione non si fa se non per *aprire* la sentenzia de la cosa divisa”; es decir, que dicha operación hermenéutica se hace bajo una “motivación causal”

Pietro Lombardo, compendio universalmente noto della Patristica (si veda, a riprova, *Vita nuova*, II, 10, ‘trapassando molte cose le quali si potrebbero trarre da l'esempio onde nascono queste, verrò a quelle parole le quali sono scritte ne la mia memoria sotto maggiori paragrafi’). Sobre el constante uso de compendios en la época, cfr. Hamesse 1997, pp. 190-202.

³³ Sigo la pauta de las traducciones de Reyes Coria (*Rhetorica ad Herennium*, 2010) y Caplan (*Rhetorica ad Herennium*, 1954), con un agregado mío.

(*ED*, voz: *però che*; lat. *per hoc quod*): “abrir el significado de la composición dividida”. Cabe conjeturar (Todorović 2020, pp. 111-120) que, en la *Vita nuova* la inclusión de las divisiones no se explica por una acción indeliberada, producto la formación escolástica de Dante, ni por una especie de aduana con la cultura clerical, sino que se trata de una decisión meditada, dirigida a poner a disposición de sus lectores laicos una exégesis tradicionalmente aplicada a las *auctoritates* clásicas y bíblicas, y usada por teólogos, juristas y filósofos (Even-Ezra 2017, p. 355), pero ahora ejercida sobre un texto en lengua vulgar (Todorović 2016, pp. 95-100).

También debe decirse que Dante en su momento histórico no es un *unicum* (Coccia y Piron 2008, p. 567). Es el caso de Francesco da Barberino quien, en 1313, al finalizar sus *Documenti d'amore*, escribió un comentario latino, con la intención de limitar los errores de transcripción. Lo mismo debe señalarse de *L'Acerba* —escrita en polémica con la *Commedia*— composición inconclusa, en vulgar (*ca.* 1327), para la que su autor, Cecco d'Ascoli (scil. Francesco Stabili) redactó un comentario en latín. Tanto la de Barberino como la de Cecco d'Ascoli son largas composiciones poéticas que vehiculan contenidos enciclopédicos. Aunque estos últimos dos ejemplos son posteriores a la *Vita nuova*, no hay que olvidar que Brunetto Latini, maestro de Dante, dejó por escrito el proyecto de hacer un comentario en vulgar del inconcluso *Tesoretto* (vv. 411-416), es decir, de la versión rimada y en italiano de su libro enciclopédico, el *Trèsor*, escrito en francés. Cabe agregar (Coccia y Piron 2008, p. 561) que este tipo de recursos se revelan como ejercicio de recopilación y control de una obra para su divulgación, basado en la conciencia del propio genio. Aunque sin comentario complementario, autores como Guittone d'Arezzo, de una generación anterior a la de Dante, hicieron una selección de su propia obra poética con el mismo fin. En todo caso, hay que tener en cuenta que Iacopo, hijo de Dante, redacta, hacia 1322, el primer comentario del *Infierno*, explicando sus contenidos, en vulgar, a sus potenciales lectores, y que, dos años más tarde, Graziolo de' Bambaglioli escribe, para el mismo libro de Dante, la primera glosa en latín —sin olvidar que este canciller de Bolonia compone, por las mismas fechas, un comentario latino a su propio libro de versos en vulgar, el *Trattato delle volgari sentenze sopra le virtù morali*.

Como siguen relatando Coccia y Piron (2008, p. 567), en casos como en los de las glosas de Barberino, Cecco d'Ascoli y el Bambaglioli, se trata de “poesía docta, en vulgar, que es ampliada a través de comentarios en prosa”. Pero cabe agregar un ejemplo todavía más similar al de la *Vita nuova*, el del médico florentino Dino del Garbo, quien, para la canción de Guido Cavalcanti *Donna me prega*, realiza una exégesis (*ca.* 1327) en latín en la que se sirve del mismo expediente a la

divisio textus.³⁴ Como explica Tonelli (2015, p. xiv), Del Garbo, gran especialista de su área, toma al poema de Cavalcanti como si fuese un “texto de estudio al que se pueden aplicar recursos hermenéuticos propios de su disciplina”, entendiendo que dicho texto “ha asumido y reelaborado materia propiamente científica”. Sin embargo, como enfatiza Todorović (2020, p. 112), al incluir la *divisio textus* para su propia poesía, Dante, en la *Vita nuova* “desafía la definición del *auctor* en un modo en que no se había visto antes de él en el ámbito de la lengua vulgar”. APLICANDO el auto-comentario, algo no ejecutado ni siquiera por un autor de lengua latina, el poeta extiende los límites de la práctica interpretativa de su momento histórico “a fin de establecer la propia paternidad y dominio en el ámbito de la cultura literaria en vulgar”. De ese modo, Dante no se alza en el libro únicamente en su identidad de escritor de lirica (*ya* poeta, igualado a aquellos de lengua latina), sino que ahora “asume el papel de historiador y teórico de la literatura (sobre todo en el parágrafo 16 [XXV]), algo que se cristalizará y se establecerá en el *De vulgari eloquentia*”, lo mismo que el “papel de exégeta de la propia poesía en el *Convivio*, y, en fin, el papel del *auctor* vulgar por excelencia, cosa que llevará a su ápice en la *Commedia*”.

No está de más insistir que, en la Edad Media, la práctica del saber clerical se sostiene en un método de estudio que implica el uso de ciertos instrumentos de interpretación (Even-Ezra 2017, p. 342ss, 2021, II 3.1; Todorović 2016, pp. 95-100, 2020, pp. 111-120; cfr. Fioravanti et al [eds.] 2002, *passim*). En la *Vita nuova* Dante aplica a sus propios poemas una específica hermenéutica —incluso agresiva (cfr. Alighieri 2009; trad. ing. 2014, p. 60)—, implicando que sus composiciones admiten los mismos recursos exegéticos que los textos de contenido clásico y bíblico, teológico, jurídico, filosófico y científico.

3.3. *La inefabilidad (el caso de Metaph. II i 993 b 7-II)*

A lo largo de la *Vita nuova* Dante despliega el recurso a la inefabilidad; se trata en principio de un uso hiperbólico, ligado estrechamente a la alabanza, ya que el grado máximo en que ésta se puede prodigar es la imposibilidad misma de

³⁴ Recurso que despliega desde un inicio: “Ista cantilena, que tractat de amoris passione, dividitur in tres partes [...]” (*Glossa*, pars 1; Del Garbo, 1999; cfr. la trad. de R. Arqués: Del Garbo 2022, p. 643ss).

articularse (Ledda 2018, pp. 96ss).³⁵ Esta tópica ya la registraba Homero (*Ilíada*, II 488), y puede rastrearse en la tradición hagiográfica y en la loa a los reyes. Se trata de un recurso con una larga y nutrida tradición que Curtius (1955, pp. 231-235) esbozó y clasificó, de manera precursora, como “Tópicas de lo indecible” (*Unsagbarkeitstopoi*) (VIII 5). Ahí, el filólogo alemán confirmaba la presencia del principio retórico del *pauca e multis*, donde un autor sostiene que muy poco comunica de lo mucho que quiere expresar. En un episodio central de la *Vita nuova*, Dante explica la inefabilidad que produjo en su escritura la muerte de Beatriz, a través del concepto retórico de la *convenientia*: “non sarebbe sufficiente la mia lingua a trattare come si *converrebbe* di ciò” (XXVIII 2 | 19.2), lo que quiere decir que “no sería suficiente mi lengua a tratar como *sería obligado* [<estilísticamente>] de eso” (Alighieri 2024, p. 65; cursivas y corchetes míos).³⁶

Ahora bien, como explicó Ledda (1999, pp. 455ss.), la *convenientia* (también entendida como “retórica del *aptum*”) es traducción de Aristóteles (*Rhetorica* III. 7.1408a 10-16). Luego —con diversos matices— se refleja en Cicerón (*Orator*, *De oratore*, *De inventione*), Quintiliano (*Institutio Oratoria*), y Horacio (*Ars Poetica*), que también hablan de *dignum*. Pasa luego a retóricos tardo-antiguos (Sulpicio Víctor, Fortunaziano, Giulio Vittorio), y luego a Rabano Mauro (*De institutione clericorum*) y a Alcuino (*Rhetorica*). Y aunque no aparece en la *Rhetorica ad Herennium*, en cambio, figura el adjetivo *conveniens* en los escolios que se hicieron de esta obra, vertidos en el *De planctum naturae*, atribuido a Alain de Lille; y también puede encontrarse en San Agustín, en Boecio, y en tratados medievales de estilística como el *De ars versificatoria*, de Mateo de Vendôme, en el *Laborin-*

³⁵ Cfr. la citada *Donne ch'avete intelletto d'amore*, canción que en la *Vita nuova* (XIX 4 | 10.15) inaugura la alabanza a Beatriz; ahí, en la primera estrofa, se articula la alabanza desde un punto de vista *cuantitativo*, es decir, imposible de conseguirse en modo pleno (Alighieri 2024, p. 194, cursiva mía): “Donne ch'avete intelletto d'amore, / i' vo' con voi de la mia donna dire, / non perch'io creda sua laude finire, / ma ragionar per sfogar la mente”; traducción: “Señoras de intelecto en el amor, / quiero con vos cantar de mi señora, / no por pensar que colmo su alabanza, / sino expresar por desfogar la mente”.

