

# DINÁMICAS DE REFERENCIALIDAD DE LAS GLOSAS EN PETRARCA: DEL MARGEN AL TEXTO Y DEL TEXTO AL MARGEN

*REFERENTIALITY DYNAMISM IN PETRARCH GLOSSES:  
FROM THE MARGINS TO TEXT, FROM TEXT TO MARGINS*

**MARCELA BORELLI**

Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de San Martín-IBICRIT, Argentina  
[mborelli@uba.ar](mailto:mborelli@uba.ar)

## RESUMEN

### PALABRAS CLAVE

Petrarca  
Glosas  
Referencias

Los testimonios de las glosas autógrafas de Petrarca en los márgenes de los manuscritos que pertenecieron a su biblioteca constituyen una fuente valiosa de información. Dichas glosas no estaban destinadas a un gran público, sino en su gran mayoría a la intimidad de su propio escritorio donde compuso sus obras. Entre esas glosas, hay un cierto tipo que establece una dinámica referencial entre los márgenes, el texto glosado y el propio texto petrarquescos que devela los procesos de lectura y composición de sus propias obras, y que nos descubre también aspectos de su vida personal y sus meditaciones. Estas constituyen una herramienta fundamental para poder comprender y estudiar con profundidad su pensamiento.

## SUMMARY

### KEYWORDS

Petrarch  
Glosses  
References

The testimony of Petrarch's autograph glosses written in the margin of the manuscripts that were part of his library is a valuable source of information. The glosses were not destined to be read by a greater audience but to the intimacy of his own desk where he composed his works. Amongst the different types of glosses, there are some that establish a dynamic between the margins, the texts, and his works. They show his process of reading and composing his own work, and show aspects of his own life and meditations. These types of glosses are a fundamental source to better understand and study his thought.

Recibido: 31/03/2020  
Aceptado: 05/05/2020

Entre los numerosos registros autógrafos de Petrarca que aún hoy sobreviven, los márgenes de los libros que pertenecieron a su biblioteca constituyen un testimonio único: el de la lectura, la meditación y el proceso de composición de sus propias obras. Algunas de estas glosas nos permiten reconstruir una dinámica de referencialidad que nos lleva de los márgenes al texto glosado; del texto glosado a otros textos que forman parte del acervo cultural de Petrarca y de los márgenes a los textos que forman parte de su obra e, incluso, a episodios autobiográficos. Esta referencialidad nos permite vislumbrar su proceso de lectura y asomarnos, por así decirlo, a la trastienda de la producción de sus propias obras. Por ello, las apostillas que perviven en los márgenes de sus libros ofrecen un testimonio único y fundamental a la hora de estudiar su pensamiento.

La cantidad de códices que contienen el testimonio del glosado de Petrarca es muy numerosa. Tal vez el catálogo más exhaustivo al respecto es el que encontramos en la reconstrucción de los códices que formaron parte de la biblioteca del poeta que Pierre de Nolhac (1892) realizó a finales del siglo XIX. Desde entonces, muchos manuscritos han sido identificados como pertenecientes a su colección (Pellegrin, 1951). A partir de la segunda mitad del siglo XX, comenzaron a tomar un mayor protagonismo entre los estudios petrarquescos gracias a una cantidad cada vez más numerosa de descripciones y ediciones.<sup>1</sup> El caso ejemplar lo constituye el texto de Francisco Rico, quien en la década del '70 editó las glosas de Petrarca al *De vera religione* de Agustín y mostró la importancia y relevancia del estudio de estos testimonios para una mejor y mayor comprensión de la influencia del pensamiento del Hiponense en su obra (Rico, 1974: 363ss). Varios son también los estudios que incorporan las glosas a su propia investigación.<sup>2</sup>

Las apostillas que el poeta dejó en los márgenes de sus códices constituyen un caso peculiar dentro del género de las glosas medievales y ello por varios motivos. En primer lugar, sabemos, en la mayor parte de los casos, que los códices formaron parte de la biblioteca de Petrarca. El derrotero de su biblioteca es conocido: la primera noticia que tenemos sobre el destino de su biblioteca es el arreglo que hizo en 1362 con la ciudad de Venecia para formar el acervo inicial de una biblioteca pública a cambio de la utilización de una casa. La oferta parece haber sido considerada nula por parte del poeta tras su partida en 1368 de la ciudad (De la Mare, 1973: 5). Tras su muerte, la mayor parte de su biblioteca pasó a manos de su patrón, Francesco Novella da Carrara. Tiempo después, en 1388, la biblioteca de Carrara fue adquirida por Giangaleazzo Visconti y llevada a Pavía. Un siglo más tarde, en 1499, la biblioteca de los Visconti-Sforza fue confiscada en gran parte por el Rey Luis XII de Francia y llevada al castillo de Blois, de ahí que la mayor parte de estos volúmenes formen hoy parte de la colección de la Biblioteca Nacional de Francia (Pellegrin, 1951: 265). Por supuesto, muchos de los volúmenes que le pertenecieron se perdieron o pasaron a formar parte de otras colecciones ya sea por robos, ya sea por préstamos muchos de los cuales deben haber sucedido mientras su colección aún estaba en tierra italiana. Rara vez el poeta utilizaba *ex*

<sup>1</sup> Entre otros, Billanovich (1960), (1947) y (1994), Rico (1974), Coppini (2004), Bertolani (2005), Bellieni (2010), Pellegrin (1954), Petoletti (2010), Borelli (2018), Péter (2016), Jakubecki (2015), Gentile (1993). Otros textos que recogen las glosas de Petrarca como objeto de estudio, pero a los cuales lamentablemente no he tenido acceso son: Tristano (1974), Nebuloni Testa (1984), Accame Lanzillotta (1988), Blanc (1978).

<sup>2</sup> Cito a modo ilustrativo los trabajos de Lee (2012), Quillen (1998), Torre (2008).

