

*Poesía y filosofía en la primera recepción de Dante:  
Graziolo de' Bambaglioli, Guido Vernani, Cecco d'Ascoli*

MARIANO PÉREZ CARRASCO

Conicet – Villa I Tatti\*

mperezcarrasco@yahoo.com

RIASSUNTO:

L'articolo studia i rapporti tra poesia e filosofia nel quadro della ricezione della *Monarchia* e la *Commedia* negli anni venti del Trecento, cioè all'indomani della morte dell'autore, mettendo a fuoco le prime reazioni contro Dante filosofo. In primo luogo, l'articolo studia il trattato di Guido Vernani contro la *Monarchia*, in particolare il prologo del *De reprobatione Monarchie Dantis*, dove il frate domenicano cerca di opporre poesia e filosofia, e nega a Dante ogni autorevolezza filosofica. Vernani dedica il suo trattato a Graziolo de' Bambaglioli, il cui commento latino all'*Inferno* costituisce verosimilmente il retroterra degli attacchi del domenicano a Dante come figura intellettuale. In secondo luogo, l'articolo studia le critiche di Cecco d'Ascoli a Dante filosofo nel suo lungo poema antiantesco, *L'Acerba*.

PAROLE CHIAVE: Poesia, filosofia, antiantesimo, Graziolo de' Bambaglioli, Guido Vernani, Cecco d'Ascoli.

## ABSTRACT:

The paper examines the links between poetry and philosophy in the reception of Dante's *Monarchia* and *Commedia* in the first years after his death in the 1320s. It analyzes the reactions against Dante as a philosopher. Firstly, it studies Guido Vernani's treatise against Dante's *Monarchia*, focusing on the prologue of the *De reprobatione Monarchie Dantis*, in which the Dominican friar opposes poetry and philosophy identifying Dante as a mere poet, and denying any philosophical authority to him. Vernani's treatise was dedicated to Graziolo de' Bagnoli, whose Latin commentary on Dante's *Inferno* may constitute the background of Vernani's attacks on Dante as an intellectual figure. Secondly, the paper studies Cecco d'Ascoli's critiques of Dante as a philosopher in his anti-Dantean poem *L'Acerba*.

KEY WORDS: Poetry, Philosophy, Anti-dantism, Humanism, Graziolo de' Bagnoli, Guido Vernani, Cecco d'Ascoli.

1. Entre el último cuarto del siglo XIII y las primeras tres décadas del XIV –es decir, en el período que abarca la entera vida activa de Dante y la primera recepción de su obra–, las ciudades del Centro-Norte de Italia fueron testigos del surgimiento de una nueva figura de intelectual laico, no profesional, cuyas obras se dirigían a un público social y genéricamente más inclusivo que el de los textos latinos y universitarios (Imbach 1989; De Libera 1991; Bray-Sturlese 2003; Bartuschat 2013; Cornish 2011). En oposición a la figura del intelectual escolástico, este nuevo tipo de intelectual –notorio antecedente, en ciertos aspectos, del humanista del Renacimiento– ha producido una suerte de hibridación de saberes consistente, i) por un lado, en el abordaje filosófico del fenómeno poético; ii) por otro lado, en la escritura de filosofía en géneros descartados por la escolástica por considerarlos epistemológicamente inaptos para la transmisión de contenidos filosóficos, como la narración –en especial la narración autobiográfica– y la poesía, «infima inter omnes doctrinas», según la canónica afirmación de s. Tomás de Aquino (*Summa theologiae* I, q. 1, a. 9); iii) por último, estos intelectuales no sólo han participado activa-

mente en la política ciudadana, sino que, en algunos casos, han desarrollado originales teorías políticas, ya sea en sus poesías, ya en los llamados *staatstheoretischer Traktate*, a cuyo género pertenece la *Monarchia* (Miethke 2000). Concepciones filosóficas de la poesía, prácticas poéticas de la filosofía y compromiso político caracterizan este fenómeno de hibridación de saberes producido en la Italia de Dante y sobre el cual la historiografía ha mostrado un interés creciente en los últimos años (Coccia-Piron 2008 y 2011; Briguglia-Ricklin 2011; Gentili 2005; Imbach-König Pralong 2013; Casagrande-Fioravanti 2016).<sup>1</sup>

Dante es un protagonista clave en la emergencia de esa nueva figura del intelectual laico (Imbach 1996), y han sido sus propios contemporáneos –no, póstuma, la historiografía– quienes le atribuyeron ese rol central. En torno de la figura de Dante se lleva a cabo en la década de 1320 un debate que involucra el modo en que sus contemporáneos percibían y juzgaban tanto los vínculos entre poesía y filosofía, cuanto las figuras del poeta y del filósofo, y, *a fortiori*, las nociones mismas de poesía y de filosofía en juego. Las relaciones entre ambas disciplinas, no menos que los sujetos que las practicaban y la idea misma acerca de ellas, estaban sufriendo significativos cambios en las primeras décadas del siglo XIV. Mientras que los primeros comentaristas, entusiastas admiradores de la obra dantesca (Jacopo Alighieri, Graziolo de' Bambaglioli, Jacopo della Lana), consideraban a Dante ante todo como un filósofo –o incluso lo identificaban con la figura que ocupaba el pináculo en la jerarquía escolástica de las ciencias: el teólogo–, los contemporáneos opositores a Dante (Cecco d'Ascoli, Guido Vernani) tendían a negarle decididamente toda *auctoritas philosophica* y a reducirlo a la mera categoría de poeta, es decir, al nivel más bajo –y por consiguiente con menor autoridad– en la jerarquía escolástica de las ciencias. Por un lado, sus comentaristas consideraban a Dante como filósofo y teólogo laico; por otro lado, sus opositores lo juzgaban un «sophista verbosus» (Guido Vernani), poeta y sólo poeta que cantaba «al modo delle rane» –persiguiendo menos la verdad que la vanidad–, «al modo del poeta / che finge imaginando cose vane» (Cecco d'Ascoli).

Este artículo explora esos dos juicios opuestos y lo que ellos nos dicen acerca de los vínculos entre poesía y filosofía en la Italia de Dante, poniendo el foco en los textos polémicos, es decir, en el *De reprobatione Monarchie Dantis*, abordado en el tercer acápite (§ 3), y en *L'acerba*, abordada en el cuarto (§ 4): ambos coinciden en disminuir o negar la autoridad filosófica de Dante. A continuación (§ 2), presento algunas breves noticias acerca de la consideración de Dante como filósofo en 1320, fondo sobre el cual tienen lugar las críticas anti-dantescas. Las conclusiones sintetizan y colocan en un marco algo más general los textos abordados en el cuerpo del artículo (§ 5).