³⁶ Se puede inmediatamente justificar la traducción a través de la canción dantesca *Amor che ne la mente mi ragiona* (vv. 5-11), que abre el tercer tratado del *Convivio*, y en la que también aparece el verbo *convenire* (ed. F. B. Ageno, 1980; cursivas mías): “E certo e' mi convien lasciare in pria, / s'io vo' trattar di quel ch'odo di lei, / ciò che lo mio intelletto non comprende”. La anotadísima edición del *Convivio* de Vasoli (Alighieri 1988, *ad loc.*) sostiene la siguiente acepción: “e' mi convien: son costretto a” (es decir, ‘estoy forzado a’, ‘estoy obligado a’), y pide cfr. en la *Vn.* los vv. 4-5 de la canción *Li occhi dolenti per pietà del core* (XXXI 8 | 20.8) (cursiva mía): “Ora, s'i voglio sfogar lo dolore, / che a poco a poco a la morte mi mena, / convenimi parlar traendo guai”; traducción: “Si hoy el dolor yo quiero desfogar, / que a la muerte me lleva poco a poco / obligado a rimar con llanto estoy.” (Alighieri 2024, p. 74).

tus, de Everardo Alemanno, y en la *Rota Vergilii*, o doctrina de los tres estilos que se encuentra vehiculada en la difundida *Poetria* de Juan de Garlandia (Johannes de Garlandia o Johannes Anglicus, ca. 1180 – ca. 1258). También se encuentra en el tratado sobre el vulgar de Dante, quien hablaría del verbo latino *convenire* y de sus derivados y sinónimos, como *competit*, articulando en este mismo marco el adjetivo *dignus* (*Dve.* II i 8).³⁷ Y podemos hallarlo, finalmente, en la obra del maestro de Dante, Brunetto Latini, quien explicaba en su *Rettorica* que, ya sea desde el punto de vista de dicha disciplina (*scienza*), o en lo que toca a la misma escritura (*dittare*) y al escritor (*dettatore*), y tanto en lo tocante a la definición de retórica, como a la de *elocutio* y *pronuntiatio* (dos de las fases de la oratoria) se impone una correspondencia entre lo que se dice y la cosa de que se habla, o, dicho de otro modo, se impone que el modo de ‘tratar’ el tema a través de ciertas figuras (“dritto et ornato trattamento”) sea “convenientemente apropiado” (“convenevolmente aconcio”) a su objeto o materia —aunque Brunetto señala dicha cualidad también con sus sinónimos franceses *avenanti* y *avénimento*, y articulando, también, el concepto de *dignum* (Brunetto Latini 1915, pp. 34, 103, 104, 54).³⁸

Cabe añadir que en la *Vita nuova* Dante despliega una modulación variada y rica de la tópica de lo indecible e introduce el adjetivo *ineffabile* (III 1 | 1.12),³⁹

³⁷ El mismo Ledda (1999, p. 462ss.) apunta que, en el *De vulgari*, de las reflexiones sobre el vulgar ilustre “emerge una piena accettazione dell’esigenza di un rapporto di convenienza tra le qualità e i valori del livello linguistico-lessicale-stilistico e quelli sia del livello dei temi e degli oggetti, sia del livello delle persone (autore e destinatario).” El mismo dantista señala en el *De vulgari* la “presenza ossessiva” del tema de la *convenientia* y sus derivados, que Dante resume en un pasaje (II iv 1), con las siguientes articulaciones: lenguaje y conceptos (II i 8); lenguaje y autor (II i 8); lenguaje y argumentos (II ii 5); forma métrica y argumentos (III iii 1, 3), pero también, de forma invertida, al decir de Nencioni, condicionando a determinados temas de obligada contrapartida a tal altura de vulgar (se trata, dice Dante, de los temas ‘más dignos’ —“tractandorum dignissima nuncupamus”, II ii 5). Así mismo, la manera adecuada de ornar determinado tipo de discurso (II i 9), y el estilo trágico que debe ser construido bajo esta misma lógica estilística (II iv 7).

³⁸ Ed. F. Maggini (cursivas mías): “La terza scienza ciò è Rettorica, la quale trova et adorna le parole *avenanti* a la materia” (17, 19 [ll. 16-17]); “dittare è un dritto et ornato trattamento di ciascuna cosa, *convenevolmente* aconcio a quella cosa” (76, 20 [ll. 17-18]); “Et dice ‘convenevolmente aconcio’ a quella cosa per ciò che *conviene* al dettatore asettare le parole sue alla sua materia” (76, 22 [ll. 4-6]); “Elocutio è aconciamento di parole e di sententiae *avenanti* alla invenzione” (30 [íncipit]); “Dire e mettere parole [...] secondo che si *conviene* a la materia trovata” (30 1 [ll. 11]); “Pronuntiatio è *avénimento* e della sua voce secondo la *dignitate* delle cose e delle parole” (32 [íncipit]). Cfr. Ledda 1999, p. 462. En la *Commedia* se encuentran otros tantos ejemplos, algunos señalados en el mismo artículo (pero cfr. Ledda 2002).

³⁹ Alighieri 2024, p. 155 (cursivas mías): “e passando per una via, volse li occhi verso quella parte ov’io era molto pauroso, e per la sua *ineffabile* cortesia, la quale è oggi meritata nel grande secolo,

que formaba parte de un ámbito léxico nunca previamente articulado en vulgar, y que, empleado sólo en latín (*ineffabilis*), se aplicaba única y exclusivamente a lo divino y a lo que, por medio de la gracia, ha sido beatificado (Colombo 1987, pp. 31-34; cfr. Ledda 2018, p. 92). En la práctica se trata, técnicamente, de una inadecuación retórica o estilística entendida como “*convenientia imposible*” (Ledda 1999, pp. 449-469), causada tanto por falta de expresividad como por limitación cognitiva frente a la materia.⁴⁰ En todo caso, quiero llamar la atención al modo en que Dante articula la inefabilidad, cerca del final del *libello*, al hacer la exégesis del soneto *Oltre la spera che più larga gira* (XLI 10-13 | 30.10-13), una glosa que testimonia una visión fuertemente dependiente del *raptus* paulino (II Cor. XII), pero que recurre a un *exemplum* filosófico (*Metaph.* II i 993 b 7-11), el de la vista del ave nocturna cegada por la luz del Sol.⁴¹ El soneto podría de forma amplia segmentarse en dos partes (cfr. Ledda 2018, p. 109), una, la de los cuartetos (vv. 1-8), donde se desarrolla la “temática ascensional”, y la segunda, la de los tercetos (vv. 9-14), en la que se expresa el motivo de la incomprensibilidad de la visión paradisiaca. Dante, en su exégesis, despliega una *divisio textus* en cinco partes, explicando cómo su pensamiento (en suspiro y en espíritu) alcanza el Empíreo y contempla a Beatriz. El pasaje que nos interesa es el de la primera mitad de la

mi salutoe molto virtuosamente, tanto che me parve allora vedere tutti li termini de la beatitudine”; es decir: “y pasando por una calle, volvió los ojos hacia aquella parte donde yo me encontraba muy temeroso; y por [«mérito de»] de su *inefable* cortesía —la cual es hoy recompensada en el eterno siglo— me saludó muy virtuosamente, tanto que se me aparecieron en aquel momento visibles todas las realizaciones de la beatitud”. Cfr. mi comentario del pasaje en: Alighieri 2024, pp. 91-96, 135-136.

⁴⁰ Como ya dije, esta imposibilidad o inadecuación se articula de distintas maneras en el *libello*, aunque sobre éstas no puedo detenerme ahora; puedo agregar, con todo, que de acuerdo con Ledda (2018, pp. 111-113; 2002, pp. 18-19), *l'ineffabile* permite a Dante al final de la *Vn.* (LXII 1 | 31.1) reflexionar sobre las posibilidades mismas del lenguaje, y con ello, repensar y anunciar un estilo proyectado hacia el futuro (conjeturalmente, la *Commedia*).

⁴¹ *Metaph.* II i 993b 7-11, llamando *nycticorax* indistintamente al ‘búho/lechuza’: “[...] Sicut enim nicticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et anime nostre intellectus ad ea que sunt omnium nature manifestissima” (Aristóteles 1995, p. 43; cfr. *ED*, voz: *vispistrello*); aunque también era muy influyente la formulación de Averroes (*Metaph.* II i 993a 30 – 993b 11), que hablaba en el punto clave de un murciélagos (*vespertilionis*): “[...] Dispositio enim intellectus in anima apud illum, quod est in natura valde manifestum, similis est dispositioni oculorum vespertilionis apud lucem solis” (Averroes 1966, p. 53, ll. 1-15; cfr. Falzone 2010, pp. 257-276). Sobre la variabilidad del ave, cfr. Ledda 2003, pp. 56ss. Sobre el modelo del *raptus* paulino en relación con el pasaje de Dante, cfr. Ledda 2018, pp. 108-111.

cuarta parte, correspondiente al primer terceto (vv. 9-11),⁴² inicio de la experiencia inefable, y que Dante comenta así (Alighieri 2024, pp. 253-254) (XLI 6 | 30.6):

Ne la quarta dico come elli la vede tale, cioè in tale qualitade, che io no lo posso intendere, cioè a dire che lo mio pensero sale ne la qualitade di costei in grado che lo mio intelletto no lo puote comprendere; con ciò sia cosa che lo nostro intelletto s'abbia a quelle benedette anime si come l'occhio debole a lo sole: e ciò dice lo Filosofo nel secondo de la Metafisica.

[En la cuarta escribo cómo él [scil. mi suspiro] la ve tal, esto es, en tal cualidad, que yo no lo puedo entender, lo que vale a decir que mi pensamiento se eleva a la cualidad de aquella en grado que mi intelecto no lo puede comprender; dado sea el hecho de que nuestro intelecto se relacione con esas benditas almas, así como el ojo débil con el sol: y eso escribe el Filósofo en el segundo de la Metafísica.]

Además del calco aristotélico *qualitade* (*ED*, voz: *qualità*), nótese el uso de otros giros técnicos, caso de “con ciò sia cosa che”, indicando la presencia de un silogismo;⁴³ y la expresión *s'abbia*, la cual es adaptación del latín escolástico *se habere ad*, frase que se usaba para indicar que dos cosas tiene entre sí una relación de proporción matemática.⁴⁴ Más aún, el conocimiento universitario que Dante

⁴² Alighieri 2024, p. 255: “Vedela tal, che quando ‘l mi ridice, / io no lo intendo, sì parla sottile / al cor dolente, che lo fa parlare.” Es decir: “Y tal la ve, que cuando me lo expresa, / yo no lo entiendo, tan sutilmente habla / al corazón doliente que hablar lo hace”.