*libris* para identificar un códice como propio. Sin embargo, en algunos casos anotó cuidadosamente en sus folios de guarda el lugar, fecha y medios por los cuales lo compró o adquirió, o el nombre de la persona de la cual recibió el códice. Un ejemplo de este tipo de anotaciones es el que figura en tinta azul en el f. 1r del ms. París, BnF, Latin 7595: “Emptus michi a patre tempore pueritie mee post furto perditur et recuperatus 1347”.<sup>3</sup> Estas notas de adquisición no siempre perduraron, sino que algunas/muchas fueron borradas o cortadas por encuadernadores posteriores. Aun en esta situación, su identificación como parte de la biblioteca petrarquesca es posible gracias a las notas que dejó escritas en los márgenes de los manuscritos.

Por otra parte, respecto de su grafía, contamos con numerosos estudios paleográficos que nos permiten datar su escritura en distintos períodos de su vida, tanto por la evolución de su propia escritura como por la evolución de las marcas marginales a lo largo del tiempo. Estos estudios constituyen una herramienta fundamental para identificar y datar las glosas, y colocarlas en un determinado período.<sup>4</sup>

En lo que respecta al sentido o función de estas glosas, hay una peculiaridad en relación con las prácticas de glosado medieval. A diferencia de buena parte de las anotaciones marginales encontradas en manuscritos medievales, estas no están destinadas directa o indirectamente a un contexto de enseñanza, tal como sostiene Wieland (1985). Petrarca jamás ejerció la tarea de enseñar. Las glosas estaban destinadas a su propio aprendizaje y reflexión personal y no para compartirlas con una gran comunidad de lectores: testimonio de ello es la intimidad y autorreferencialidad de algunas de las glosas. En su gran mayoría, estaban destinadas a la meditación personal, tal como el caso de las plegarias que anotó en los folios de guarda de algunos manuscritos que reflejan la meditación sobre el texto leído. Tomemos como ejemplo de ellas las dos presentes al inicio del ms. París, BnF, Latin 2201 (ff. 1r-2r), o la presente en el folio de guarda del ms. París, BnF, Latin 1994 (f1r). En un folio de guarda del códice París, BnF, Latin 2201, anota una lista de su biblioteca ideal, la famosa lista de los *Libri mei peculiaris*;<sup>5</sup> en el manuscrito París, BnF, Latin 2923, coloca una enigmática lista de fechas posada nuevamente en un folio de guarda trasero (178v – 179r), cuyo significado aún no ha sido establecido con certeza.

No es menos cierto, con todo, que sus códices también eran leídos por todo aquel que visitara su biblioteca y recorriera los volúmenes allí albergados, o que él mismo leía los códices de la biblioteca de sus amistades. Un ejemplo de esta práctica lo constituye un dístico que el poeta dejó anotado en los márgenes de un manuscrito de Agustín que transmite el *De civitate Dei*, el manuscrito Padua, Biblioteca Universitaria di Padova, 1490, del cual durante mucho tiempo se creyó que había pertenecido a Petrarca y las glosas eran de su autoría. Sin embargo, el estudio de Maria Chiara Billanovich (1994) ha comprobado que se tratan de las glosas de su amigo, el conde Ildebrandino Conti, y que la única glosa de mano petrarquesca es un dístico elegíaco que compuso y anotó al inicio de la obra cuando tuvo oportunidad de

<sup>3</sup> “Comprado para mí por mi padre en Paris en mi niñez. Se perdió tras un robo y fue recuperado en 1347”.

<sup>4</sup> Cito al respecto los trabajos de: Petrucci (1967), Fiorilla (2005) y de la Mare (1973).

<sup>5</sup> La lista figura en los folios 58v-59r del ms. BnF, Latin 2201 ha sido editada por Delisle (1897). Véase también Ullman (1923).

visitarlo y leer el códice (Billanovich, 1994; Zuccollo, 2006).<sup>6</sup> Algunas glosas anotadas en sus códices, por otra parte, sugieren un intento de mostrar a otros los frutos de su producción y su ingenio. Sobre una de ellas volveré más adelante.

Las notas marginales están ordenadas de manera tal que prácticamente no perturban la disposición de la página; pocas son las glosas interlineares, y por lo general estas cumplen la función de aclarar el sentido de una palabra o enmendar el texto (Petoletti, 2010: 95). En ciertos casos, como el del ms. París, BnF, Latin 2201, que contiene el *De anima* de Casiodoro y el *De vera religione* de Agustín, la presencia de notas eruditas en la primera obra, y su ausencia en la segunda, a medida que avanza en la lectura sugieren una lectura más atenta y comprometida. En el primero abundan las referencias a autores o filósofos clásicos, en la segunda merman notablemente y aparecen más marcas marginales que llaman la atención sobre un párrafo o pequeñas *schedulae* que resumen el contenido de la lectura (Rico, 1974: 333-334). Por otra parte, conviven en los márgenes distintos estratos de lectura que pueden datarse en un período más temprano, caracterizados por un tipo de escritura más compacta y con mayor cantidad de florituras, junto con lecturas más tardías, en la que la caligrafía se torna más grande con una notable economía de decoraciones. Un ejemplo de convivencia de glosas de distintos períodos es el que puede hallarse en los márgenes del manuscrito París, BnF, Latin 2103. La convivencia de una escritura más compacta junto con otra más aireada y grande sugiere que los códices eran textos de constante consulta y que a ellos volvía una y otra vez a lo largo de su vida.

En cuanto al tipo de glosas, estas son de distinta naturaleza. Algunas son simples signos marginales, a menudo un trébol acompañado de una coda ondulada, otras veces con decoraciones en forma de conchillas o incluso un perfil humano. Son muy frecuentes también las *maniculae* y los *nota, attende y lege*, los cuales también pueden estar acompañados de alguna invocación a su propia persona “nota Francisce” (ms. París, BnF, Latin 1994, f. 180vb) o adverbios tales como “lege memoriter” (ms. París, BnF, Latin 2103, f. 62r) o “nota acriter” (ms. París, BnF, Latin 1994, f. 141rb). Otro tipo de glosas consiste en la repetición de los nombres de autores, personajes bíblicos o paganos, etc., en los márgenes, de manera tal de hacer más sencillo localizar sus menciones en el texto. También se hallan breves *schedulae* o resúmenes del tema sobre el que versa un determinado pasaje, por ejemplo “libertas arbitrii” se halla escrito al costado de un pasaje en el que Agustín se extiende sobre el libre albedrío en el ms. París, BnF, Latin 1994, f. 187va. Por último, hay glosas que son comentarios al texto glosado, sobre su contenido, sobre algún pasaje que le resulta cercano, sobre algún aspecto retórico, etc.