2. Inmediatamente luego de su muerte, en la década del 1320, la figura de Dante parece identificada con la del filósofo-poeta. Los primeros comentarios a la *Commedia* son testimonio de ello. En 1322, en Rávena, Jacopo Alighieri llama a su padre «illustro filosofo e poeta» (Jacopo Alighieri 1989: 85). Graziolo de' Bambaglioli, en 1324, en Bolonia, no sólo lo llama «philosophye verum alumpnum et poetam excelsum», sino que, como veremos con más detalle *infra*, lo considera un sabio perito en todas las ciencias (Graziolo de' Bambaglioli 1998: Proemio). También en Bolonia, Jacopo della Lana, licenciado en artes y teología, es decir, un hombre del ambiente universitario, comenta las tres cánticas entre 1324 y 1328, lo cual constituye un signo de la aceptación del poema y de su autor —un laico que había escrito su *opus magnum* en vulgar y era ajeno a las universidades— por parte de la cultura universitaria: a partir de ese momento —señala Bellomo (2003: 76)— la *Commedia* se convirtió en un texto digno de ser comentado y su autor, en el giro de pocos años, en una verdadera *auctoritas*. Es bien conocido el epitafio escrito en 1322 por Giovanni del Virgilio, nuevamente en Bolonia, donde califica a Dante como teólogo, filósofo y poeta, en ese orden. Esta insistencia en la *auctoritas* filosófica de Dante es un hecho cuya importancia no puede soslayarse.<sup>2</sup> El carácter filosófico de la *Commedia* reviste a su autor de una autoridad de la que un poeta vulgar habría carecido. Como señala Giovanni del Virgilio en su intercambio poético con Dante: «Clericus vulgaria temnit» (*Ecloga*

I, 15). De allí que sus primeros comentadores enfatizan el hecho de que Dante no es meramente un poeta, sino ante todo un filósofo o un teólogo: se trata de una estrategia de construcción de una novedosa *auctoritas* vulgar, laica, extrauniversitaria, y, sobre todo, moderna (Russell Ascoli 2008). Todavía Boccaccio (1965: 7), en el *Accessus* a sus *Esposizioni sopra la Comedia*, señala que Dante fue «maravigliosamente loico e sepe retorica [...]»; e perciò che nella presente opera apare lui essere stato astrologo, e quello essere non si può senza arismetrica e geometria, estimo lui similmente in queste arti essere stato ammaestrato». No sorprende, por eso mismo, que los primeros críticos de las ideas dantescas pongan el foco de sus ataques en disminuir el valor filosófico de la obra de Dante. Paolo Chiesa y Andrea Tabarroni (in Alighieri 2013: LXVIII) han subrayado que, tanto para sus admiradores cuanto para sus detractores, en la década posterior a su muerte Dante era considerado «invariabilmente un filosofo e un poeta, uomo di grande —o pretesa grande— scienza, come di grande fantasia ed eloquenza». Esta conjunción de poesía y filosofía en un mismo autor y en una misma obra era vista por sus adversarios, como veremos en los siguientes acápites, como especialmente peligrosa desde el punto de vista de la hegemonía cultural y política: «è il nesso indissolubile di filosofia e poesia che fa di lui una pericolosa sirena in grado di ammaliare persino gli intelletti piú sani e avvertiti della parte güelfa» (Chiesa-Tabarroni in Alighieri 2013: LXVIII). Con carices positivos o negativos, el nexo entre filosofía y poesía aparece como un aspecto esencial en la primera recepción de la obra dantesca, que ha tenido como escenario privilegiado la ciudad de Bolonia. Testimonio de ello son no tanto y no sólo elogios colocados en los *accessus ad auctorem* —que podrían ser legítimamente considerados como tópicos del género *accessus*— cuanto los textos críticos enderezados a atacar las competencias filosóficas de Dante. El golpe más fuerte al estatuto filosófico de Dante fue dado, sin dudas, por Guido Vernani da Rimini.

3. Escrito entre 1327 y 1334, el opúsculo *De reprobatione Monarchie composite a Dante* del dominicano Guido Vernani constituye un decidido

ataque a la teoría ético-política elaborada de un modo sistemático en la *Monarchia* y que, con diversas modulaciones, se repite en buena parte de la obra dantesca (Cassell 2004; Vallone 1973). El opúsculo de Vernani no sólo es testimonio de la primera recepción de la *Monarchia*, sino también del modo en que Dante, como figura intelectual, era percibido por sus contemporáneos durante la década inmediatamente posterior a su muerte. Desde el mismo prólogo, Guido Vernani ataca la imagen de Dante como filósofo (Alighieri 2013: 328, n.) y la sustituye por la imagen de Dante como sofista que confunde los conceptos con gratas palabras elocuentes, meras ficciones poéticas tendientes a seducir al lector con sus falacias.

Vernani escribe su opúsculo en ambiente boloñés. La dedicatoria a Graziolo de' Bamblaglioli presenta una marca de ese medio cultural. Canciller del Comune de Bolonia, Graziolo había comentado en latín el *Inferno* procurando armonizar las doctrinas políticas allí expuestas con su credo güelfo (Cheneval 1995: 118). Luca Carlo Rossi ha señalado que las imperfecciones del comentario de Graziolo pueden estar motivadas por una cierta urgencia por aprontar la obra para ofrecer una lectura alternativa a los ataques que había recibido el poema dantesco de parte de la cultura boloñesa oficial, desde los reparos literarios manifestados por Giovanni del Virgilio, hasta las críticas filosóficas de Cecco d'Ascoli, así como la genérica oposición política del Comune güelfo. Según Rossi, con su comentario «Graziolo sfida l'establishment con uno slancio che lo conduce ai limiti dell'ortodossia política guelfa, come rivela un fatto significativo non rilevato in precedenza» (Graziolo de' Bamblaglioli 1998: xxvii). Ese hecho significativo es la comparación que Graziolo establece en su proemio entre Dante y el águila de *Ezequiel* 17, 3-4: «tale immagine scelta da Bamblaglioli –señala Rossi– non è generica, bensì fortemente connotata» en sentido gibelino, ya que es la imagen bíblica utilizada por Pier della Vigna para ensalzar a Federico II en su elogio. Graziolo, en efecto, en el proemio a su comentario, compara a Dante con el águila,

quoniam sicut inter volatilia universa solius est aquile ad altiora transcendere, sic iste venerabilis auctor accessit ad Libanum, hoc est ad divine intelligentie montem, et ad omnium scientiarum fon-

tem ex intellectus sui profunditate pervenit; et non stricte, non breviter, sed per magnum autoritatum et eloquiorum suorum mi[ni]steria non aliqua scientiarum accepit principia, non particulas, set universalis sapientie et virtutis veram intelligentiam et subiectum. Et ex huiusmodi sapientie tante medulla et profunditate sublimi huius mirande inventionis flores et fructus elegit, quos ad delectationem et doctrinam viventium de prudentissimis et occultis materiis scientiarum translatis in publicum voluit demonstrare; quod siquidem per istius triplicis Comedie sue probabile testimonium evidenter aparet. Ex quibus lucido documento monstratur auctorem prefatum non una dumtaxat scientia vel virtute, *sed* sacre theologie, astrologie, moralis et naturalis philosophye, rectorice ac poetice cognitionis fuisse peritum.