⁴³ Premisa Mayor: ‘*dado sea el hecho de que*’, como escribe Aristóteles, nuestro intelecto humano frente a las sustancias separadas de materia (o almas benditas) establece una relación de inefabilidad (proporcional a la del ojo débil frente al Sol); Premisa Menor: ‘y [*dado sea el hecho de que*] que Beatriz es una sustancia separada de materia (o alma bendita)’; Inferencia: ‘De ahí que mi intelecto (en forma de suspiro), siendo humano, experimenta la inefabilidad frente a Beatriz’. Cfr. otro pasaje de la *Vn.* (XXV 7 | 16.7) (siempre paráfrasis): Premisa Mayor: ‘*dado sea el hecho de que* los poetas de lengua latina gozaron de más amplia licencia retórica que los prosadores de lengua latina’; Premisa Menor: ‘y [*dado sea el hecho de que*] que los poetas de lengua vulgar son comparables a los poetas de lengua latina’; Inferencia: ‘de ahí que (*onde*; lat. *unde*), los poetas de lengua vulgar deben tener más amplia licencia retórica que los prosadores de lengua vulgar —puesto que gozan de una correlación proporcional con sus correspondientes de lengua latina (poetas y prosadores); y véase el comentario adjunto de De Robertis: “*con ciò sia cosa che*: regge (col solito valore causale) le due proporzioni seguenti, ossia le due premesse, maggiore e minore, di un perfetto sillogismo” (Alighieri 1984, p. 175n). Cfr. *ED*, voz: *con ciò sia cosa che*. La correlación de proporción se explica en la siguiente nota.

⁴⁴ Esta misma expresión (*s'abbia*), pero en latín, aparece en otro lugar de la *Vn.* (XII 4 | 5.11), donde Amor habla de sí mismo con una célebre fórmula cuyo origen remoto sería Euclides (Curtius 1955, p. 507n), e incluso el estoicismo (Rea 2021, p. 59-62): “Ego tanquam centrum circuli, cui simili modo *se habent* circumferentie partes”; que De Robertis glosa así: “Io sono come il centro del

despliega en la *Vita nuova*, y que podría ser reflejo de sus años de formación, se puede reconstruir con herramientas filológicas, como en estos ejemplos; pero también es útil atender a lo que sabemos de la actividad de los maestros de las órdenes mendicantes, activos en Florencia, como parte del ambiente intelectual con el que Dante pudo haber entrado en contacto. Es el caso de una disputación pública (*Quodlibet I*, 18; Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 109va-b, de la BNC de Florencia), tenida en la primavera de 1294, en el *Studium* franciscano de Santa Croce de Florencia, y documentada por Sylvain Piron (2008).⁴⁵ El maestro Petrus de Trabibus, teólogo de dicha sede, y autor de un comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, recibe la pregunta de un alumno, mismo que probablemente no estaba inscrito de forma reglada, sino que era un oyente externo. Se entiende, por la respuesta, que el alumno es joven (“persona iuvenis”) y dotado de notable inteligencia (Ibid., p. 95). Esta fue la pregunta: “Utrum scientia litterarum humanarum vel bonitas intellectus conferat ad sanctitatem anime” (“Si la ciencia de las letras humanas o la bondad del intelecto son aprovechables a la santidad del alma”). Para Piron (2008, p. 88), la formulación *bonitas intellectus* no está expresada de forma técnica, sino que podría ser un calco del vulgar, y podría también indicar la presencia de una tradición venida no de ambiente franciscano sino de las discusiones acerca de la máxima realización humana por medios intelectuales, o “místico-noéticos”, propios de los llamados “averroístas” que enseñan en la Facultad de Artes de París (cfr. §2); tendencia filosófica cuyo origen se remonta a las reflexiones sobre la “felicidad intelectual” del dominico Alberto Magno (cfr. Ramón Guerrero 2002, p. 210). De acuerdo con Piron, podría haber sido el mismísimo Dante el emisor de tal pregunta en la que se unen la creación poética y las preocupaciones ético-filosóficas, postura que el Alighieri discutiría en el *Convivio*

cerchio, rispetto al quale tutti i punti della circonferenza stanno nell'identico rapporto, sono cioè equidistanti (la locuzione *se habere ad*, tradotta in volgare in XLI, 6, è quella tecnica per esprimere la proporzione matematica) (Alighieri 1984, p. 73n). Véase otro pasaje análogo, articulado con el verbo *guardare* (XX 7 | II.7): “ne la seconda dico sì come questo suggetto e questa potenzia siano prodotti in essere, e come l'uno guarda l'altro come forma materia”; y comenta De Robertis: “guarda: sta a (corrisponde al *se habere ad* di XII, 4, XLI, 6), è ‘rispetto a.’” (Alighieri 1984, p. 136). Cfr. el comentario de Rossi: “stanno in reciproco rapporto come forma e materia” (Alighieri 1999, p. 101n) (cursivas mías).

⁴⁵ El artículo de Piron ha sido multicitado por la dantística, aunque el resto de las *quodlibetales* de Trabibus se han publicado sólo fragmentariamente; en los siguientes párrafos citaré otro pasaje (*Quodlibet I* 19; Dell’Oso 2022, 2023). Sobre la producción intelectual de las órdenes mendicantes de Florencia, en relación con la obra de Dante: cfr. Bartuschat et al (eds.) 2020, y Bertelli et al (eds.) 2023.

y en otros poemas afines a tales intereses.⁴⁶ A esta pregunta, en el manuscrito, le sigue otra, dirigida al mismo Trabibus (*Quodlibet I*, 19): “Utrum per talem scientiam possit homo cognoscere de veritate fidei” (“Si a través de tales ciencias se pueden conocer las verdades de la fe”); duda que, dice Piron, podría haber sido pronunciada por la misma voz. Más allá de la conjetura sobre la identidad del joven no debemos perder de vista que se trata precisamente de esos años, cuando Dante verosímilmente está ensamblando la *Vita nuova*, y entra en contacto con ese medio, por lo que cabe suponerlo producto de un ambiente intelectual afín al de su formación. En años recientes, Dell’Oso (2023, p. 369) ha vuelto al tema de que el centro argumental de las *quodlibetales* de Trabibus (incluida la 19) es que, para alcanzar la santidad del alma las *litterarum humanarum*, es decir, la poesía y la filosofía, son inútiles;⁴⁷ y en el entendido de que circulaban en Florencia personas como Cavalcanti y Dante, quienes compartían intereses por esas disciplinas (*talem scientiam*), es probable que Petrus de Trabibus, como franciscano de Florencia, haya estado criticando a estos poetas, siquiera de forma indirecta.

Ahora bien, como agudamente agrega Dell’Oso (2022, pp. 12-15; 2023, pp. 367-368) en la última disputación citada (*Quodlibet*, I, 19), para ilustrar el proceso de conocimiento se usa el pasaje aristotélico del ave nocturna cegada por el Sol (*Metaph.* II i 993 b 7-II), que Dante, como vimos, despliega al final de la *Vita*

⁴⁶ Cfr. Falzone 2010, *passim*. Con respecto a la primera formación filosófica de Dante, la crítica dantesca centra su atención en el *Convivio*, en parte por un pasaje donde el autor indica haber empezado a frecuentar a la Filosofía, a raíz de la muerte de Beatriz (*Conv.* II XII 7): “cominciai ad andare là dov’ella [scil. la Filosofia] si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole dellì religiosi e alle disputazioni dellì filosofanti”. Sobre la definición de los conceptos ahí empleados y acerca de la probabilidad de que el pasaje sea testimonio de la vinculación intelectual de Dante con las órdenes mendicantes, cfr. por ejemplo: Pegoretti 2015, 2017.

⁴⁷ Trabibus (*Quodlibet I* 18) recurre dos veces a la formula: “non est utilis talis scientia [ad sanctitate anima]”. En todo caso, es decisiva la expresión *bonitas intellectus* como signo de una deseable ‘perfección’, ‘felicidad’ o ‘realización’ humana a través del intelecto, cuya formulación técnica sería más cercana a ‘nobleza intelectual’ (cfr. *Conv.* IV i 7). Sobre la filosofía y la poesía como “letras humanas” dice Trabibus (Piron 2008, p. III): “quis studere et scire per vanitatem delectationis. Animus enim naturaliter gaudet et delectatur in perceptione veritatis vel alicuius pulcritudinis et debite proportionis, et quia in philosophicis et poeticis est quedam pulcritudo et sillabarum et dictionum conveniens proportio, et rationis deductio in politicis (corr.: philosophicis), potest homo in hiis nimis immorari”; es decir: “¿quién puede estudiar y conocer a través de la vanidad del placer? Porque la mente naturalmente se regocija y se deleita en la percepción de la verdad o de alguna belleza y debida proporción, y dado que en asuntos filosóficos y poéticos hay una cierta belleza y una proporción adecuada de sílabas y palabras, y en asuntos filosóficos, la deducción de la razón, un hombre puede detenerse demasiado en estas cosas” (sigo la pauta de Dell’Oso 2023, p. 14n).

nuova (XLI 6 | 30.6). Expone Petrus de Trabibus (*Quodlibet* I, 19; sigo la pauta de la transcripción y traducción de Dell’Oso 2022, p. 15; 2023, p. 368):

Bene tamen animus multus peritus potest scire quid Deus, quid mundus, quid creaturae, quid virgo, quid parere, quid pati et quid resurgere. Sed quod haec simul convenient non potest nisi adiutus et elevatus Deo munere, sicut oculus noctue nisi adiutus potest videre lucem solis licet sit magis visibilis quam lumen candelae.

[Sin embargo, un alma muy experimentada puede conocer bien qué es Dios, qué es el mundo, qué son las criaturas, qué es la virgen, qué es el parto, qué es el sufrimiento y qué es la resurrección. Pero no puede conocer cómo pueden estar juntas estas cosas si no es ayudada y elevada por el don de Dios, así como el ojo de la lechuza, si no es ayudado, no puede ver la luz del sol, aunque ésta sea más visible que la luz de la vela.]