No es mi propósito hacer una descripción exhaustiva de los distintos tipos de glosas, sino el de detenerme en aquellas en las que son referenciales. Este tipo de glosas son las que permiten desentrañar y reconstruir cómo la relación entre margen y texto permite observar determinados mecanismos y dinámicas de lectura y referencialidad del poeta humanista. Estos mecanismos son un aporte fundamental para la comprensión del pensamiento petrarquesco y

<sup>6</sup> El dístico compuesto por Petrarca reza en el f. 1v: “Urbs eterna Dei, solidis subnixa columnis, / Hunc fore signiferum de tot sibi cernit alumpnis”.

son un testimonio valioso de su acervo cultural y su producción que aún aguarda ser puesta en conocimiento de la comunidad académica.

### La dinámica referencial en los márgenes

Hay un cierto tipo de glosas que establecen una dinámica de referencialidad: las que reenvían de un texto a otro texto del mismo autor o de otro autor; las que son reenvíos intertextuales cruzados; las que refieren a obras de Petrarca; y, finalmente, las que refieren a un aspecto personal de su vida.

Las glosas que contienen referencias intertextuales, pueden dividirse en dos tipos: (1) las que refieren a otro autor diferente de la obra glosada y (2) las que refieren a otros textos del mismo autor de la obra.

En cuanto a las primeras (1), un ejemplo muy significativo puede leerse en el margen del código París, BnF, Latin 2201,<sup>7</sup> el cual transmite el *De anima* de Casiodoro (ff. 3r-23r) y el *De vera religione* de Agustín (ff. 23v-58r). En el *De anima*, II, Casiodoro dice (f. 4r):

Dixi propositiones has non preceptos regularum quae nuper age/-bantur, sed profundis et remotis dialogis conuenire / qui non tamen istas aures corporeas, sed interioris homi/-nis intentum atque purissimum querere probantur auditum. Nec / ideo facile posse de ipsa dici, quia per eam in numera nouimus / explicari. Oculus enim qui usque ad sidera tendit se uidere / non preualet, et palatus noster cum diuersa gustu sentiat, cuius ipse / sit saporis ignorat. Nares etiam fragrantium corporum uarios / odores attrahunt, sed quid oleant ipse non sentiunt. Cerebrum denique Nostrum licet sensum membris reliquis tradat, ipsum tamen / sensum legitur non habere.<sup>8</sup>

Al lado de este pasaje, Petrarca deja dibujado un trébol y escribe: “Simile Cycero in tusculano primo sed hic latius euagatur per omnes sensus”<sup>9</sup>. La cita de Cicerón es la misma que unos cuantos folios más adelante transcribe, pero esta vez en el *incipit* del *De vera religione* de Agustín:

Ingrediendi libri huius materiam prodesse poterit plurimum sententiam illam habere pre oculis, quam etsi non cristianus, in ceteris tamen magnus et singularis vir, Cicero scripsit in Tusculano, libro I, errores temporum suorum perosus, his verbis: “Nichil enim animo videre poterant, ad

<sup>7</sup> Para un estudio sobre las glosas anotadas en el margen del *De anima* de Casiodoro cf. Bellieni. (2010). Para un estudio sobre el código Par. Lat. 2201 véase: Rico (1974). Para una descripción paleográfica del código véase: de Nohac (1892: 204-9) y Delisle (1897).

<sup>8</sup> Ms. París, BnF, Latin 2201, f. 4r: “Dije que estos asuntos no eran adecuados para descriptos imperiales como los que hace poco fueron tratados, sino para investigaciones profundas y recónditas, las cuales no requerían de estos oídos corpóreos, sino el oído purísimo y agudo del hombre interior. La discusión acerca del alma no es sencilla pues es a través del alma como podemos explicar incontables cosas. El ojo, por ejemplo, que puede ver tan lejos como las estrellas, no puede verse a sí mismo, y nuestro paladar, aunque discierne diferentes cosas por el gusto, ignora su propio sabor. La nariz también inhala variados olores de cuerpos fragrantés, pero no conoce su propio olor. Finalmente, nuestro cerebro, aunque transfiera la sensación a otras partes del cuerpo, sin embargo -así leemos- él mismo carece de sensación”. (Traducción propia)

<sup>9</sup> París, BnF, 2201, f. 4r, trad.: “Al igual que Cicerón en el primer libro de las *Tusculanas*, pero aquí se extiende más largamente por todos los sentidos”



oculos omnia referebant. Magni autem est ingenii revocare mentem a sensibus et cogitationem a consuetudine abducere”. Cum similibus eiusdem vel aliorum philosophorum sententiis.<sup>10</sup>

Una misma referencia a Cicerón marca la clave de lectura en dos autores cristianos: es necesario desembarazar a todo el espíritu de todo lo corpóreo, de todo aquello que se extiende en el espacio y el tiempo para acceder a la contemplación de las cosas más altas. Que este sea considerado por Petrarca el tema central del *De vera religione* se hace evidente por otra glosa, esta vez en el ms. París, BnF, 1994, f. 178vb, donde el poeta marca este pasaje de Agustín de las *Enarrationes in Psalmos*: “quia magnum est proficere usque ad intellegibilia, magnum est proficere usque ad spiritalia, magnum est eo peruenire cor, ut nouerit esse aliquid quod non per locos tenditur, nec per tempora uariat” (146, 14).<sup>11</sup> Petrarca dibujó una *manicula* apuntando a dicha sentencia, y escribió “De hoc est totus liber De uera religione eiusdem”. Evidentemente, en estas pocas líneas vio condensado el nudo central del tratado *Sobre la verdadera religión*.