Francis Cheneval (1995: 80) sugiere una hipótesis según la cual el hecho de que la más fuerte impugnación del pensamiento dantesco esté dedicada a Bambiaglioli supone que entre su autor y el dedicatario habría habido una discusión acerca del sentido de la obra criticada. La dedicatoria no sólo sería una continuación de aquellas discusiones, sino también una forma de reprender paternalmente a aquellos que –como acaso su primer comentador boloñés– seducidos por la palabra dantesca, se habían dejado engañar por el «veneno» que en ella se contenía, y que habría hecho peligrar la ortodoxia güelfa. La gibelinizante comparación de Dante con el águila de *Ezequiel*, que da lugar a la exaltación de Dante como perito en todas las ciencias –desde la sagrada teología hasta la poesía, significativamente última en el elenco, con la filosofía moral y natural ocupando el centro–, es un atendible elemento en favor de esta interpretación.

A los conflictos de naturaleza política en torno a la obra de Dante en la década de 1320 en ambiente boloñés, pueden sumarse aquellos de naturaleza teológica. El comentario de Graziolo no sólo asignaba a Dante el estatuto de una verdadera *auctoritas* al caracterizarlo como sumo filósofo versado en todas las ciencias, como acabamos de ver; también lo había defendido de la acusación de herejía (Matteini 1958: 35). En efecto, al comentar los versos ciertamente heterodoxos en los que Dante sostiene que los suicidas no verán restituidos sus cuerpos luego del Juicio Universal (*If*:

XIII 103-104: «come l'altre verrem per nostre spoglie / ma non però ch'alcuna sen rivesta»), Graziolo argumenta:

*Sed quamvis hec verba sic sint ab auctore descripta, nichilominus teneo quod aliud scriptum fuerit et alia fuerit auctoris intentio: Scriptura siquidem sic rigide sic singulariter et vituperose punit et ponit de hiis qui, velud desperate cecitatis filii, perdiderunt sponte se ipsos ad terrorem et instructionem mortalium, ut sibi precaveant ab huiusmodi perditione inposterum, per quam inremediabiliter et preter spem alicuius misericordie Deus graviori offensione offenditur: nam nullum est gravedinis tante delictum cuius divina misericordia misereri non possit, excepto desperationis delicto que sola mederi nequit. Hoc est quod probat et dicit; credo autem auctorem prefatum, tamquam fidelem captolicum et omni prudentia et scientia clarum, suo tenuisse iudicio quod Ecclesia santa tenet videlicet.*

No faltaban, pues, motivos a Vernani –que, de todos modos, no llega a acusar de herejía a Dante, aunque sí identifica sus posiciones con las ave-rróistas, que de heréticas tenían un cierto aroma– para discutir acerca de la *auctoritas* filosófica de Dante con el güelfo Graziolo, a quien el dominicano amonestaba paternalmente para que no perdiese la vida eterna por causa de los bienes temporales («et sic transire per bona temporalia ut non perdantur eterna» (Dante 2013: 327, prólogo).

La lectura de la obra dantesca aparecía como peligrosa para la salud del alma. La crítica de Vernani, rigurosamente filosófica en el cuerpo de su opúsculo, no carece de una exquisita ironía en el prólogo, sobre el cual quisiera poner el foco, ya que es allí donde se abordan los vínculos entre poesía y filosofía. Ciertamente irónico es que el dominicano caracterice al autor de la *Monarchia* con dos imágenes tomadas de la *Commedia* (Matteini 1958: 40). Cuando Vernani sostiene que la obra de Dante sería como un recipiente que por fuera es atractivo –y por ello engañoso– pero que por dentro contiene veneno, está retomando las palabras de Ciampolo sobre frate Gomita como «vasel d'ogne froda» (*If.* XXII 82), a las que combina con la imagen de las capas de los hipócritas en el canto siguiente, que «di fuor dorate son, sì ch'elli abbaglia; / ma dentro tutte piombo» (*If.*

XXIII 64-65). Como esas capas, la belleza del recipiente dantesco –sus obras, *in primis* la *Commedia*– es tal que no sólo engaña a los ignorantes, sino también a los sabios:

Sicut sepe contingit quod vas, in concavo potum vel cibum continens venenosum vite corporalis et transitorie peremptivum, pretendit falsam et fallacem pulcritudinem exterius in convexo, ut non solum ignorantes et desides decipiat, sed etiam studiosos, sic in spiritualibus experimur requentibus et novimus periculosius evenire. Habet enim mendax et perniciosi pater mendacii sua vasa que, in exterioribus honestatis et veritatis figuris fallacibus et fucatis coloribus adornata, venenum continent tanto crudelius et pestilentius quanto rationalis anima, vita divine gratie illustrata, a qua ille decidit qui cadens per superbiam in veritate non stetit, corruptibili corpori noscitur preminere. Inter alia vero talia sua vasa, quidam fuit multa fantastice poetizans et sophista verbosus, verbis exterioribus in eloquentia multis gratus, qui suis poeticis fantasmatis et figmentis, iuxta verbum Philosophie Boetium consolantis, scenicas meretriculas adducendo, non solum egros animos, sed etiam studiosos dulcibus syrenarum cantibus conducit fraudulenter ad interitum salutifere veritatis.

Como puede apreciarse, el prólogo de *De reprobatione Monarchie Dantis* (Alighieri 2013: 327-329) es claro en cuanto a que la oposición entre filosofía y poesía estructura la estrategia de refutación no sólo del ideario político dantesco –lo que será hecho en términos estrictamente conceptuales a lo largo del texto– cuanto de la figura de Dante en tanto que falso filósofo que utiliza la poesía como un instrumento de engaño. Se trata, pues, de un recurso *ad hominem*, tanto más significativo cuanto que nos permite ver que en torno a la caracterización de Dante como *actor* –Dante filósofo y poeta *versus* Dante mero poeta– en los primeros años posteriores a su muerte se estaba desarrollando un intenso conflicto, índice a su vez de que el *typos* intelectual representado por Dante ponía en cuestión los vínculos establecidos en los ámbitos universitarios de las regiones centrales –ejemplarmente las Facultades de Artes y de Teología de París, centro de la cultura escolástica– entre la poesía y la filosofía.