Como se ve —cosa que señala Dell’Oso— el fragmento se enfoca de forma distinta en cada caso; y, por lo demás, al tratarse de un *exemplum* tan difundido no es necesario postular una intertextualidad entre la *Vita nuova* (XLI 6 | 30.6) y la *quaestio* de Petrus de Trabibus (*Quodlibet* I, 19). Como nos recuerda Ledda (2003, pp. 58-59), el pasaje aristotélico era también ampliamente usado en la predicación religiosa italiana de la época para expresar “el enceguecimiento y la impotencia del intelecto humano respecto a las sustancias separadas, los beatos, los ángeles, Dios”, y por tanto ejemplificaba “el fracaso del intelecto humano frente a la presencia de lo divino”, aunque podía funcionar también (por ejemplo, en una prédica de Giordano da Pisa) en una “concepción positiva y edificante” ya que el ave nocturna (en este caso, un murciélagos) algo podía percibir de la luz divina, como en la luz no cegadora de Cristo que, durante la noche, al igual que las estrellas y la luna, ilumina la oscuridad.⁴⁸ Dell’Oso resalta (2023, p. 368) que, en el caso de Dante y Trabibus se puede comparar cómo dos textos (uno, resultado de transmisión oral y el otro, producto de la escritura; uno en latín, y el otro en

⁴⁸ Ledda glosa una prédica en vulgar (nº XXXIII) de Giordano da Rivalto, también conocido como Giordano da Pisa (1997, pp. 243-245), quien, como Averroes, formula el *exemplum* sirviéndose del murciélagos, y llamándolo *vilpistrello*: “[...] Lo vilpistrello non puote prendere quella luce corporale, ma va da sera et prende alcuna luce però che sempre è alcuna luce, etiandio di nocte, si come sono le stelle et la luna. Così faite voi: che prendiate alcuna cosa di questa luce divina, cioè di Cristo, seguitandolo et spregiando questo mondo”. En *Conv. II* 16-17, remitiéndose otra vez al libro “segundo de la Metafísica”, Dante habría articulado el pasaje —en acepción positiva— con el *vilpistrello* (cfr. ED), aunque pudo haber escrito *palpastrello* (párpado) (1995, ed. F. B. Ageno); no hay acuerdo entre dantistas. Cfr. las variantes de la voz *vilpistrello* en el TLIO. Con todo, el cambio de ave, o su ausencia, no impedía a los autores medievales dar a entender la alusión al segundo libro de la *Metafísica* (Ledda 2003, p. 64n).

vulgar) lidian con un mismo tópico teológico en Florencia en los mismos años (1294-1295).⁴⁹ El mismo Dell’Oso (2022, pp. 10-15), testimoniando otros manuscritos de Santa Croce, concluye que el pasaje de la *Metafísica* era ya una *sententia* de uso común entre los círculos franciscanos de Florencia de finales del siglo XIII; también, visto el perfil del alumno, infiere que un laico como Dante, aun sin haber leído a Aristóteles directamente, podía tener una idea clara de la asociación del pasaje aristotélico con la comprensión imperfecta de las sustancias separadas de materia, siendo esta asociación comúnmente aplicable a *quaestiones de fe*; y que, habiéndose con ello familiarizado nuestro autor (quizá como consecuencia de su contacto con la órdenes mendicantes) decide aportar a un texto literario en vulgar, la *Vita nuova*, “un preciso sustrato teológico”, y llevar esta operación a cabo “basándose en la tradición teológica predominante de su contexto histórico y geográfico” (Dell’Oso 2022, p. 15).

Cabe señalar que es especialmente notable que Dante, en la *Vita nuova*, recurra al patrimonio del saber clerical que se usa en las disputaciones públicas de Florencia, pero que también se emplea en la predicación religiosa de sus contemporáneos italianos, mismos que reciclan, con fines teológicos, temas del aristotelismo en voga, al ser conscientes del prestigio y atractivo de estos enfoques entre el público no-clerical y citadino (Ledda 2003, p. 56).⁵⁰

⁴⁹ De acuerdo con DellOso (2023, p. 369): “Dante’s intellect cannot know what the ‘pensero’ tells the heart about its vision of Beatrice, just as a weak eye in front of the sun cannot discern what it sees. Conversely, the ‘animus multus peritus’ [very expert soul] of Peter’s *quaestio* cannot fully know how the terms used in the formulation of dogmas are compatible without the support of faith, just as the eye of an owl, unless it is aided, cannot look at the light of the sun. While a formal similarity between the texts can be identified, it would be difficult to argue that Beatrice – even as a celestial being in the Empyrean – is merely a literary representation of a truth of faith, or that the ‘animus multus peritus’ of Peter’s *quaestio* might be a scholastic version of Dante’s ‘pensero.’” Cfr. p. 370ss.

⁵⁰ Ledda (2003) habla del uso del saber científico-filosóficos sobre la visión y la óptica en la obra de predicación contemporánea de Dante, con influjo en la Toscana: Giordano da Pisa (1260-1310), Bartolomeo da Bologna (activo finales s. XIII) y Servasanto da Faenza (activo también a finales s. XIII). Sobre estos personajes y su obra, y en particular sobre el uso que daban a la terminología óptica, en la que a menudo aparecía el pasaje aristotélico, además de Ledda (2003), existen estudios notables y también excelentes ediciones críticas; cfr. por ejemplo, ediciones: Bartolomeo da Bologna 2021 (ed. F. Galli), Giordano da Pisa 1975 (ed. Delcorno), 1997 (ed. C. Iannella), Servasanto da Faenza 2013 (ed. A. del Castello); estudios: Bartschat et al (eds.), 2020; Delcorno 1975; Galli 2022; Gilson 2023; Maldina 2017. De cualquier modo, y en el caso de las prédicas de Giordano da Pisa, señala Ledda (2003, p. 56): “vi è invece la tendenza al riuso dei materiali filosofici e soprattutto aristotelici che avevano fascino e prestigio per il pubblico, laico e cittadino a cui Giordano si rivolgeva. Molto frequente è proprio il richiamo ad Aristotele, che Giordano esplicitamente dichiara essere ‘il sommo filosofo e il re de’ filosofi’, e di cui cita spessissimo particolare dottrine che poi utilizza come autorevoli punti di partenza o di apoggio per le proprie argomentazioni”.

4. CONCLUSIONES: LA “RESISTENCIA/ANSIEDAD” EN EL USO DEL VULGAR Y LA FILOSOFÍA LAICA

En el *Novellino*, recopilación florentina en vulgar de narraciones breves, escrita a finales del siglo XIII, encontramos un relato (LXXVIII) inspirado en el comentario de Macrobio (I, 2, 19) al *In Somnium Scipionis*; la narración trata de un filósofo que gustaba de mostrar generosamente su conocimiento a los nobles y a otras personas —es decir, a los no-clérigos—, siendo que una noche, en sueños, ve a las diosas de la ciencia en un lupanar (*bordello*), quienes le reprochan haberlas colocado ahí (*Novellino* 2021, p. 142; cursivas mías):

Fue un filosofo, lo quale era molto cortese⁵¹ di *volgarizzare* la scienzia per cortesia a' signori e altre genti. Una notte li venne in visione⁵² che le dee della scienzia, a guisa di belle donne, stavano al bordello. Ed elli vedendo questo, si maravigliò molto e disse: —Che è questo? Non siete voi le dee della scienzia? —Ed elle rispuosero: —Certo sì —Com'è ciò?, voi siete al bordello? —Ed elle rispuosero: —Ben è vero, perché tu sè quelli che vi ci fai stare! Isvegliossi, e pensossi che *volgarizzare* la scienzia si era menomare la deitade. Rimasesene, e pentési fortemente. E sappiate che tutte le cose non sono lícite a ogni persona.

Como ha explicado Imbach (1996, p. vii) aquí el verbo *volgarizzare* significa tanto divulgar como traducir el conocimiento de lengua latina a lengua vulgar. La fuente de esta narración —el comentario al *Sueño de Escipión*— narra la ofensa cometida por Numenio de Apamea al haber ‘divulgado’ (*vulgaverit*) el contenido de los misterios eleusinos (Macrobio 1963, p. 7); por su parte, la narración del *Novellino* —opina Imbach— es testimonio de un “proyecto cultural” dirigido a traducir en lengua vulgar contenidos tradicionalmente destinados para un público clerical, y también da cuenta de la *résistance* que dicho proyecto encontraba ante la profanación y propagación de un saber, más allá del claustro universitario, reservado a una minoría de conocedores del latín —ya que, como advierte el apólogo, todo conocimiento *no* es lícito para toda persona—. En contraste con el sentido del relato, y como apunta Cornish (2011, p. 32), el *Novellino* desde su íncipit clarifica su intención de poner la alta cultura al alcance de los “iletrados”,

⁵¹ TLIO: “*cortese*: [...] 2.1. Che concede i suoi favori o elargisce i suoi beni volentieri, generoso” [...] [3] *Novellino*, XIII u.v. (fior.), 78, p. 307.1”.

⁵² Nota de la editora V. Mouchet: “in sogno” (*Novellino* 2021, p. 142). Cfr. la traducción al español de I. de Riquer, quien remite a la *Vita nuova* (III 3 | 1.14), *Novellino* 2016, p. 175: “Una noche soñó...”.

proponiendo modelos de expresión (“fiori di parlare”), que puedan enriquecer el repertorio retórico de sus lectores en lengua vulgar.⁵³

Algo notable es que la ‘resistencia’ (que Cornish llama *anxiety*) hacia dicho proyecto cultural, a saber, la producida por la difusión de contenidos elitistas a un público más amplio, existe también en vulgar. Como vimos (§3.2) la práctica de comentar la propia poesía (caso de Francesco da Barberino y Cecco d’Ascoli), así como de compilarla (caso de Guittone d’Arezzo) se revela como un ejercicio de control para su recepción. Por su parte, en la *Vita nuova*, al comentar la recepción de *Donne ch'avete intelletto d'amore* Dante explica que no quiere sobre esta canción hacer una exégesis más detallada que la que acaba de realizar (XIX 15-22 | 10.26-33) porque teme haber comunicado a demasiadas personas su sentido (Alighieri 2024, p. 198) (XIX 22 | 10.33):

Dico bene che, a più aprire lo intendimento di questa canzone, si converrebbe usare di più minute divisioni; ma tuttavia chi non è di tanto ingegno che per queste che sono fatte la possa intendere, a me non dispiace se la mi lascia stare, ché certo io temo d'avere a troppi comunicato lo suo intendimento pur per queste divisioni che fatte sono, s'elli avvenisse che molti le potessero audire.

[Digo, sin embargo, que, para mejor abrir el entendimiento de esta canción, sería necesario utilizar más minuciosas divisiones; pero aun así quien no es suficientemente ingenioso que por éstas que se han hecho la pueda entender, a mí no me desagrada si me la deja en paz, porque de cierto yo temo haber a demasiados comunicado su entendimiento, sólo por estas divisiones que se han hecho —si sucediese que muchos de ella pudiesen escuchar.]