En línea con este tema, y complejizando el mapa de referencias que llevan del margen al texto y del texto al margen, cabe destacar un pasaje del *De vera religione* en el ms. París, BnF, Latin 2201, f. 43r, donde nuevamente Agustín se explaya sobre la necesidad de desembarazar el espíritu de los fantasmas que lo apesadumbran y le impiden llegar a la visión de Dios: “Non otium desidiae, sed otium cogitationis, ut a locis ac temporibus uacetis. Haec enim phantasmata tumoris et uolubilitatis constantem unitatem uidere non sinunt”.<sup>12</sup> El pasaje, por supuesto, es más extenso, pero el tipo peculiar de marca con el que lo resaltó, única aparición a lo largo del tratado, decorado con conchilla y un perfil humano barbado, permite advertir que revestía una peculiar importancia para el poeta. Sobre el tema del ocio, en el sentido agustiniano –aunque ciertamente con influencias de Séneca y Cicerón– compuso un tratado entero, el *De otio religioso*. Agustín era el autor que tenía presente a la hora de componer el mentado tratado, junto con otros dos que, de alguna manera, forman una trilogía y en los que la temática de los fantasmas es central, el *Secretum* y el *De vita solitaria*. Estas tres obras forman parte de un período común de composición que va de 1347 a 1357, aproximadamente, con sucesivas reescrituras y reordenamientos, según la práctica habitual del poeta. Un núcleo temático común las atraviesa: para poder alcanzar la quietud y tranquilidad necesarias para la contemplación de Dios y de las cosas más altas, es necesario que el espíritu sea despojado de todo lo que se extiende en el espacio y el tiempo. Estas cosas no hacen más que distraer al espíritu de la verdadera sabiduría, de la contemplación de Dios.

<sup>10</sup> Par. Lat., 2201, f. 23v: “Podría ser muy útil para la materia de este libro que comienza que tenga frente a los ojos aquella sentencia que Cicerón, aunque no sea cristiano, en el resto sin embargo grande y singular varón, en el primer libro de las *Tusculanas*, detestando los errores de su tiempo, escribió con estas palabras: “no podían ver nada con el espíritu, referían todo a los ojos. Es necesario una inteligencia grande para escindir la mente de los sentidos y separar el pensamiento del modo común de ver las cosas”, junto con sentencias similares del mismo u otros filósofos” (Traducción propia). La referencia al texto de Cicerón es *Tusculanae*, I, 16, 37-38 (ed. Polenz, 1918).

<sup>11</sup> Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 146, 14 (ed. Dekkers – Fraipont, 1956): “porque es gran cosa llegar a las cosas inteligibles, hasta lo espiritual, gran cosa es llevar al corazón, a tal estado que sepa que hay algo que no se extiende en el espacio ni varía con el tiempo” (Traducción propia).

<sup>12</sup> Agustín, *De vera religione*, XXXV, 65 (ed. Daur, Martin, 1962): “No se trata del ocio de la desidia, sino del ocio de la contemplación, que libera de todo lo local y lo temporal. Estos fantasmas henchidos y volubles impiden observar la inmutable unidad” (Traducción propia).

El personaje del joven *Franciscus* en el *Secretum* debe abandonar las preocupaciones de lo mundano, la fama y el amor de Laura, que lo sumen en dispersión y consecuentemente en el olvido de sí y la desesperación. En el *De otio religioso*, Petrarca expone el concepto del *otium* religioso que consiste en la liberación del espíritu de los tres grandes peligros que lo aquejan: la concupiscencia de los ojos, la concupiscencia de la carne y la ambición del siglo. Estas tres concupiscencias son las que impiden la mirada purificada del espíritu que es la que permite el acceso a la *visio Dei*. En el *De vita solitaria* el modelo del *otium religiosum* es transpuesto en la figura del *solitarius*, el hombre de letras recluido en un paraje solitario, alejado de los centros urbanos. Las ciudades son el espacio geográfico donde el espíritu cae en la dispersión y fluctuación de todo lo terrenal y, aquejado por innumerables preocupaciones y ocupaciones, se olvida de sí. Mientras que, en la soledad del paisaje campestre, pero sobre todo y principalmente en la soledad de la propia conciencia, su atención puede centrarse en el conocimiento de sí y en la contemplación de las cosas más altas y en la lectura y diálogo con los hombres más ilustres.

Otra ocurrencia interesante de referencias es la que está en el margen, nuevamente, del *De anima*, X de Casiodoro. Allí, Casiodoro se pregunta dónde está la sede del alma. La coloca en la cabeza, que es la moderadora de nuestros deseos, el juez del bien y el mal, la que clarifica incertezas, y la que rechaza lo que es dañino siempre y cuando la gracia divina brille sobre ella. Luego, se extiende sobre la naturaleza caída del hombre. De ella dice que es la causa de la muerte y el deterioro de la raza humana, de la reflexión oscurecida, el deseo engañado, las falencias criminales y muchos otros aspectos que tenemos en común con los animales a los que la divinidad hizo diferentes a nosotros. Inmediatamente después, Casiodoro sostiene: “Praenuntiat enim, pro dolor, nobis solis discessio serenitatis aduentum, futuras tempestates uentorum commotione dinoscimus, uenturam saeculis ubertatem temporum ratione colligimus, laetitiam nobis interdum ignari animi praesagatione promittimus”.<sup>13</sup> La lectura de este pasaje hizo resonar en Petrarca los versos de dos poetas latinos. Los primeros versos que copió en el margen inferior del folio 12v, donde se encuentra el pasaje de Casiodoro, son los de Virgilio. La imagen del sol como presagio de tiempos calmos hizo resonar tres versos de las *Geórgicas*:

Vergilius  
 Denique quod uesper serus uehat unde serenas  
 Ventus agat nubes quod cogitet huidus auster  
 Sol tibi signa dabit<sup>14</sup>

El segundo grupo de versos pertenecen a Ovidio en *Metamorfosis*, I, 85, los cuales están transcritos en el margen superior del folio siguiente 13r:

<sup>13</sup> Casiodoro, *De anima*, IX (ed. Halporn, 1973): “Pues, ¡oh dolor!, el descenso del sol nos preanuncia la llegada de un cielo calmo, distinguimos las futuras tempestades por la agitación de los vientos. Calculamos la riqueza por venir en las estaciones por la marcha del tiempo, nos prometeremos a veces por medio de presagios de nuestro ignorante espíritu la felicidad” (Traducción propia).