Tomista ortodoxo, representante cabal de una escolástica media, comentarador de Aristóteles, el dominicano no podía atribuirle *auctoritas philosophica* a un autor que había escrito su obra más notable en lengua vernácula y en versos. No se trataba sólo de refutar desde un punto de vista teórico los argumentos del tratado político dantesco; se trataba, sobre todo, de des-autorizar al mismo Dante, de quitarle toda autoridad filosófica. El problema de Vernani con el texto de Dante no era sólo político: era también cultural. Un representante de la cultura escolástica se estaba enfrentando a un texto escolásticamente irreprochable, la *Monarchia*, escrito por un autor que expresaba un tipo intelectual nuevo, antecedente del humanista del Renacimiento (con las reservas que sobre el presunto humanismo dantesco hace Padoan 1977), un intelectual extra universitario y por lo tanto no profesional, una figura que muestra en sus obras un saber híbrido, que escribe –sobre las huellas de una tradición que se remonta a la lírica sícula y a los poemas doctrinales del siglo XII– una poesía marcadamente filosófica, una filosofía de acentos ocasionalmente líricos e incluso epistemológicamente subordinada a los textos poéticos (pero esto no podía saberlo Vernani, que ignoraba el *Convivio*, cuya prosa filosófica se encuentra subordinada a las canciones objeto del comentario), y que había participado activamente en la vida política de su ciudad en la facción contraria a la dominante en Bolonia a mediados de la década de 1320. En el cuerpo del tratado, Vernani procederá a refutar filosóficamente los principales argumentos de la *Monarchia*, pero en el prólogo opta por mostrar en términos más generales, como conviene a un texto introductorio, las causas de la peligrosidad ya no sólo del opúsculo político, sino de la entera obra dantesca. Dante, como acabamos de ver, es presentado como un *vas diaboli*, atractivo por fuera pero pernicioso por dentro; como una sirena, cuyos cantos seductores conducen a la perdición. No se trata entonces de un verdadero filósofo, sino de un «sophista verbosus», cuyas fantasías e invenciones poéticas –asimiladas, sobre las huellas de Boecio, a las musas del inicio del *De consolatione philosophiae*– destruyen la verdad e impiden la salvación.

Marco histórico-doctrinal del opúsculo anti-dantesco es la apropiación de la obra de Aristóteles por parte de la Orden dominicana a partir de los comentarios de s. Tomás de Aquino, de acuerdo con aquel «vasto e lucidissimo disegno di egemonia sulla società laica», según la feliz expresión de Roberto Antonelli subrayada por Luciano Cova (2011: 48 y recordada por Chiesa y Tabarroni –con errata en la referencia bibliográfica– en Dante 2013: 319) en el estudio preliminar a su edición del *Liber de virtutibus* de Vernani. Escrita por un laico que se alejaba de la interpretación tomista en algunos puntos centrales –como la cuestión de los *duo ultima* o la doctrina del *intellectus possibilis*–, la *Monarchia* no sólo se oponía a las pretensiones papales *in temporalibus* defendidas por los hierócratas, sino que, en términos más generales, desafiaba el monopolio hermenéutico de los dominicos sobre la obra de Aristóteles, siguiendo una línea de conflicto en torno a la filosofía aristotélica que, a partir de las prohibiciones universitarias de comienzos del siglo XIII, había tenido su punto más álgido en las condenas parisinas de 1270 y 1277, y se había continuado en Italia en las obras de Jacobo de Pistoia, Guido Cavalcanti, Dante, y Marsilio de Padua, entre otros (Cova 2011: 36 y 48-49). Ante esa amenaza al monopolio clerical de la cultura y a las pretensiones de dominio político del poder papal reaccionaba Guido Vernani (Cheneval 1995: 121). La estrategia general de su opúsculo consistía en refutar los argumentos dantescos a partir de s. Agustín y, sobre todo, de s. Tomás. Pero la estrategia argumentativa del prólogo, como hemos visto, estaba enderezada a deslegitimar a Dante en tanto que filósofo y a identificarlo exclusivamente como poeta. Vernani repite así y continúa, con más de una década de distancia, la polémica entre poesía y teología (cumpliendo la filosofía una función ancilar respecto de la teología) que había comenzado en torno a 1315 con la discusión entre Albertino Mussato y Giovannino da Mantova. No es casual que en su opúsculo Guido Vernani prácticamente no recurra a fuentes paganas, dándoles un predominio exclusivo a las fuentes patristicas: continuaba así la tradicional desconfianza cristiana frente a la cultura pagana, desconfianza que sería contestada por el Humanismo, uno de cuyos antecedentes se encuentra justamente en la defensa de la poesía de

Albertino Mussato. Saverio Bellomo (Bellomo 2004: 25-26 y, antes, en 2003: 78) ha señalado que las primeras, prehumanísticas, defensas de la poesía se proponían dos objetivos: por un lado, «definire le competenze del nuovo intellettuale laico, che si incarnava nella figura del poeta», por otro lado, «guadagnare una posizione eminente alla poesia come disciplina nella gerarchia delle *artes*, per assicurare al relativo cultore, l'*aucttorista*, un proporzionato prestigio (e conseguente retribuzione) nell'ambito delle istituzioni». La revalorización epistemológica de la poesía representaba un abierto desafío a la tradicional división disciplinar establecida por la escolástica. La emergencia social de una nueva figura intelectual amenazaba la jerarquía entre las disciplinas y, *a fortiori*, la subordinación social entre los cultores de esas disciplinas. La crítica de Vernani, en este punto, era muy precisa; se trataba de una crítica a la figura social del poeta a través de una tradicional crítica a la poesía. Dante ha llevado a las meretrices del teatro –las musas– al ámbito de la filosofía. El ataque del dominicano se dirigía contra esa precisa hibridación de saberes, que hacía de quien la llevaba a cabo un «sophista verbosus». Interpretándolo como sofista, Vernani reaccionaba así contra la idea misma de poeta-filósofo. La panoplia de este sofista –«quidam fuit multa fantasticæ poetizans»– está constituida por la abundancia de palabras elocuentes y, por ello, gratas («*verbis exterioribus in eloquentia multis gratus*»). Su peligrosidad reside en su poder de seducción: él construye imágenes poéticas –proverbialmente falsas– y vanas ficciones («*suis poeticis fantasmatis et figmentis*»), engañosas como el dulce canto de las sirenas, que conduce a la destrucción de la verdad y al naufragio existencial («*dulcibus syranarum cantibus conducit fraudulenter ad interitum salutifere veritatis*») (Vernani, *De reprobatione*, prolog., en Alighieri 2013: 327-328). El cuerpo del *De reprobatione Monarchie* mostrará abundantemente la impericia filosófica y la intrínseca falsedad de los argumentos expuestos por Dante en su tratado. El valor del prólogo reside en el ataque a la figura de Dante como autor, y, a través de ese ataque, en la deslegitimación social del tipo de intelectual por él representado.

4. También en Bolonia, y con anterioridad a 1327, fecha de su muerte, Cecco d'Ascoli elige adoptar las armas del adversario, la poesía, para negar el valor filosófico del poema dantesco. *L'acerba* es un interesante y singularmente exitoso dispositivo –su éxito es comparable, en número de copias, al de la *Commedia*– en el que la operación crítica tiende a mimetizarse con el texto criticado: se trata de un poema que –paradójicamente– coloca la poesía al servicio de una filosofía decididamente antipoética. Cecco afirma: «Le favole mi fur sempre nemiche» (*L'acerba*, IV XII 4686).<sup>3</sup> Su presa es exclusivamente filosófica: «Io voglio qui che il quare trovi il quia / Levando l'ali de l'acerba mente, / Seguendo del Filosofo la via» (*L'acerba* IV I 3325-3327). Al igual que Vernani en su prólogo, también en la crítica de Cecco a Dante se entrelazan ficciones (*figmenta*), imágenes (*fantasmata*) y vanidad (*vanitas*) como características que tienden a deslegitimar el discurso poético (*L'acerba* IV XII 4669-4674):

Qui non si canta al modo delle rane,  
 qui non si canta al modo del poeta,  
 che finge, immaginando, cose vane;  
 ma qui risplende e luce ogni natura  
 che a chi intende fa la mente lieta.  
 qui non si gira per la selva oscura.