Inmediatamente después de exponer esto, Dante recuerda (XX 1 | II.1) que dicha canción fue muy conocida entre el público de lectores: “questa canzone fue alquanto *divulgata* tra le genti” (“esta canción fue bastante *divulgada* entre las gentes”) (Alighieri 2024, p. 199; cursivas mías; la edición Gorni —Alighieri 1996a— transcribe *divulgata*). Como nota Steinberg (2007, p. 62; trad. it. 2018, p. 74), el verbo *divulgare* es hápax en la obra de Dante; de lo que podemos inferir que fue cuidadosamente elegido. En el mismo estudio Steinberg conjectura (cap. 2) que Dante, en la *Vita nuova*, habría querido hacer la auto-exégesis (XIX 15-22

⁵³ “Questo libro tratta d'alquanti fiori di parlare, di belle cortesie e di be' risposi e di belle valentie e doni, secondo che per lo tempo passato hanno fatti molti valenti uomini” (*Novellino* 2021, p. 41). Cornish recuerda también que la convicción aristotélica (*Metaph.* I 980 a 21) de que el ser humano tiene naturalmente el deseo de saber es abrazada por Dante en el *íncipit* del *Convivio*, texto del exilio dirigido expresamente a lectores de lengua vulgar.

| 10.26-33) de esta sofisticada e innovadora canción, motivado por una burda —y quizá malintencionada— interpretación, contenida en una canción-respuesta (*Ben aggia l'amoroso et dolce chore*) que, junto a su poema, circulaba como ejemplo de poesía “municipal”; se trataba de una tradición de poesía, marcadamente dialógica, que Dante podía materialmente haber tenido a su alcance; tradición de la cual —a excepción de *Donne chavete*— estaba excluido, y cuyo canon él mismo reformularía ya expatriado (es decir, la tradición representada por el *Canzoniere Vaticano Latino* 3793).⁵⁴ De este modo, y como explica Steinberg, el verbo *divulgare* remite al origen ‘ambiguo’ del vulgar, el cual es vehículo de difusión amplia de una obra, y, al mismo tiempo, causa de incomprendición por parte del *vulgo*. El mismo especialista conjectura que Dante, motivado por esa situación —luego acentuada por el exilio— habría creado progresivamente un proyecto que superase el vulgar municipal (o ‘babélico’), contenido en la tradición del *Canzoniere Vaticano Latino* 3793, hacia un vulgar más universal, preciso y estable (Steinberg 2007; trad. it. 2018; cap. 3). Amplificando un poco la explicación de Steinberg, se trataría de un proyecto de vulgar que encontraría su teorización en el inconcluso *De vulgari eloquentia*, y su ejecución más elaborada en el *Convivio*, y, sobre todo, en la *Commedia*, pero cuyo primer espécimen teórico-práctico es precisamente el prosímetro vitanovístico.

Como he querido mostrar, en la *Vita nuova*, siendo en parte un proyecto de teoría lingüística (§1), Dante asume el desafío de poner a prueba las capacidades del vulgar como vehículo de enfoques filosófico-racionales de gran calado (§2). De ese modo, realiza al menos tres operaciones: asimila, temática y técnicamente, el género elegíaco-consolatorio, introspectivo, de diálogo interno y de auto-examinación, en la tradición del prosímetro boeciano (§3.1); aplica a sus propios poemas, de forma precursora, una hermenéutica ejercida tradicionalmente sobre las *auctoritates* clásicas y bíblicas, y que también se emplea en la elaboración de

⁵⁴ La canción-respuesta *Ben aggia l'amoroso et dolce chore* (*Canz. Vat. Lat. 3793*, ff. 99v-100r), escrita con voz de mujer, se atribuye a un autor anónimo al que se identifica como Amico di Dante (2002, pp. 213-224; *PD*, II, pp. 698-701). No hay evidencia de que Dante haya conocido este específico manuscrito; con todo, se conjectura que haya podido consultar un manuscrito “gemelo”, en parte por la organización histórica y el canon de autores citados en el *De vulgaris*, que parecen basarse en los del *Vat. Lat. 3793* (cfr. Steinberg 2007; trad. it. 2018, caps. 2-3, quien recuerda además la circulación de cancioneros similares, de menor extensión; cfr. p. 78ss). En todo caso, como se sabe, y lo señala Steinberg (2007; trad. it. 2018; cap. 1), la poesía de Dante y la de los autores de su círculo es más ampliamente cotejable en los *Memoriali Bolognesi*, colección de actas notariales de la misma época que registran los poemas en los márgenes y en los espacios “en blanco”.

comentarios teológicos y jurídicos, científicos y filosóficos (§3.2); y, finalmente, despliega un tópico teológico que se usa en las *quaestiones disputate* de su propio contexto florentino, pero también en la predicación religiosa de sus contemporáneos italianos, tópico que recicla un material aristotélico que goza de prestigio y atractivo para el público laico y urbano (§3.3). El hecho es que la *Vita nuova* no fue propiamente un proyecto filosófico, como plausiblemente sí lo fueron el *Convivio* y la *Commedia*. Con todo, se puede afirmar que el *libello* presenta ya una hibridación de elementos (lingüísticos, racionales, de género, hermenéuticos, temáticos) que son fundamentales para entender este cambio de paradigma histórico, el de la aparición de una filosofía para laicos —es decir, no-clérigos—, escrita en lengua vulgar.

ABREVIATURAS

Conv. = *Convivio*

DDP/DLR = Dartmouth Dante Project / Dante Lab Reader. Universidad de Dartmouth. Base de datos de texto completo que contiene más de setenta comentarios (1321-2015), sobre la *Commedia* de Dante, y el texto Petrocchi (Alighieri 1966-67): <http://dantelab.dartmouth.edu>

DBI = *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1960-2020:

https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Dizionario_Biografico/

Dve. = *De vulgari eloquentia* (*Sobre la elocuencia en lengua vulgar*)

ED = *Enciclopedia Dantesca*, a cura di Umberto Bosco, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1970-1984:

https://www.treccani.it/enciclopedia/elenco-opere/Enciclopedia_Dantesca/

Eth. = *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, en sus versiones latinas

Inf. = *Inferno*

Metaph. = *Metafísica* de Aristóteles, en sus versiones latinas

Par. = *Paradiso*

PD = *Poeti del Duecento*, ed. G. Contini, 2 vol., *La Letteratura Italiana. Storia e testi*, II, Milano – Napoli, Riccardo Ricciardi, 1960.

Purg. = *Purgatorio*

S. Th. = *Suma de Teología* de Tomás de Aquino

TLIO = *Tesoro della Lingua Italiana delle Origini*. Opera del Vocabolario Italiano - Accademia della Crusca: <http://tlio.ovl.cnr.it/TLIOlemm/index.php?q=c>

Vn. = *Vita nuova* – *Vita nova*

BIBLIOGRAFÍA

Ediciones de la Vita nuova – Vita nova

- Alighieri, Dante, 1932: *Vita nuova*, ed. M. Barbi, Firenze, Bemporad (Edizione Nazionale delle Opere di Dante) (ed. revisada; 1^a ed. 1907) (ed. anastática Firenze, Società Dantesca Italiana, 1960).
- Alighieri, Dante, 1984: *Vita nuova*, ed. D. de Robertis, *La Letteratura Italiana. Storia e testi (vol. 5), Dante. Opere minori (tomo 1, parte 1): Vita nuova, Rime, Il Fiore, Detto d'Amore*, ed. D. De Robertis, G. Contini, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi.
- Alighieri, Dante, 1996a: *Vita nova*, ed. e intro. G. Gorni, Turín, Einaudi.
- Alighieri, Dante, 1999: *Vita nova*, ed. L. C. Rossi, intro. G. Gorni, Milán, Mondadori (Oscar Classici).
- Alighieri, Dante, 2009: *Vita nova*, ed. S. Carrai, Milán, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR).
- Alighieri, Dante, 2012: *Vita nova*, ed. monolingüe, traducción al inglés, intro. y notas A. Frisardi, Evanston (Ill.), Northwestern University Press.
- Alighieri, Dante, 2015: *Vita nuova*, ed. D. Pirovano, en: Alighieri, D, *Le opere, volume I: Vita nuova – Rime*, ed. D. Pirovano y M. Grimaldi, intro. E. Malato. Tomo I. *Vita nuova – Le rime della vita nuova e altre rime del tempo della Vita Nuova* (Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante NECOD, ed. E. Malato), Roma, Salerno Editrice.
- Alighieri, Dante, 2024: *Vida nueva | Vita nuova*, ed. bilingüe, intro., traducción al español y correspondencias Barbi-Gorni de A. Nava Mora, Guanajuato (México), MIQ.

Estudios, fuentes primarias y otras obras de Dante

- Alighieri, Dante, 1921: *Rime*, ed. M. Barbi, *Le opere: testo critico de la Società Dantesca Italiana*, ed. M. Barbi, E. G. Parodi, F. Pellegrini, E. Pistelli, P. Rajna, E. Rostagno, G. Vandelli, Firenze, Bemporad (ed. anastática de 1960).
- Alighieri, Dante, 1960: *De vulgari eloquentia*, ed. P. Rajna, Edizione Nazionale delle Opere di Dante, Florencia, Società Dantesca Italiana.
- Alighieri, Dante, 1966-1967: *La ‘Commedia’ secondo l’antica vulgata*, ed. G. Petrocchi, Milano, Mondadori, citado del DDP/DLR.

- Alighieri, Dante, 1967: *Dante's Lyric Poetry*, 2 vol, ed. bilingüe K. Foster y P. Boyde, Oxford, Oxford UP.
- Alighieri, Dante, 1988: *Convivio*, ed. C. Vasoli y D. De Robertis, *Dante Alighieri Opere Minori*, vol. I parte II, Milano-Napoli, Ricciardi.
- Alighieri, Dante, 1995: *Convivio*, ed. F. B. Ageno, 2 vol., 3 tomos, *Le opere di Dante Alighieri*. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, Firenze, Casa Editrice Le Lettere.
- Alighieri, Dante, 1996b: *De vulgari eloquentia*, ed. P. V. Mengaldo, *La Letteratura Italiana. Storia e testi (vol. 5)*, *Dante. Opere minori (tomo 2)*: *De vulgari eloquentia*, *Monarchia*, *Epistole*, *Eglogue*, *Quaestio de aqua et terra*, ed. P. V. Mengaldo, B. Nardi, Arsenio Furgoni, G. Brugnoli, E. Cecchini, F. Mazzoni Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi.
- Alighieri, Dante, 2009 (7^a ed. 2017): *Rime giovanili e della Vita nuova*, ed. T. Barolini, notas M. Gragnolati, Milano, BUR (Classici). (*Dante's Lyric Poetry: Poems of Youth and of the 'Vita Nuova' [1283-1292]*, ed. bilingüe T. Barolini, trad. en verso R. Lansing, notas M. Gragnolati, trad. comentarios A. Frisardi, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 2014).
- Alighieri, Dante, 2017: *De vulgari eloquentia*, ed. M. Tavoni, Milano, Mondadori (Oscar Classici).
- Alighieri, Dante, 2018: *De vulgari eloquentia (Sobre la elocuencia en lengua vulgar)*, ed. bilingüe y trad. R. Pinto, Madrid, Cátedra.
- Alighieri, Iacopo, 1990: *Chiuse all'"Inferno"*, ed. S. Bellomo, Padova, Antenore.
- Amico di Dante, 2002: *La Corona di casistica amorosa e le canzoni del cosiddetto "Amico di Dante"*, ed. I. Maffia Scariati, Roma-Padova, Antenore (Scrittori italiani commentati, 7).
- Andreas Capellanus, 1985: *[De amore], Andrés el Capellán. Tratado sobre el amor*, ed. bilingüe, prólogo, trad. y notas I. Creixell Vidal-Cuadras, Barcelona, Sir-mio-Quaderns Crema (El Festín de Esopo, 3), 1985.
- Aristóteles 1995: *Aristoteles Latinus, Metaphysica, Lib. I-XIV. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeke*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden, Brill (Series: Aristoteles Latinus, Volume: 25/3).
- Averroes 1966: *In Aristotelis Librum II (a) Metaphysicorum Commentarius*, ed. G. Darms, Freiburg (Suiza), Thomistische Sudien XI.
- Ascoli, Albert Russel, 2008: *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bray, Nadia y Sturlese, Loris (eds.), 2003: *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvain-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.