<sup>14</sup> Virgilio, *Georgica*, I, 461-463 (ed. Biagio Conte, 2011: 141): “Virgilio. En suma, qué puede traer el Véspero del atardecer, de dónde arrastra el viento las nubes que no son de lluvia, qué es lo que trama el lluvioso austro, te lo indicará el sol”.

Ovidius

Pronaque cum spectent animalia cetera terram

Os homini sublime dedit celumque uidere

Iussit et erectos ad sidera tollere ulutus<sup>15</sup>

Este paralelismo entre pasajes de poetas clásicos y un autor patrístico es simplemente un sentimiento de consonancia estilística, a veces debido al uso de una misma expresión, o de una misma imagen o una asociación de ideas, en las cuales, según Bellieni (2010: 39), Petrarca estaría poniendo a prueba su habilidad poética.

En el margen del ms. París, BnF, Latin 2103, f. 35r, encontramos nuevamente un paralelismo de pasajes de autores cristianos con autores clásicos. Esta vez en el tratado *De praedestinatione sanctorum*, Agustín cita un pasaje de Cipriano sobre la muerte y aquellos que nos esperan tras esta.<sup>16</sup> Petrarca ve la consonancia de este pasaje con el final del tratado *De Senectute*<sup>17</sup> de Cicerón y anota “Lege istud Cipriani consonum Catoni in Senectute Ciceroni ad finem”.<sup>18</sup>

Estas referencias intertextuales de Cicerón, de Virgilio y de Ovidio en el margen de obras de los autores cristianos dan cuenta de una práctica habitual de los textos petrarquescos: aquella de poner en paralelo la literatura antigua con los textos teológicos cristianos. Lee a los clásicos a la luz de la sabiduría cristiana y, a la inversa, coloca en adyacencia a las palabras de los pensadores cristianos a los retóricos y filósofos antiguos, encontrando así en la literatura clásica ciertas verdades de la vida humana que son universalmente compartidas y que parecieran ser absolutamente compatibles con el cristianismo, o simples consonancias estilísticas.

Otro tipo de referencias intertextuales son aquellas que establecen una dinámica de reenvío cruzado (2). En el del ms. París, Latin 1994, en el folio 112vb, en un pasaje de las *En. in Ps.*, 126, 11, donde Agustín se extiende sobre la oscuridad del texto escritural y dice que no hay que preguntarse por qué fue escrito así, sino aceptar que ha sido dicho como tenía que ser

<sup>15</sup> Ovidio, *Metamorfosis*, I, 85 (ed. Holzberg, 2017, 42): “Ovidio. Y mientras los demás animales están naturalmente inclinados mirando a la tierra, dio al hombre un rostro levantado disponiendo que mirase al cielo y que llevase el semblante erguido hacia las estrellas”.

<sup>16</sup> En *De praedestinatione sanctorum*, XIV, 28 (PL 44, 980-981) Agustín sostiene: “Et certe beatissimum Cyprianum disputasse constat, ut celerioris mortis beneficium commendaret, a peccatorum periculis eripi eos qui hanc vitam finiunt in qua peccari potest. In eodem libro ait inter cetera: Cur non cum Christo futurus, et de Domini pollicitatione securus, quod ad Christum voceris, amplecteris; et quod diabolo careas, gratularis? Et alio loco: Pueri, inquit, periculum lubricae aetatis evadunt. Itemque alio: Quid non, inquit, properamus et currimus, ut patriam nostram videre, ¿ut parentes salutare possimus? Magnus illic nos carorum numerus exspectat parentum, fratrum, filiorum; frequens nos et copiosa turba desiderat, iam de sua incolumitate securo, adhuc de nostra salute sollicita”.

<sup>17</sup> Cicerón, *De senectute*, LXXXIII (ed. Armistead Falconer, 1923): “Quid, quod sapientissimus quisque aequissimo animo moritur, stultissimus iniquissimo, nonne obis idetur is animus qui plus cernat et longius, videre se ad meliora proficisci, ille autem cuius obtusior sit acies, non videre? Equidem efferor studio patres vestros, quos colui et dilexi videndi, neque vero eos solos convenire aveo quos ipse cognovi, sed illos etiam quibus audivi et legi et ipse conscripsi; quo quidem me proficiscentem haud sane quid facile retraxerit, nec tamquam Peliam recoxerit. Et si quis deus mihi largiatur, ut ex hac aetate repuerascam et in cunis vagiam, valde recusem, nec vero velim quasi decurso spatio ad carceres a calce revocari”.

<sup>18</sup> Ms. París, BnF, Latin 2103, f. 35r, trad.: “Lee esto en consonancia con Catón en el *De senectute* de Cicerón, hacia el final”.



dicho, Petrarca escribió “Require XI° de Civitate Dei et in psalmo CXLVI”.<sup>19</sup> En el pasaje referido de la exposición al Salmo CXLVI, 11-12 Agustín vuelve sobre el tema de la oscuridad de las Escrituras y agrega que ellas son una ocasión para ejercitarse: “Noli proteruus esse accusare aut obscuritatem, aut quasi peruersitatem scripturae. peruersum hic nichil est; obscurum autem aliquid est, non ut tibi negetur, sed ut exerceat accepturum”.<sup>20</sup>

Petrarca escribió una apostilla reenviando esta vez al *En. in Ps.*, CXXVI: “Nota de obscuritate scripturarum et infra proximo capitulo et in psalmo 126 et in psalmo penultimo<sup>21</sup> et super johannem· omelia vigesima quarta<sup>22</sup> ubi [ai]t· Secretum dei intentos potest facere · non adversos”,<sup>23</sup> Esta misma idea de la oscuridad de la Escritura como ocasión para un ejercicio (“ut exerceat accepturum”, es decir “para que te ejercites en lo que ha de recibirse”) tiene su eco en el contexto de la defensa de la poesía que Petrarca hace en el *Contra medicum quendam*: “Quod si forte stilus insuetis uideatur occultior, non ea inuidia est, sed interioris animi stimulus, et exerciti nobilioris occasio”<sup>24</sup>. Esta “exerciti nobilioris occasio” que supone la oscuridad propia del lenguaje poético es un claro eco de las palabras del Hiponense respecto de las Escrituras.