A esta programática diferenciación entre la rigurosa filosofía natural de *L'acerba* y el fantástico poetizar de la *Commedia*, paragonado al vacuo canto de las ranas (Contini 2006: 441-443; Ledda 2013: 152-153), sigue un elenco de los más populares pasajes del *Inferno* –ya aludido en la imagen de la «selva oscura – que ilustra el vano poetizar dantesco (*L'acerba* IV XII 4675-4686):

Qui non veggio né Paolo né Francesca,  
 delli Manfredi non veggio Alberico  
 che amari frutti cose di dolce esca.  
 Del Mastin vecchio e novo da Verrucchio  
 che fece di Montagna, qui non dico,

né dei Franceschi lo sanguigno mucchio.

Non vedo il Conte che per ira ed asto  
 tien forte l'arcivescovo Ruggero  
 prendendo del suo ceffo il fiero pasto.  
 Non veggio qui squadrare a Dio le fiche.  
 Lascio le ciance e torno su nel vero.  
 Le favole mi fur sempre nemiche.

Si en estos versos finales del canto cuarto Cecco ataca el empleo de fábulas (en IV IX 4397-4402 ataca el mito mismo de Beatriz: Barolini 2005), recurso que constituye la condición de posibilidad de la narración dantesca, construida como una sucesión de episodios narrativos en los que las digresiones dogmáticas se insertan como teselas particularmente importantes –pero, tal vez, no esenciales para la economía del poema–, en el resto de su poema didáctico dirige más puntuales ataques a la competencia filosófica de Dante, sin minimizar jamás, sino más bien subrayando, las grandes dotes poéticas del florentino, como en este pasaje –el primero que refiere a Dante– en el que, al hablar del primer cielo, impugna la posibilidad misma del viaje dantesco al paraíso, es decir, reduce una entera cántica del poema dantesco a mera fábula sin realidad más allá de las palabras que la constituyen (*L'acerba* I II 153-164):

Del quale [primo cielo] già trattò quel Fiorentino  
 che li lui si condusse Beatrice.  
 Ma il corpo umano non fu mai divino,  
 né il può, sì come il perso essere bianco,  
 ché rinnova sì come fenice  
 in quel disio che gli punge il fianco.

Dante no pudo haber viajado al paraíso –argumenta Cecco–, ya que el cuerpo humano no puede divinizarse («il corpo umano non fu mai divino, né il può»). En el comentario latino que el mismo Cecco escribe a su poema, explica que «ultra primum celum, id est nonum, non est locus nec tempus nec aliquid quod noster intellectus possit percipere, intelligere et hec est via philosophica»; al paraíso, es decir, a Dios, sólo puede llegarse

a través de las virtudes teologales: «ad quod regnum nos ducit spes cum fide et caritate coniuncta» (Cecco d'Ascoli 2002: I, ii, g). Dante sí pudo haber realizado su viaje al infierno y al purgatorio, conducido allí, justamente, por su poca fe, y de donde no habría regresado jamás, porque su deseo lo habría mantenido dentro:

Negli altri regni andò col doca  
fondando li suoi piedi in basso centro,  
là lo condusse la sua fede poca:  
E so che a noi non fece mai ritorno,  
che suo disio sempre lui tenne dentro.  
Di lui mi duol per suo parlare adorno.

Cecco formula, primero, una objeción a la posibilidad física del viaje paradisíaco, y, luego, una crítica *ad personam*, a Dante mismo, condenado por su falta de fe y por su propio deseo, que lo encerró en esos bajos reinos de los que ya no habría regresado.<sup>4</sup> Pero, a pesar de esos defectos, Cecco salva la pericia poética del «grande oppositore, l'odioso-amato» Dante – a quien infructuosamente intenta imitar, no sólo en *L'acerba*, donde su influencia se percibe incluso en la elección del metro, una variación del terceto dantesco, sino también en los sonetos, en los que reutiliza de materiales dantescos (Antonelli 2007: 25)–, hasta el punto de que por causa de esa pericia se duele por su suerte («di lui mi duol per suo parlare adorno»).

Dentro de esa estrategia argumentativa tendiente a disminuir la *auctoritas* filosófica de Dante puede enmarcarse el célebre capítulo acerca de la nobleza, en el que Cecco coloca a Dante en una posición discipular, y, por consiguiente, de inferioridad. Según el ascolano, Dante, ya instalado en Rávena, lo habría consultado acerca de la *vexata quaestio* de los gemelos. Este intercambio epistolar –del que, de haber existido, no conservamos otras trazas que los sextetos de *L'acerba*– parece más bien una invención de Cecco d'Ascoli para posicionarse frente a su oponente, mostrando, por un lado, una cierta familiaridad, y, por otro lado, una clara su-

perioridad filosófica que habría sido reconocida por el mismo Dante (*L'acerba* II XII 1439-1444):

E qui mi scrissi dubitando Dante:  
 Son due figliuoli nati in uno parto,  
 e più gentil si mostra quel d'inante,  
 e ciò converso, sì come già vedi.  
 Torno a Ravenna e di li non mi parto:  
 Dimmi, Ascolano, quel che tu ne credi.

Nótese el tono familiar de los últimos dos versos, que parecen suponer cierta cercanía y un conocimiento mutuo. Se trata, seguramente, de una invención del ascolano; e incluso si la referencia fuese verdadera, el modo en que refiere los hechos es todo suyo. Cecco se ve colocado en una posición profesoral, filosóficamente autoritativa, como se ve en la respuesta: «Riscrissi a Dante, intendi tu che legi / Fanno li cieli per diversi aspetti, / Secondo il mio filosofo che pregi...» (*L'acerba* II XII 1445-1447).

El problema de la influencia de los cielos es de particular interés para el ascolano, quien identifica a Dante con una posición determinista, y por consiguiente objetable desde un punto de vista filosófico. El libro segundo de *L'acerba* está en buena medida enderezado a criticar a Dante, como señala Cecco en su autocomentario latino: «in isto secondo libro tractat de fortuna reprobando Dantem de formatione humane creature et de quallitatibus anime per aliqua signa corporis, et de omnibus virtutibus et viciis a quo celo procedant, et de nobilitate» (Cecco d'Ascoli 2002: II, i, a). Cecco no deja pasar la cuestión del determinismo suscitada por el himno a la Fortuna del séptimo canto del *Inferno*, al que ofrece una respuesta directa al comienzo del segundo libro de *L'acerba* (II I 725-730):

In ciò peccasti, fiorentin poeta,  
 ponendo che li ben della fortuna  
 necessitati sieno con lor meta.  
 Non è fortuna cui ragion non vinca.  
 Or pensa, Dante, se prova nessuna  
 sì può fare che questa convinca.