- Barański, Zygmunt G. et al (eds.), 2019: *Dante e la cultura fiorentina. Bono Giamboni, Brunetto Latini e la formazione intellettuale dei laici*, Roma, Salerno Editrice («La navicella del l'ingegno», 8).
- Barański, Zygmunt G. y Webb, Heather (eds.), 2023: *Dante's Vita Nova: A Collaborative Reading*, Notre Dame, Indiana, Notre Dame Press (The William and Katherine Devers Series in Dante and Medieval Italian Literature).
- Bartolomeo da Bologna, 2021: *De luce*, ed. F. Galli, Firenze, SISMEL – Il Galluzzo (Micrologus Library, 104).
- Bartolomeo da San Concordio, *Libro degli Ammaestramenti degli antichi*, ed. M. Conte, en: Conte, Maria, *Il «Libro degli ammaestramenti degli antichi» di Bartolomeo da San Concordio: edizione critica e studio della tradizione*, Tesis Doctoral, Università Ca' Foscari Venezia, 2020.
- Bartschat, Johannes, et al (eds.), 2020: *The Dominicans and the Making of Florentine Cultural Identity (13th-14th centuries) / I domenicani e la costruzione dell'identità culturale fiorentina (XIII-XIV secolo)*, Florencia, Firenze University Press (Reti Medievali, 36).
- Black, Deborah, 1993: “Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas’s Critique of Averroes’s Psychology”, *Journal of the History of Philosophy* 31/3 (July), pp. 23-59.
- Bellomo, Saverio, 2003: “La *Commedia* attraverso gli occhi dei primi lettori”, en: Battaglia Ricci, L. (ed.), *Leggere Dante*, Ravenna, Longo, pp. 73-84.
- Bertelli, Sandro, et al (eds.), 2023: *Libri e lettori al tempo di Dante: la Biblioteca di Santa Croce in Firenze: atti delle Giornate di studio* (Ferrara, Biblioteca comunale ariostea, 13-14 maggio 2022), Ravenna, Longo.
- Bianchi, Luca, 1999: *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo escolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubina Editore.
- Bono Giamboni, 1968: *Il libro de' vizî e delle virtudi e Il trattato di virtù e di vizî*, ed. C. Segre, Torino, Einaudi.
- Bono Giamboni, 1994: *Fiore di rettorica*, ed. G. B. Speroni, Pavía, Dipartimento di Scienza della Letteratura e dell'Arte Medioevale e Moderna.
- Boyde, Patrick, 1971: *Dante's Style in His Lyric Poetry*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brenet, Jean-Baptiste, 2018: “Averroès et l'intellect matériel diaphane remarques sur une analogie variable”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 85/2, 261-284.
- Brilli, Elisa y Milani, Giuliano, 2021: *Vite nuove. Biografía e autobiografía di Dante*, trad. F. Buscemi, Roma, Carocci (original francés del mismo año, Paris, Fayard).

- Brunetto Latini, 1915: *Rettorica*, ed. F Maggini, Firenze, Galletti e Coccì.
- Brunetto Latini, 2003: *Li Livres dou Tresor*, ed. S. Baldwin y P. Barrette, Tempe (Arizona), Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (Medieval Renaissance Texts and Studies, 257).
- Brunetto Latini, 2007: *Tresor*, ed. P. G. Beltrami et al, Turín, Einaudi.
- Brunetto Latini y Bono Giamboni, 1838: *Il Tesoro di Brunetto Latini volgarizzato da Bono Giamboni nuovamente pubblicato secondo l'edizione del MDXXXIII*, 2 vol., ed. I. Carrer, Venecia, Co' Tipi del Gondoliere.
- Brunetto Latini y Bono Giamboni, 1878: *Il Tesoro di Brunetto Latini volgarizzato*, Bolonia, Gaettano Romagnoli.
- Calma, Dragos, 2006: “Le corps des images. Siger de Brabant entre le *Liber de causis et Averroès*”, dans D. Calma, E. Coccia (eds.), *Les ‘sectatores Averrois’. Noétique et cosmologie au XIIIe-XIVe siècle, Separatum de Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53/1 (2006), pp. 188-235.
- Il Canzoniere Vaticano*, 2007: *Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 3793*, ed. L. Leonardi, Firenze, SISMEL – Il Galluzzo (Edizione Nazionale I canzonieri della lirica italiana delle Origini, 01).
- Carrai, Stefano, 2006: *Dante elegiaco. Una chiave di lettura per la ‘Vita nova’*, Firenze, Leo S. Olschki (reimpresión 2020).
- Carrai, Stefano, 2015: “L’indeterminatezza nel racconto della *Vita nova*”, *Studi e problemi di critica testuale*, vol. 90, pp. 73-83.
- Carrai, Stefano, 2020: *Il primo libro di Dante. Un’idea della ‘Vita nova’*, Pisa, Edizione della Normale.
- Carruthers, Mary, 2008 (2a ed. revisada): *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press (1ª ed. 1990).
- Casadei, Alberto, 2010: “*Incipit Vita nova*”, *Nuova Rivista di Letteratura Italiana*, XIII/1-2 (en ing.: *Dante Studies*, 129, pp. 179-186; en it.: Id., *Dante oltre la ‘Commedia’*, Bolonia, Il Mulino (Studi e Richerche), 2013, II: Appendice; en fr.: *Chroniques italiennes*, 23/2 (2012) (en línea).
- Casadei, Alberto, 2015: “La ‘mirabile visione’ nel finale della *Vita nova*”, *Italianistica*, 44/2, pp. 15-20.
- Catenazzi, Flavio, 1988: “Per Maestro Torrigiano da Firenze”, *Rivista di letteratura italiana*, 6, pp. 265-273.
- Cavalcanti, Guido, 1986: *Rime*, ed. D. de Robertis, Torino, Einaudi.
- Cavalcanti, Guido, 2006: *Rime*, ed. M. Ciccuto, intro. M. Corti, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli (BUR). 1ª ed. 1974.
- Cavalcanti, Guido, 2021: *Poesía completa*, ed. bilingüe y traducción de Rossend Arqués, Madrid, Cátedra.

- Chartularium Universitatis Parisiensis*, 1889: I, ed. H. Denifle y E. Châtelain, París, Delalain.
- Chenu, Marie-Dominique, 1975: *La théologie au XIIe siècle*, París, Vrin (*La teología nel XII secolo*, trad. P. Vian, intro. I. Biffi, Milano, Jaca Book, 1985).
- Cherubini, Paolo, 2006: “Il numero come elemento di disturbo: ipotesi sull’evoluzione della mercantesca”, en: Librandi, R. y Piro, R. (eds.), *Lo scaffale della biblioteca scientifica in volgare (secoli XIII-XVI)*, SISMEL – Il Galluzzo (Micrologus Library, 16), pp. 313-339.
- Chisena, Anna Gabriella, 2019: “L’astronomia di Dante prima dell’esilio: gli anni della ‘Vita nova’ (con un’appendice sul ‘Convivio’)\”, *L’Alighieri*, 53/1, pp. 25-52.
- Chisena, Anna Gabriella, 2024: *Le “prime” stelle di Dante. Astronomia e astrologia fra ‘Vita Nova’ e ‘Convivio’*, Ravenna, Longo (Memoria del tempo, 58).
- Coccia, Emanuele, 2005: *La trasparenza delle immagini. Averroé e l’averroismo*, intro. G. Agamben, Milano, Bruno Mondadori.
- Coccia, Emanuele y Piron, Sylvain, 2008: “Poésie, sciences et politique. Une génération d’intellectuels Italiens (1290-1330)\”, *Revue de Synthesis*, 129/4, pp. 549-586.
- Colombo, Manuela, 1987: *Dai mistici a Dante. Il linguaggio dell’ineffabilità*, Firenze, La Nuova Italia.
- Contini, Gianfranco, 1984: “Introduzione”, *Rime*, en: Alighieri, Dante, *La Letteratura Italiana. Storia e testi* (vol. 5), *Dante. Opere minori* (tomo 1, parte 1): *Vita nuova, Rime, Il Fiore, Detto d’Amore*, ed. D. De Robertis, G. Contini, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi, pp. 251-266.
- Cornish, Alison, 2011: *Vernacular Translation in Dante’s Italy: Illiterate Literature*, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Literature, Series Number 83).
- Curtius, Ernst Robert, 1955: *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 vol., trad. M. Frenk y A. Alatorre, México, FCE (trad. de las versiones en alemán 1948 e inglés 1954).
- Dal Pra, Mario, 1971: “Storia e verità della filosofia”, *Rivista critica di storia della filosofia*, XXVI/IV, pp. 439-449.
- Debenedetti, Santorre (1906-1907): “Sui più antichi doctores puerorum a Firenze”, *Studi medievali*, 2, pp. 327-351.
- Dell’Oso, Lorenzo, 2022: “Dante, Peter of Trabibus, and the ‘Schools of the Religious Orders’”, *Florence. Italian Studies*, 77(3), pp. 211-229.
<https://doi.org/10.1080/00751634.2022.2040866> (se cita la versión online pp. 1-19)