Otro tipo de referencia intertextual es aquella que envía a su propia obra. Hasta el momento, he registrado una única ocurrencia. En el margen del ms. París, BnF, Latin 1994 que transmite las *Enarrationes in Psalmos* de Agustín, más específicamente en el f. 88va, en el pasaje 118, XXXII, 7, lee la expresión “iudaicis laceratus est uepribus”, y escribe en el margen superior: “Attende in Bucolica nostra”. Esta glosa ha sido descrita por Donatella Coppini (2004: 23), quien considera que la tradicional interpretación agustiniana del último verso del salmo “erravi sicut ovis perdita” reenvía a la parábola de la oveja perdida de *Mateo* 18, 12 y *Lucas* 15, 4: “ovis perdita quaeratur, ovis perdita vivificetur, propter quam pastor

<sup>19</sup> En *En. in Ps.*, 126, 11, (ed. Dekkers – Fraipont, 1956) Agustín sostiene: “Sed est aliena sententia quam permittere non debemus. Ideo enim forte obscurius positum est, ut multos intellectus generet, et ditiores descendant homines qui clausum inuenerunt. Quod multis modis aperiretur quam si uno modo apertum inuenirent”. Traducción: “Quizás se consignó esto oscuramente para que diese origen a muchos sentidos, y así, al descubrirse de muchos modos lo que se hallaba oculto, se enriqueciesen de esta manera más los hombres que si se patentizase de un solo modo. También decimos que se sacude algo para que salga de allí lo que está escondido”. (Traducción propia).

<sup>20</sup> Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 146, 12 (ed. Dekkers – Fraipont, 1956): “No seas insolente censurando de oscuridad o malignidad a la Escritura. Nada hay en ella injusto; y, si hay algo oscuro, no es para que se te niegue su entendimiento, sino para que te ejercites en lo que lo que ha de recibirse” (Traducción propia).

<sup>21</sup> Es decir, en *Enarrationes in Psalmos*, 149, 14 (ed. Dekkers – Fraipont, 1956): “El Señor quiso presentar ciertos versillos oscuros, no con el fin de sacar algo nuevo de ellos, sino de innovar con una exposición oscura lo que ya era conocido”. En el folio 193ra escribe en dicho pasaje: “De obscuritate sermonis divini”.

<sup>22</sup> Agusutinus, *In Evangelium Ioannis*, XXVII, 2.

<sup>23</sup> Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 146, 12 (ed. Dekkers – Fraipont, 1956): “Noli proteruus esse accusare aut obscuritatem, aut quasi peruersitatem Scripturae. Perversum hic nihil est; obscurum autem aliquid est, non ut tibi negetur, sed ut exerceat accepturum. Ergo quando obscurum est, medicus illud fecit, ut pulsus: voluit, ut exerceret in pulsando; voluit, ut pulsanti aperiret”. Traducción: “No seas insolente censurando de oscuridad o malignidad a la Escritura. Nada hay en ella injusto; y, si hay algo oscuro, no es para que se te niegue su entendimiento, sino para hacer desear lo que ha de recibirse.”. La traducción de este pasaje de Ms. Paris, BnF, latín 1994, f. 178va: “Nota, sobre la oscuridad de las Escrituras tanto más adelante en el próximo capítulo y en el Salmo CXXVI, en el penúltimo Salmo, y en los comentarios sobre Juan, en la homilía vigésima cuarta donde dice que más que provocar aversión, el secreto de Dios debe empeñar nuestra atención”.

<sup>24</sup> Petrarca, *Contra medicum quendam*, III (ed. Stopelli, 1997): “Que, si tal vez el estilo parece demasiado oscuro a los inexpertos, éste no es motivo de envidia, sino un estímulo para un examen más atento y ocasión para un ejercicio más noble”.

eius nonaginta novem dimisit in montibus, et eam quaerens iudaicis laceratus vepribus”.<sup>25</sup> Al “laceratus vepribus”, sobre el cual el dedo índice de la *manicula* apunta, seguramente lo sintió muy cercano a su “laniatum vepribus”, en el cual, al igual que los textos evangélicos, se refiere a la imagen del buen pastor que salva a las ovejas perdidas:

Par fuerat meminisse quibus bonus ille periclis  
Ista paravit herus. Laniatum uepribus aspris  
Vidimus. Heu quanti miserans armenta redemit  
Perdita<sup>26</sup>

Sobre esta glosa, Coppini (2004) arroja la hipótesis de que seguramente al indicar la cercanía de ambos textos Petrarca se señala a sí mismo, pero también seguramente con la intención de mostrar a otros, con complacencia, que tuvo una consonancia expresiva, una simpatía de imagen entre sí mismo y su gran autor cristiano.