Según Cecco, los bienes no llegan al hombre movidos por una ciega fortuna («non vien necessitato il ben felice», *L'acerba* II 1 734), sino por mérito personal: «Contro fortuna ogni uomo può valere / Seguendo la ragione nel suo vedere» (*L'acerba* II 1 773-774), en abierta oposición a «vostro saver non ha contasto a lei» (*If.* VII, 85) y a la afirmación dantesca de que la fortuna opera sus cambios «oltre la difension d'i senni umani» (*If.* VII 81). En su comentario a este sexteto, Cecco d'Ascoli (2002: II 1 d) es explícito sobre la naturaleza de su crítica:

Hic reprehendet Dantem Adligheri, qui ponit in suo *Inferno* quod omnia veniebat ex necessitate et quod sapientia humana non poterat resistere fortune. Quod Hesculanus negat expresse: dicit quod non est fortuna cui ratio non resistat, et vocat Dantem ad disputationem, ut cogitet si contra rationes quas facit contra ipsum potest solvere, quod solvat.

Cecco señala la peligrosidad social de la creencia en el determinismo, ya que quien cree que la fortuna es causa de las riquezas, nada hace para obtenerlas, y así se deja caer en una pobreza culpable: «Pigrizia lo comanda a povertate» (*L'acerba* II 1 754). Alessandra Beccarisi (2007: 151) ha mostrado el origen aviceniano de la idea de Cecco acerca de la fortuna, que sería una *vis caeli* más que una *ancilla Dei*, como quería Dante:

Paradossalmente [...], ad una fortuna *ancilla Dei*, come voleva la lunga tradizione da Boezio fino a Dante, l'uomo non potrebbe mai far ombra, ovvero opporsi con la forza del suo sapere e delle sue pratiche. Se la fortuna invece non è altro che una disposizione dei cieli, ovvero fenomeno naturale e non espressione di una intelligenza superiore e coercitiva, l'uomo vi si può opporre, purché conosca e sappia sfruttare le leggi dell'universo.

Las afirmaciones de Dante sobre la fortuna en el séptimo del *Inferno* se prestaban, ciertamente, a ser leídas en sentido determinista, como nota también Graziolo de' Bambaglioli, quien, sin embargo, se esfuerza por justificar los versos dantescos recurriendo a una sólida argumentación y a una panoplia de *auctoritates* que van desde las Sagradas Escrituras hasta

s. Agustín, s. Tomás, Boecio y el rimador boloñés Bindo Bonichi. El esfuerzo argumentativo de Graziolo está explícitamente motivado «pro defensione et conservatione honoris et nominis huius venerabilis auctoris» (Graziolo de' Bambaglioli, *Ad If.* VII, 85-90). Pero para aquellos que, como Cecco d'Ascoli, no quisiesen preservar el honor y buen nombre del venerable autor de la *Commedia*, esos versos de Dante eran una estupenda ocasión para disminuir su *auctoritas philosophica*, mostrando cómo su autor –poeta y sólo poeta, contra lo que afirmaban sus cultores– cuando se adentraba en problemas filosóficos caía en el error.

5. Del latín al vulgar, de los centros clericales del saber a los márgenes laicos de la emergente sociedad feudoburguesa (Romero 1980), de los géneros escolares al poema: entre los siglos XIII y XIV se produce una vasta *translatio philosophiae* que modifica el discurso filosófico de la escolástica al dirigirlo a un nuevo público (el laico) en una nueva lengua (el vulgar) y en géneros literarios filosóficamente deslegitimados por la escolástica (la poesía, la narrativa). Ese proceso socio-cultural subvierte las divisiones disciplinarias establecidas y las jerarquías de saberes consolidados (Coccia-Piron 2008). Una nueva figura de intelectual, cultora de las bellas letras, del estudio de la Antigüedad clásica y su acervo literario, una figura que muestra un interés predominante por la moral y la política, a las que subordina de hecho la metafísica, comienza a delinearse en las ciudades de la Italia centro-septentrional. La obra y la misma figura intelectual de Dante se encuentran en el centro de estos cambios. En la década de 1320, las obras dantescas que tienen mayor circulación son la *Monarchia* y la *Commedia* (ambas tardías, si se acepta la datación de Francesco Furlan, según la cual el tratado latino sería la última obra de Dante, publicada poco antes de su muerte: Dante 2004: xxxi-xxxii): la primera desafía en el plano filosófico –y en la lengua y los modos de la filosofía escolástica – la teoría política hierocrática que sostenía el poder papal; la segunda aborda problemas teológicos– cuyo tratamiento en sede filosófica estaba desaconsejado luego del *Syllabus* de Tempier (1277) –en un género popular y en lengua vulgar. Como señala el anónimo comentario latino

editado por Cioffari, el público al que la *Commedia* se dirigía, y que gozaba de la belleza de sus versos, era incapaz de entender la filosofía y la astrología, y, en consecuencia, no podía penetrar íntegramente en su significado: «Sed forte causarent fastidium studentibus istum librum, et hoc quia ut in pluribus qui habent istum librum et in eo delectantur nesciunt philosophiam nec astrologiam, et sic non possent hec intelligere perfecte» (*Anonymus Latin Commentary on Dante's Commedia*, ed. Cioffari, *Paradiso*, c. 2, p. 233, citado por Cheneval 1995: 75). Notarios, mercaderes, financistas, el público de la *Commedia* parece haber leído el poema «come modello non solo di poesía, ma di fede», un libro que era *fruibile* también por mujeres y niños (Miglio 1999: 300 y 310). Esos lectores son testimonio de aquella «'disgregazione' tardomedieval del pubblico filosofico» (Sturlese 2008: 14) producida por la emergencia de obras filosóficas en vulgar. El autor de la *Commedia* era un laico sin ninguna autoridad, que, sin embargo, en virtud de sus obras, comenzaba a ser considerado un filósofo y teólogo, un hombre de gran saber, como hemos visto al comienzo de este artículo, y comenzaba por eso a verse investido de una novedosa *auctoritas*. Contra la *Monarchia* escribe el dominicano su opúsculo; una suerte de anti-*Commedia* era el poema filosófico de Cecco d'Ascoli (Contini 2006: 441). Ambos opositores atacan la pericia filosófica de Dante. Ambos procuran reducirlo a la mera categoría de poeta, abiertamente inferior y carente de toda *auctoritas* desde el punto de vista del saber escolástico. Creo haber aportado algunos elementos para sostener que estas reacciones anti-dantescas –interesantes y valiosas por sí mismas– se enmarcaban en un amplio cuadro diseñado por la competencia por la hegemonía cultural. En la década de 1320, el tipo intelectual representado por Dante no ocupa aún el lugar social que lograrán ocupar los humanistas del Renacimiento. Su figura intelectual es ambigua, inmersa en un horizonte cultural impregnado de escolasticismo. De hecho, el lenguaje filosófico utilizado por Dante es el propio de la escolástica. Sin embargo, ese lenguaje técnico se despliega en poesía, el género literario que, deslegitimado por la escolástica latina, será la punta de ariete del avance humanista sobre la cultura. Acaso esa ambigüedad sea espejo de