- Dell'Oso, Lorenzo, 2023: "Vita nova XLI [30]", en: Baranski, Z. G. y Webb, H. (eds.), 2023: *Dante's Vita Nova*, cit supra, pp. 366-371.
- Delcorno, Carlo, 1975: *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Florencia, Olschki.
- Del Garbo, Dino, 1999: *Glossa alla canzone d'amore*, ed. E. Fenzi, en: Fenzi, E.: *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Génova, Il Melangolo.
- Del Garbo, Dino, 2021: *Comentario a la canción de Guido Cavalcanti*, trad. R. Arqués, en: Cavalcanti, G.: *Poesía completa*, cit., pp. 641-670.
- De Libera, A., 1991: *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- De Riquer, Martin, 1975: *Los trovadores. Historia literaria y textos*, vol. 1, Barcelona, Planeta.
- De' Rossi, Nicolò, 1974: *Canzoniere*, ed. F. Brugnolo, en: Brugnolo, F.: *Il Canzoniere di Nicolò de' Rossi. 1/2: Introduzione, testo e glossario*, Padua, Antenore (Medioevo e umanesimo, 16).
- De Robertis, Domenico, 1970 (2^a ed. revisada): *Il libro della 'Vita nuova'*, Firenze, Sansoni (1^a ed. 1961) (reed. Firenze, Le Lettere [Quaderni degli Studi Danteschi] 2008).
- Even-Ezra, Ayelet, 2017: "Visualizing narrative structure in the medieval university: 'divisio textus' revisited", *Traditio*, 72, pp. 341-376.
<https://doi.org/10.1017/tdo.2017.8>
- Even-Ezra, Ayelet, 2021: *Lines of Thought. Branching Diagrams and the Medieval Mind*, Chicago – Londres, The University of Chicago Press.
- Falzone, Paolo, 2010: *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel 'Convivio' di Dante*, Bologna, Il Mulino.
- Fioravanti, Gianfranco, 2013: "La prima trattazione sottile della nobiltà. *Convivio*, trattato quarto", *Rivista di Filosofia Neo-scolastica*, 1, pp. 97-104;
- Fioravanti, Gianfranco, 2014: "Il 'Convivio' e il suo pubblico", *Le forme e la storia*, VII, 2, pp. 13-21.
- Fioravanti, Gianfranco, 2015: "La nobiltà spiegata ai nobili. Una nuova funzione della filosofia", en Bartuschat, J. et al (eds.), 2015: *Il 'Convivio' di Dante*, Ravenna, Longo Editore, pp. 157-16.
- Fioravanti, Gianfranco, et al (eds.), 2002: *Il commento filosofico nell'occidente latino (secoli XIII-XV) = The Philosophical Commentary in the Latin West (13-15th centuries). Atti del colloquio Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla SISMEL*, Brepols (Rencontres de philosophie médiévale, 10).
- Foster, Kenelm, 1967: *Introduction*, en: Alighieri, Dante, 1967: *Dante's Lyric Poetry*, cit. supra, pp. IX-XLIII.

- Franke, William, 2021: *Dante's 'Vita Nuova' and the New Testament. Hermeneutics and the Poetics of Revelation*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galli, Francesca, 2022: "Bartolomeo da Bologna e Dante. Incontri mancati e possibili convergenze", en: Antonelli, A. y Meier, F. (eds.), *Dante e Bologna : istituzioni, convergenze e saperi*, Ravenna, Giorgio Pozzi Editore, pp. 215-230.
- Garin, Eugenio, 1957: *L'educazione in Europa, 1400-1600*, Bari, Laterza, 1957 (*La educación en Europa. 1400-1600*, trad. M. E. Méndez Lloret, Barcelona, Crítica, 1987).
- Garin, Eugenio, 1959: *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari.
- Gentili, Sonia, 2005a: "Destini incrociati. Taddeo Alderotti docente allo studio bolognese e la letteratura italiana delle origini", *Quaderni di Filologia Romanza*, 17, pp. 169-210.
- Gentili, Sonia, 2005b: *L'Uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, pref. P. Dronke, Roma, Carocci.
- Gentili, Sonia, 2020: "Poesia e filosofia a Firenze tra Santa Croce e Santa Maria Novella", en: Bartuschat, J. et al (eds.), *The Dominicans*, cit. supra, pp. 225-241.
- Giacomo da Pistoia, 2005: *Quaestio de felicitate*, ed. I. Zavattero, en: Zavattero, I., "La *Quaestio de felicitate* di Giacomo da Pistoia: un tentativo di interpretazione alla luce di una nuova lettura critica del testo", en: Bettettini M. y Paparella, F. (eds.), *Le felicità nel Medioevo*, Louvain-la-Neuve, Fidem, 2005, pp. 355-409 (texto de la *quaestio*: pp. 395-409).
- Giacomo da Pistoia, 1989: *Quaestio de felicitate*, trad. F. Bottin, en: Boezio di Dacia y Giacomo da Pistoia, *Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto*, intro. y trad. de F. Bottin, Firenze, Nardini, pp. 63-93.
- Gilson, Simon, 2023: "Qualche considerazione su Dante, l'enciclopedismo medievale e Servasanto da Faenza", en: Ledda, Giuseppe (ed.): 2023: *Dante e le encyclopedie médiévales. Atti del Convegno internazionale di Studi (Ravenna, 9 novembre 2019)*, Ravenna, Ed. Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali Ravenna (nº 9), pp. 33-54.
- Giordano da Pisa, 1975: *[Prediche]*, en: Delcorno, C.: *Giordano da Pisa e l'antica predicazione volgare*, Firenze, Olschki.
- Giordano da Pisa, 1997: *Prediche inedite*, ed. C. Iannella, Pisa, ETS.
- Gragnolati, Manuele, 2010: "Authorship and performance in Dante's 'Vita nova'", en: Gragnolati, M., et al (eds.), *Aspects of the Performative in Medieval Culture*, Berlín-Nueva York, De Gruyter (Trends in Medieval Philology, 18), pp. 125-141.
- Graziolo de' Bambaglioli, 1998: *Commento all'Inferno di Dante*, ed. L. C. Rossi, Pisa, Scuola Normale Superiore.

- Hamesse, Jacqueline, 1997: "El modelo escolástico de la lectura", en: Cavallo, G. y Chartier, R. (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, pp. 190-202 (trad. M. Barberán, a partir de la ed. fra. *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Seuil, Paris, 1996; ed. orig. it. Roma, Laterza, 1995).
- Hollander, Robert, 1974: "Vita nuova. Dante's perception of Beatrice", *Dante Studies*, 92, pp. 1-18.
- Imbach, Ruedi, 1996: *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale*, I, Friburgo – París, Editions Universitaires – Cerf (Vestigia, 21) (*Dante, la filosofia e i laici*, trad. P. Porro, Milán, Marietti, 2001).
- Imbach, Ruedi y König-Pralong, Catherine, 2013: *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Age?*, Paris, Vrin (*La sfida laica. Per una nuova storia della filosofia medievale*, trad. A. Tropia, Carocci, Roma, 2016).
- Imbach, R., 2022: "Ritratto di un filosofo: Dante Alighieri", *Artes. Rivista di arte, letteratura e musica dell'Officina San Francesco Bologna*, 1(I), pp. 19-47;
- Imbach, R., 2023: *Portrait du poète en tant que philosophe. Sur la philosophie de Dante Alighieri*, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie), Paris.
- Ledda, Giuseppe, 1999: "L'impossibile 'convenientia': topica dell'indicibilità e retorica del 'aptum' in Dante", *Lingua e stile*, 34, pp. 449-469.
- Ledda, Giuseppe, 2002: *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella 'Commedia' di Dante*, Ravenna, Longo.
- Ledda, Giuseppe, 2003: "Filosofia e ottica nella predicazione medievale", en: Auzzas, G. et al (eds.) *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI Atti del Seminario di studi (Bologna, 15-17 novembre 2001)*, Firenze, Olschki, Biblioteca di «Lettere italiane». Studi e testi, 60, 2003, pp. 53-78.
- Ledda, Giuseppe, 2017: "La 'fabbrica del rettorico' e l'ineffabilità nel *Convivio*", en: Marcozzi, L. (ed.), *Dante e la retorica*, Ravenna, Longo, pp. 71-88.
- Ledda, Giuseppe, 2018: "L'ineffabilità nella 'Vita nova': retorica, mistica, narrativa", en: Gragnolati, M. et al (eds.), *L'opereseguite. Workshop 2013-2021. Atti degli incontri sulle Opere di Dante. I. Vita nova - Fiore - Epistola XIII*, Florencia, SISMEL – Edizioni del Galluzzo (L'opereseguite, 1), pp. 87-114.
- Lee, Alexander, 2018: *Humanism and Empire. The Imperial Ideal in Fourteenth Century Italy*, Oxford, Oxford University Press.
- León Florido, Francisco, 2018: *1277. La condena de la filosofía. Edición del 'syllabus' del obispo Tempier en la Universidad de París*, Salamanca, Escolar y Mayo.
- Lombardo, Luca, 2013: *Boezio in Dante. La 'Consolatio philosophiae' nello scrittoio del poeta*, Venecia, Edizioni Ca'Foscari.