Otro tipo de juego intertextual lo constituye la revisión o puesta en paralelo de traducciones de una misma obra, signo característico de este nuevo interés filológico que comienza a despertarse en el Humanismo renacentista. En el manuscrito París, BnF, Latin 6280, que transmite la traducción del *Timeo* de Calcidio, en el f. 4v, se lee el pasaje sobre el artífice:

Nam si est ut quidem est pulchritudine / incomparabili mundus. opifexque et fabricator eius optimus. perspicuum est / quod iuxta sincerae atque inmutabilis proprietatis exemplum. mundi sit insti/-tuta molicio. Sin uero quod ne cogitari quidem aut mente concipi fas est / ad elaboratum. quod cum sit rationis alienum. liquet opifient deum uenerabili / exempli normam in constituendo mundo sequutum. quippe hinc generatorum / omnium speciosissimus. Ille auctor maximus.<sup>27</sup>

Petrarca leyó este pasaje, colocó una marca marginal y anotó en el margen inferior del mismo folio la traducción de ese mismo pasaje, pero esta vez en la versión latina de Cicerón del *Timeo*, tratado que menciona con el nombre *De essentia mundi*:

Hinc cicero in liber de essentia mundi “queramus, inquit, causam que eum impulerit qui haec machinatus sit ut originem rerum et molitonem nouam quereret. Probitate uidelicet prestabat, probum autem inuidet nemini; Omnia sibi similia. Haec nimirum gignendi mundo causa. ¶ et statim ¶ fas autem nec unquam fuit quicquam nisi pulcherrimum facere eum qui esse Optimus (París, BnF, Latin 6280, f. 4v).<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 118, 32, 7: “la oveja perdida sea buscada, la oveja perdida sea vivificada, por ella el pastor dejó noventa y nueve en el monte, y buscándola fue lacerado por las espinas judaicas”.

<sup>26</sup> Petrarca, *Bucolica* VI, 177 (ed. Stopelli, 2007): “Hubiera sido justo que recordaras con cuáles peligros aquel buen patrón te procuró estos bienes. ¡Lo hemos visto lacerado por punzantes espinas! ¡Ahimé, a qué precio misericordioso rescató las greyes desaparecidas!” (Traducción propia).

<sup>27</sup> El pasaje corresponde a Calcidius, *Platonis Timaeus*, I, 29a, 15-22 (ed. Waszink, 21): “Pues si el universo es - como efectivamente es- de una belleza incomparable, y su artífice y fabricante es sumamente bueno, resulta claro que la construcción del universo ha sido hecha sobre la base de un modelo de la propiedad pura e inmutable; de otro modo -alternativa que no es lícito por el derecho divino ni siquiera pensar o concebir con la mente- sobre un modelo a su vez producido. Pero, puesto que esto es ajeno a la razón, es manifiesto que el Dios artífice, en la construcción del mundo, se atuvo a la norma de un modelo venerable -en cuanto esta es la más bella de las realidades generadas, aquel es el artífice más grande” (Traducción propia).

<sup>28</sup> El pasaje citado por Petrarca es Cicerón, *Timaeus*, 9 (ed. Giomini, 1975: 229): “Aquí Cicerón en el libro *De essentia mundi*: “Busquemos, por lo tanto, la razón que lo impulsó a él, quien construyó (el universo) para buscar

A simple vista, pareciera estar comparando dos traducciones de un mismo pasaje del *Timeo*. Sin embargo, esta hipótesis presenta problemas, pues, según Enrico Fenzi (2001: 315, n. 16), en ninguna parte de su obra Petrarca menciona ni hace provecho del evidente puente entre los dos pilares de su pensamiento, Cicerón y Platón. En efecto, Petrarca cita la traducción con el título *De essentia mundi* en el margen, y la menciona en una epístola en la que alude al texto como si fuera de autoría ciceroniana diciendo que escruta los secretos de la naturaleza y el principio y la esencia del mundo.<sup>29</sup> Gentile (1993: 137) sospecha que el silencio respecto del tratado *De essentia mundi* en el contexto del *De ignorantia*, cuya redacción finaliza en 1371, y especialmente en el contexto de la discusión sobre la eternidad del mundo, se deba a que, para entonces, seguramente el poeta se dio cuenta de que se trataba de una traducción. Con todo, en la *Invectiva contra eum qui maledixit Italie*, compuesta hacia 1372, lista el *De essentia mundi* como una obra más de Cicerón.<sup>30</sup> Una glosa en la que parecía poner en paralelo dos traducciones de un mismo pasaje se muestra más bien como la puesta en paralelo de la relación entre dos autores.

Finalmente, quisiera traer a colación un último ejemplo de referencia no ya a otro texto, propio o ajeno, sino a su propia experiencia personal. En el texto de Agustín encuentra la ocasión para sentirse identificado con un episodio de su vida, entablando así un diálogo con el Padre. Esta vez se trata del ms. Vat. lat. 458, f. 71r, un gran códice que contiene una miscelánea de obras del Hiponense. En el tratado *De divinatione daemonum*, 10, 14 el obispo dice de los paganos: “Nec quod adhuc audent ipsi / pauci qui remanserunt uaniloquias / suas ostendere doctrinas et cristianos / tanquam imperitissimos deridere moueri /debemus dum in eis impleri ea que predicta / sunt [...] Irrideant ergo quantum possunt tanquam impericiam et / stultitiam nostram et iacent doctrinam et sapientiam suam. Illud scio quod isti irrisores / nostri pauciores sunt hoc anno quam fuerunt priore / anno”.<sup>31</sup> Al lado de este pasaje, Petrarca escribe en una letra más aireada, de cuerpo más grande, “Si modo viveres, ¡Augustine!”. La letra de la glosa es de caja amplia, espaciada y sin demasiadas decoraciones, lo cual permite identificarla como una glosa tardía. Aquí es imposible no suponer un profundo suspiro de fondo por parte del poeta, que de seguro tenía en mente a los intelectuales escolásticos de su época, de los cuales dice en la invectiva *De sui ipsius et multorum ignorantia*, también un texto tardío: “Sed nequicquam moneo. Omne quod ad pietatem tendit, a quocunque dictum,

---

el origen de las cosas y un nuevo esfuerzo. Excedía en bondad, pero alguien que es bueno no envidia a nadie. Por lo tanto, creó todo a semejanza de sí mismo. Esta es la razón más indudable de la producción del mundo”. Y en seguida: “pues no puede ser que alguien óptimo haga algo que no sea sino hermosísimo” (Traducción propia).

<sup>29</sup> Petrarca, *Fam.* XII, 8, 6 (ed. Dotti, 2007: 1075): “aderant Nigidius et Cratippus, cum quibus secreta nature, mundo principium atque essentiam rimabatur”.