los “tiempos de transición” en que transcurre la vida adulta de Dante: «il mondo culturale cui era indissolubilmente legato stava per cedere il passo ad un nuovo modo di intendere il fatto letterario» (Padoan 1977: 22). El primer anti-dantismo, al elevar las armas de la filosofía escolástica contra la poesía y la elocuencia, es también un signo del cambio de los tiempos. Dante trae las «scenicas meretriculas» al ámbito de la filosofía, argumenta Vernani. Dante se pierde en fábulas vanas, sostiene Cecco d’Ascoli. Los trabajos de Ronald Witt han mostrado que los valores del Humanismo renacentista penetraron primero en la poesía, y luego en los otros géneros literarios. La poesía, en efecto, será el centro vital en torno al que girará el Humanismo, cuyos orígenes se remontan a ese ambiente de intelectuales laicos florecidos en las ciudades del Centro-Norte de Italia, y que a inicios del siglo XIV se habría configurado ya como un movimiento intelectual «che fundamentalmente attribuì alla laicità lo stesso valore etico assegnato a chierici e monaci» (Witt 2005: 7). *Litterati e illitterati*, clérigos y laicos, profesionales universitarios e intelectuales feudoburgueses, filosofía escolástica y defensa humanista de la poesía. Colocadas en el marco de esos conflictos por la hegemonía cultural, estas primeras reacciones anti-dantescas son testimonio de las incomodidades producidas por la figura intelectual de Dante, cuya obra, al igual que la de algunos de sus comparativamente menos exitosos contemporáneos (los dos Guidos), al combinar de un modo inédito poesía vulgar y filosofía escolástica en el marco de un proyecto político teóricamente bien fundado, desafiaba las divisiones disciplinarias consolidadas.

## NOTAS

\* Este trabajo fue escrito gracias a una Mellon Fellowship de la Villa I Tatti – The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, institución a la que estoy profundamente agradecido, no menos que al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina.

<sup>1</sup> Un examen de las discusiones historiográficas acerca del sentido de la filosofía en la Italia de Dante en Pérez Carrasco 2016.

<sup>2</sup> Saverio Bellomo (2003: 74 y 76) ha subrayado que «ciò che colpì prima di tutto i contemporanei fu la profusione di sapienza dell'opera dantesca; per questo il suo autore è presentato come il filosofo a cui nulla è ignoto e la *Commedia* come *summa* di tutto il sapere». La *Commedia* «era la consacrazione del poeta como *auctor* e del suo testo como autorevole punto di partenza per una *lectio* universitaria che actualizzasse tutte le potenzialità della parola poetica, sia intenzionali, sia preterintenzionali, purché contribuissero all'acclaramento della verità. In tal modo la poesia, grazie alle sue peculiarità espressive di concisione e memorabilità, veniva ad assumere quasi la funzione di supporto mnemotecnico per il contenuto del commento». Zygmunt Barański (2001: 99) ha puesto de relieve la novedad del *status* autorial atribuido a Dante por sus contemporáneos al señalar que, en una cultura dominada por el latín, ningún escritor vulgar había sido elevado a la categoría de *auctoritas*: «In pochissimo tempo, come è desumibile dal rapido moltiplicarsi di commenti al «sacrato poema», Dante fu elevato alla schiera eminente degli *auctores*. Questo fu un riconoscimento del tutto senza precedenti: non tanto perché da secoli nessuno scrittore fu giudicato degno di tale onore, ma perché, in un ambiente dominato dal latino e dalla sua cultura, il titolo di *auctor*, cioè di scrittore “autorevole”, fu assegnato ad uno scrittore volgare. [...] In fin dei conti, Dante inevitabilmente imponeva rispetto e attenzione: tra i “novissimi”, solo lui parlava con la voce di un’*auctoritas*». Un tratamiento exhaustivo del tema de la *auctoritas* en Russell Ascoli (2008).

<sup>3</sup> Cito el texto del poema en la edición de Cecco d'Ascoli 2013, que reproduce la de Achille Crespi de 1927, ya que es la única que tengo a disposición al momento de finalizar este trabajo en Buenos Aires, si bien he consultado y he trabajado en Florencia sobre la más reciente edición de Cecco d'Ascoli 2002, al cuidado de Marco Albertazzi, a la que recurro para el comentario latino, del que

poseo copia. Ambas ediciones han sido filológicamente objetadas, y se reconoce que no hay un texto fiable del poema stabiliano. Hasta donde he cotejado, basándome en mis propias fichas a partir de la edición de Albertazzi, no he encontrado diferencias de sentido –sí de forma– significativas entre ambas ediciones en los pasajes utilizados. Por otra parte, autorizados estudios posteriores a la edición del 2002 continúan utilizando el texto fijado por Achille Crespi, por ejemplo, Federici Vescovini 2008.

<sup>4</sup> Si se interpreta el deseo en un sentido sensual, estaríamos aquí frente a la tónica la acusación a Dante de lujurioso, lo que podría constituir un impedimento para su *auctoritas philosophica*, ya que, como ha mostrado Luca Bianchi (1990), en el marco del aristotelismo medieval la lujuria era considerada un grave impedimento para llevar una *vita philosophi*, de modo que cuanto más lujurioso, menos filósofo. Un breve pasaje del tercer libro del *Teleutologio* (1326-1328), contemporáneo a la polémica aquí estudiada, de Ubaldo di Bastiano da Gubbio –que contiene la que sería la primera noticia biográfica sobre Dante, quien habría sido preceptor de Ubaldo (Bartoli Langeli 1976: 775-776)– puede ser genéricamente interpretado a la luz del nexo poesía-filosofía. La Muerte le señala a Ubaldo los peligros de la lujuria, y hace una referencia a Dante como poeta lujurioso: «Hec illa est que Dantem Alagherii, vestri temporis poetam, Florentinum civem, tue a teneris annis adolescentie preceptorem, inter humana ingenia nature dotibus coruscantem et omnium morum habitibus rutilantem, adulterinis amplexibus venenabit» (Ubaldo da Gubbio 1983: 73, III, 3, ll. 70-74)).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALIGHIERI, D. (2004): *Monarchia*, con il *Commentario* di Cola di Rienzo e il volgarizzamento di Marsilio Ficino, traduzioni di P. d'Alessandro, F. Furlan, N. Marcelli e M. Martelli, introduzione, nota bibliografica, nota ai testi e commento di F. Furlan, Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, D. (2009): *La Divina Commedia*, introduzione, commento e cronologia a cura di A. M. Chiavacci Leonardi, 3 Vols., Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, D. (2013): *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, Volume IV: *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero. In appendice: Tolomeo da Lucca, *Determinatio compendiosa de iurisdictioni imperii*; Guido Vernani, *Abbreuiatio expositionis super decretalem 'Unam sanctam'* e *De reprobatione 'Monarchiae' Dantis*; Cola di Rienzo, *Commentario sopra la 'Monarchia' di Dante*; Marsilio Ficino, *Volgarizzamento della Monarchia*, Roma, Salerno.
- ALIGHIERI, D. (2014): *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, Vol. 2: *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. Fioravanti, C. Giunta, D. Quagliani, C. Villa, G. Albanese, Milano, Mondadori.
- ALIGHIERI, J. (1990): *Chiose all'Inferno*, a cura di S. Bellomo, Padova, Antenore.
- ANTONELLI, R. (2007): «Cecco, il suo contesto poetico e le sue modalità di scrittura: i sonetti», en Rigon 2007, pp. 13-25.
- BARAŃSKI, Z. (2001): «Boccaccio, Benvenuto e il sogno della madre di Dante incinta», en ID., "*Chiosar con altro testo*". *Leggere Dante nel Trecento*, Firenze, Cadmo, pp. 99-116.
- BAROLINI, T. (2005): «"Sotto benda": The Women of Dante's Canzone 'Doglia Mi Rea' in the Light of Cecco d'Ascoli», *Dante Studies* 123, pp. 83-88.