- Lombardo, Luca, 2024: “Consolarsi in volgare. Rifacimenti boeziani nella Firenze di Dante”, en: Faveretto, M. (ed.): *La tradizione prosimetrica in volgare da Dante a Bembo. Atti del convegno internazionale di studi (Venezia, 26-27 giugno 2023)*, Venezia, Edizioni Ca’Foscari (Italianistica Nuova Serie, 4).
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-821-7/003>
- Macrobio, 1970 (2^a ed.; 1^a 1964): *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. J. Wilhelms, Stuttgart-Leipzig, Teubner (Bibliotheca Scriptorum et Romanorum Teubneriana) (ed. anastatica 1994).
- Maldina, Nicolo, 2017: *In pro del mondo. Dante, la predicazione e i generi della letteratura religiosa medievale*, Roma, Salerno (La Navicella dell’ingegno, 6).
- Marigo, Aristide, 1914: *Mistica e scienza nella ‘Vita nuova’ di Dante, L’unità di pensiero e le fonti mistiche, filosofiche e bibliche*, Padua, Drucker.
- Milani, Giuliano, 2005: *I comuni italiani: secoli XII-XIV*, Roma, Laterza (Quadrante, 126).
- Mineo, Nicolò, 2016: *Dante. Dalla “mirabile visione” a “l’altro viaggio”. Tra ‘Vita nuova’ e ‘Divina Commedia’*, Ravenna, Longo (Memoria del tempo, 54).
- Mineo, Nicolò, 2018: *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Tipheret (1^a ed. 1968).
- Montefusco, Antonio y Piron, Sylvain, 2016: “In vulgari nostro’. Présence et fonctions du vernaculaire dans les œuvres latines d’Olivi”, *Oliviana* [en línea], 5.
<http://journals.openedition.org/oliviana/904>
- Nava Mora, Augusto, 2020a: “Natura umana in Dante: analogie della percezione visiva”, en: Cattermole, C. et al (eds.), *I passi fidi. Studi in onore di Carlos López Cortezo*, Roma, Aracne Editrice (Dante nel mondo, 18), 2020a, pp. 323-354.
- Nava Mora, Augusto, 2020b: “Nobiltà, ‘divizie’ e riflesso in Dante”, *REFIME*, 21/1, pp. 15-45.
- Il Novellino*, 2008, ed. V. Mouchet, intro. L. Battaglia Ricci, Milano, BUR (6^a ed. 2021).
- El Novelino*, 2016, ed. monolingüe y trad. I. de Riquer, Madrid, Alianza.
- Ovidio, 2018: *Amorum Libri Tres / Amores. Tres libros*, ed. bilingüe, intro., versión rítmica, notas e índice de nombres de J. Quiñones Melganza, México, UNAM (IIF-CEC: Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- Pegoretti, Anna, 2015: “Filosofanti”, *Le Tre Corone*, 2, pp. 11-70.
- Pegoretti, Anna, 2017: “‘Nelle scuole della religiosi’: materiali per Santa Croce nell’età di Dante”, *L’Alighieri*, LVIII, n.s. 50, pp. 5-55.
- Pérez Carrasco, Mariano, 2016a: “El giro hacia la descolonización del pasado en la historiografía medieval”, *Patristica et Mediaevalia*, XXXVII, pp. 37-50.

- Pérez Carrasco, Mariano, 2016b: “Poesía y filosofía en la primera recepción de Dante: Graziolo de’ Bambaglioli, Guido Vernani, Ceccod’Ascoli”, *Tenzone*, pp. 229-255.
- Picone, Michelangelo, 1977: “Strutture poetiche e strutture prosastiche nella *Vita nuova*”, *MLN*, vol. 92, no. 1, Italian Issue (enero), pp. 117-129.
- Picone, Michelangelo, 2001: “Il *prosimetrum* della *Vita Nova*”, *Arzanà*, 7, pp. 177-194.
- Picone, Michelangelo, 2006: “La teoria dell’*auctoritas* nella *Vita nuova*”, *Tenzone*, 5, pp. 173-192.
- Piaia, Gregorio, 2007: “Storia della filosofia e decolonizzazione del passato”, en Id., *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Padova, Cleup, 2007, pp. 11-30.
- Piron, Sylvain, 2008: “Le poète et le théologien: une rencontre dans le *studium* de Santa Croce”, en: Biard, J y Mariani Ziani, F. (eds.), ‘*Ut philosophia et poesis. Questions philosophiques dans l’écriture de Dante, Pétrarque et Boccace*’, París, Vrin, pp. 73-112 (aparecido previamente en: *Picenum Seraphicum. Rivista di studi storici e francescani*, 2000, 19, pp. 87-134; y, más recientemente en una versión electrónica, con paginación 1-45: <https://shs.hal.science/halshs-00003880/>).
- Pirovano, Donato, 2012: “Per una nuova edizione della *Vita nuova*”, *Rivista di studi danteschi*, 12, pp. 248-325.
- Pirovano, Donato, 2015: *Il dolce stil novo*, Roma, Salerno Editrice (Sestante, 30), 2015.
- Pirovano, Donato, 2020: “Amore e morte nella ‘Vita nuova’ di Dante”, en: Marucci, V. y Puccetti, L. (eds.), *Lectura Dantis Lupiensis Vol. 6-2017*, Ravenna, Longo, pp. 35-42.
- Ramón Guerrero, Rafael, 1994: “Algunos aspectos del influjo de la filosofía árabe en el mundo latino medieval”, *Rencontres*, 3, pp. 353-370.
- Ramón Guerrero, Rafael, 2022, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid, Akal, 2002.
- Rea, Roberto, 2021: *Dante: guida alla ‘Vita nuova’*, Roma-Bari, Carocci (Bussole, 631).
- Rhetorica ad Herennium*, 1954: ed. H. Caplan, Cambridge, Mass., Harvard University Press (Loeb Classic Library, 403) (reimp. 1964).
- Rhetorica ad Herennium*, 2010: *Retórica a Herenio*, ed. bilingüe, intro., trad. y notas de B. Reyes Coria, México, UNAM (IIF-CEC: Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana).
- Richardson, Brian, 2023: “Vita nova I [i.i]”, en: Barański, Z. G. y Webb, H. (eds.), 2023: *Dante’s Vita Nova*, cit. supra, pp. 12-19.

- Rossi, Guido, 1957: "Contributi alla biografia del canonista Giovanni d'Andrea (L'insegnamento di Novella e Bettina, sue figlie, ed i presunti responsa di Milancia, sua moglie)", *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 11, pp. 1451-1502.
- Sairisi, Nancy G., 1981: *Taddeo Alderotti and his pupils. Two generations of Italian medical learning*, Princeton, Princeton University Press.
- Scrimieri, Rosario, 1999: "Lírica, autobiografía y alegoría en la *Vita nuova*", *Cuadernos de Filología Italiana*, 6, pp. 19-38.
- Sermoneta, Giuseppe, 1963: "Una trascrizione in caratteri ebraici di alcuni brani filosofici della *Commedia*", en: Salazar, M. (ed.) *Romànica et Occidentalalia, Etudes dédiées à la mémoire de Hiram Peri*, Jerusalén, Magnes P., pp. 23-42.
- Sermoneta, Giuseppe, 1969: *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, Roma, El Ateneo (Lessico intellettuale europeo, 1).
- Servasanto da Faenza, 2013: *Liber de virtutibus et vitiis*, ed. A. del Castello en: Del Castello, A.: *La tradizione del Liber de virtutibus et vitiis di Servasanto da Faenza: edizione critica delle distinctiones I-IV, tesi di dottorato*, Università degli Studi di Napoli Federico II.
- Singleton, Charles Southward, 1949: *An Essay on the Vita Nuova*, The Harvard Quaterly Press / Dante Society of America. (reeimp. 1976, 1986).
- Steinberg, Justin, 2007: *Accounting for Dante. Urban Readers and Writers in Late Medieval Italy*, Indiana, Notre Dame Press (William and Katherine Devers Series in Dante and Medieval Italian Literature) (*Dante e il suo pubblico Copisti, scrittori e lettori nell'Italia comunale*, trad. A. Carocci, Roma, Viella [La storia. Temi, 64], 2018).
- Stock, Brian, 2010: *Augustine's Inner Dialogue. The Philosophical Soliloquy in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sturlese, Loris, 2008: "Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografia del pubblico e isògrafie di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, Settima Serie, Volume IV, Anno LXXXVII (LXXXIX), 2008, pp. 5-21.
- Tarud Bettini, Simone, 2013: *Luce, amore, visione. L'ottica nella lirica italiana del Duecento* (pref. E. Pasquini), Roma, Aracne (Dulces Musae, 6).
- Tavoni, Mirko, 1984: "Vita nuova XXV 3 e altri appunti di linguistica dantesca", *Rivista di letteratura italiana*, 2, pp. 9-52.
- Tavoni, Mirko, 2007: "Converrebbe essere me laudatore di me medesimo" ('Vita nova' XXVIII 2)", en: *Studi in onore di Pier Vincenzo Mengaldo per i suoi settant'anni, ed. de sus discípulos padovanos*, 2 vol, Florencia, sismel-Editioni del Galluzzo, pp. 253-262.

- Tavoni, Mirko, 2013: "Che cosa erano il volgare e il latino per Dante?", *Lettture classensi*, 41, pp. 9-27.
- Tavoni, Mirko, 2019: "La visione interiore dalla 'Vita nova' al 'Convivio'", en: "Vedi lo sol che'n fronte ti riluce". *La vista e gli altri sensi in Dante e nella ricezione artistico-letteraria delle sue opere*, M. Maślanka-Soro (ed.), *Atti del Convegno Internazionale del Northern European Dante Network (nedanten)*, Cracovia, Università Jagellonica, 19-21 aprile 2017, Roma, Aracne (Dante nel mondo, 16), pp. 43-66.
- Tavoni, Mirko, 2020, "Lingua parlata e lingua scritta in Dante: appunti meta-linguistici e linguistici", en: Orletti, F. et al (eds.), *L'antinomia scritto/parlato*, Città di Castello, I libri di Emil (Retorica e Argomentazione Linguistica, 3), pp. 89-115.
- Todorović, Jelena, 2016: *Dante and the Dynamics of Textual Exchange: Authorship, Manuscript Culture, and the Making of the 'Vita nova'*, New York, Fordham University Press (Dante's World: Historicizing Literary Cultures of the Due and Trecento).
- Todorović, Jelena, 2020: "La *Vita nova* di Dante e il libro latino medievale", *Leteratura italiana antica: rivista annuale di testi e studi*, 21, pp. 111-120.
- Tomazzoli, Gaia, 2023: *Metafore e linguaggio figurato nel Medioevo e nell'opera di Dante*, Venecia, Edizioni Ca' Foscari – Venice University Press (Filologie medievali e moderne, serie occidentale).
- Tonelli, Natascia 2015: *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, SISMEL – Il Galluzzo.
- Vallcorba, Jaume, 2013: *De la primavera al Paraíso. El amor, de los trovadores a Dante*, Barcelona, Acantilado.
- Witt, Ronald G., 2000: "In the Footsteps of the Ancients". *The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leyde, Brill (Studies in Medieval and Reformation Traditions, 74).
- Wolfson, Harry Austryn, 1935: "The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts", *The Harvard Theological Review*, 28/2 (abril), pp. 69-133.
- Zavattero, Irene, 2011: "Felicitas-Beatitudo", en: I. Atucha et al (eds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Oporto, FIDEM (Textes et Etudes du Moyen Âge, 57), pp. 291-302.