- BIANCHI, L. (1991): *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina.
- BARTOLI LANGELI, A. (1976): «Ubaldo di Bastiano (o Sebastiano) da Gubbio», Roma, *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana. Consultado en el sitio de Treccani: [http://www.treccani.it/enciclopedia/ubaldo-di-bastiano-da-gubbio\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ubaldo-di-bastiano-da-gubbio_(Enciclopedia-Dantesca)/)
- BARTUSCHAT, J. (2013) : «La littérature vernaculaire et la philosophie en Toscane dans la deuxième moitié du 13ème siècle», *Tijdschrift voor Filosofie*, 75ste jaargang, nr. 2, Leuven, pp. 311-333.
- BECCARISI, A. (2007): «Cecco d'Ascoli filosofo», en Rigon 2007, pp. 133-151.
- BELLOMO, S. (2003), «La 'Commedia' attraverso gli occhi dei primi lettori», en L. Battaglia Ricci, *Leggere Dante*, Ravenna, Longo, pp. 73-84.
- BELLOMO, S. (2004): *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della Commedia da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Firenze, Olschki.
- BOCCACCIO, G. (1965): *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di Giorgio Padoan, en *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, T. III, Verona, Mondadori.
- BRAY, N. - STURLESE, L. (a cura di) (2003): *Filosofia in volgare nel Medioevo*, Louvaine-La-Neuve, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- BRIGLUGLIA, G.- RICKLIN, TH. (eds.) (2011): *Thinking Politics in the Vernacular. From the Middle Ages to the Renaissance*, Fribourg, Academic Press.
- CASAGRANDE, C. - FIORAVANTI, G. (2016): *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Bologna, Il Mulino.

- CASSELL, A. (2004): *The Monarchia Controversy. An Historical Study Accompanying Translations of Dante Alighieri's Monarchia, Guido Vernani's Refutation of the "Monarchia" composed by Dante, and Pope John XXII's Bull Si fratrum*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press.
- CECCO D'ASCOLI (2002): *L'Acerba [Acerba Etas]*, a cura di M. Albertazzi, Lavis, La Finestra.
- CECCO D'ASCOLI (2013): *L'Acerba*, a cura di A. Crespi [reedición de la editada por Giuseppe Cesari, Ascoli Piceno, 1927], Milano, La Vita Felice.
- CHENEVAL, F. (1995): *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, mit einer kritischen Edition von Guido Vernani's *Tractatus de potestate summi pontificis*, München, Wilhelm Fink.
- COCCIA, E. - PIRON, S. (2008): «Poesie, science et politique. Une génération d'intellectuels italiens (1290-1330)», *Revue de synthèse* 129, 4, pp. 549-586.
- COCCIA, E. - PIRON, S. (2011): «Cecco d'Ascoli à la croisée des savoirs», *Bollettino di italianistica* 1 (gennaio-giugno), pp. 37-48.
- CONTINI, G. (2006): *Letteratura italiana delle origini*, Milano, Sansoni.
- CORNISH, A. (2011): *Vernacular Translation in Dante's Italy. Illiterate Literature*, Cambridge, Cambridge University Press.
- COVA, L. (2011): *Il Liber de virtutibus di Guido Vernani da Rimini. Una rivisitazione trecentesca dell'etica tomista (con l'edizione del testo)*, Turnhout (Belgium), Brepols.
- DE LIBERA, A. (1991): *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.
- FEDERICI VESCOVINI, G. (2008): *Medioevo magico. La magia tra religione e scienza nei secoli XIII e XIV*, Torino, UTET.
- GENTILI, S. (2005): *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci.

- GRAZIOLO DE' BAMBAGLIOLI (1998): *Commento all'Inferno di Dante*, a cura di Luca Carlo Rossi, Pisa, Scuola Normale Superiore. El texto del comentario (no así el estudio introductorio) es reproducido en el sitio Dartmouth Dante Project.
- IMBACH, R. (1989): *Laien in der Philosophie des Mittelalters: Hinweise und Anregungen zu einem vernachlässigten Thema*, Amsterdam, Grüner.
- IMBACH, R. (1996): *Dante, la philosophie et les laïques*, Paris - Fribourg, Cerf - Ed. Universitaires Fribourg.
- IMBACH, R. - KÖNIG-PRALONG, C. (2013): *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïques au Moyen Âge?*, Paris, Vrin.
- LEDDA, G. (2013): «Un bestiario metaletterario nell'«Inferno dantesco»», *Studi Danteschi LXXVIII*, pp. 119-153.
- MATTEINI, N. (1958): *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del De Reprobatione Monarchiae*, Padova, CEDAM.
- MIETHKE, J. (2000): *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- MIGLIO, L. (2001): «Lettori della 'Commedia: i manoscritti», en «*Per correr miglior acque...*». *Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millenio*, Atti del convegno Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999, Roma, Salerno, T. 1, pp. 295-323.
- PADOAN, G. (1977): «Dante di fronte all'umanesimo letterario», en ID.: *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale in Dante*, Ravenna, Longo, pp. 7-29.
- PÉREZ CARRASCO, M. (2016): «El giro hacia la descolonización del pasado en la historiografía medieval», *Patristica et Mediaevalia*, Vol. XXXVII, pp. 37-50.

- RIGON, A. (a cura di) (2007): *Cecco d'Asoli. Cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento*, Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XVII edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, Palazzo dei Capitani, 2-3 dicembre 2005), Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo.
- ROMERO, J. L. (1980): *Crisis y orden en el mundo feudoburgués*, México, Siglo XXI.
- RUSSELL ASCOLI, A. (2008): *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STURLESE, L. (2008): «Universalità della ragione e pluralità delle filosofie nel Medio Evo. Geografia del pubblico e isògrafe di diffusione dei testi prima dell'invenzione della stampa», *Giornale Storico della Filosofia Italiana*, Settima Serie, Volume IV, Anno LXXXVII (LXXXIX), pp. 5-21.
- UBALDO DA GUBBIO (1983): *Teleutologio*, a cura di M. Donnini, Città di Castello, La Nuova Italia.
- VALLONE, A. (1973): *Antidantismo politico nel XIV secolo. Primi contributi*, Napoli, Liguori.
- WITT, R. (2005): *Sulle tracce degli antichi. Padova, Firenze e le origini dell'umanesimo*, traduzione di D. De Rosa, Con un saggio introduttivo di G. Pedullà, Roma, Donzelli.