<sup>30</sup> Petrarca, *Contra eum qui maledixit Italie* (ed. Stopelli, 1997): “Non scripsit Tullius Phisicam, sed scripsit de essentia mundi, de natura deorum, de divinatione, de fato, de senectute, de amicitia, de consolatione, de gloria, de tusculanis questionibus, de fine bonorum et malorum, partitionum, topicorum, de oratore, de optimo genere oratorum, de optimo genere dicendi, rethoricorum duo volumina, tria autem epystolarum, orationes innumeras, quibus par eloquium nunquam fuit”.

<sup>31</sup> Ms. Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 458, f. 70v-71r: “Y nosotros tampoco debemos inquietarnos de que algunos pocos paganos, que han quedado, se atrevan todavía a hacer ostentación de sus doctrinas fanfarronas, y a motejar a los cristianos de perfectos ignorantes [...] ¡Que se mofen, pues, en cuanto puedan, de nuestra aparente ignorancia y locura, y que se vanaglorien de su doctrina y sabiduría! Yo sé que esos burlones nuestros son en este año menos que los que eran el año pasado”.

pari temeritate atque impietate despiciunt, et ut docti uideantur [...] protestari solent se in presens sequestrata ac seposita fide disserere”.<sup>32</sup>

Un último ejemplo de este tipo de glosas que refieren a su vida personal lo constituye una glosa que dejó anotada en un pasaje de *De sancta virginitate*, en el folio 112r del ms. París, BnF, Latin 2301, en un pasaje en el que Agustín habla del bien de la virginidad que no debe huir el matrimonio, sino trascenderlo como bien menor para descansar en el bien mayor de la continencia que se da en el estado de la viudez, y cita el pasaje bíblico de I Co. 7, 38: “Quien da en matrimonio (a una joven) obra bien y quien no la da obra mejor. Y si te casas, no pecas; y si una joven se casa, tampoco peca”. Petrarca dibujó una *manicula* y escribió “Nota pro Silvanella”. El nombre *Silvanella* es un misterio, pero es muy probable que cuando estaba leyendo este pasaje tuviera en mente a su hija *Francesca* (Pellegrin, 1951: 114). En efecto, Petrarca solía referirse a sí mismo como *Silvanus* o *Silvanellus* en sus obras.<sup>33</sup> Así, el texto que está glosando es un acervo de donde recabar sabiduría para su propia vida, al tiempo que descubre al lector dimensiones personales de la propia vida del poeta, sus meditaciones y sus preocupaciones.

### Consideraciones finales

Los trabajos que a partir de la última mitad del siglo pasado hasta hoy han centrado su atención en el estudio de las glosas de Petrarca han permitido ir forjando una semblanza de su propio proceso de producción y meditación. Los márgenes de los códices petrarquescos albergan un testimonio invaluable y fundamental: ellos nos abren una puerta a la intimidad del escritorio petrarquesco. Entre los diversos tipos de anotaciones marginales hay algunos que establecen referencias que nos revelan cierto dinamismo de lectura y composición de sus obras, llevándonos de los márgenes al texto, de los márgenes a sus experiencias personales y de los textos a los márgenes.

El entretejido de referencias nos permite ir reconstruyendo la trastienda de la obra petrarquesca. Este nos muestra de qué manera leía a los autores cristianos y a los autores clásicos, de qué manera establecía un paralelismo entre ambas tradiciones, el esfuerzo por descubrir un tipo de experiencia común que los mancomunara e, incluso, ciertas resonancias estilísticas que los acercaran. Al mismo tiempo, a partir de la glosa en la que reenvía a su propia obra, vemos su propio intento por imitar el estilo de los antiguos.

Las referencias cruzadas nos descubren un lector que busca leer la obra de un autor de manera exhaustiva y atenta, reenviando a otros pasajes de un mismo autor, ya sea dentro de la misma obra o de otra, privilegiando este modelo al de repetir a base de sentencias sacadas de contexto. Las anotaciones marginales que refieren a aspectos personales, a episodios de su vida, nos muestran a un lector que encuentra una ocasión para dialogar con los escritores antiguos, que busca entre sus líneas sentencias salutíferas que pueden servirle para su vida

<sup>32</sup> *De ign.*, IV (ed. Stopelli, 1997): “Ellos desprecian con igual temeridad e impiedad todo lo que se relaciona con la fe, haya sido dicho por quien fuere, y para dar la impresión de ser hombres doctos [...] suelen declarar formalmente que por el momento discuten dejando del todo aparte y separada la fe” (Traducción propia).

<sup>33</sup> Petrarca, *Epystole Familiares* XV, 8, 14 (ed. Dotti, 2007: 2123): “hic si longam moram traxero, valde Silvanus fiam”.

personal o aquellas que reflejaran sus propias cuitas. Estas nos abren la puerta a la dimensión más íntima de su reflexión, casi como si se tratara del texto de su propia experiencia personal.

Ha sido mi intención la de poner en evidencia que el estudio de estos testimonios nos permitirá enriquecer y profundizar nuestro conocimiento de dichos procesos de lectura y de composición del poeta. A pesar del continuado esfuerzo que hace medio siglo se lleva adelante, son muchos los códices que contienen glosas marginales de Petrarca y que todavía esperan su edición.

### **Bibliografía primaria**

- Agustín (1865), *De praedestinatione sanctorum*, Migne J.P. (ed.), *Patrologia Latina*, 44, París: Migne J. P. Editorem, 959-991.
- Agustín (1956), *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, Dekkers E., Fraipont J., CCSL 40, París: Brepols.
- Agustín (1956), *Enarrationes in Psalmos I-L*, Dekkers E., Fraipont J., CCSL 38, París: Brepols.
- Agustín (1956), *Enarrationes in Psalmos LI-C*, Dekkers E., Fraipont J., CCSL 39, París: Brepols.
- Agustín (1962), *De doctrina christiana. De vera religione*, Daur K. D, Martin J. (eds.), CCSL 32, Turnhout: Brepols.
- Calcidio (1967), *Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus*, Waszink J. H. (ed. con la colaboración de Jensen P. J.), Londres: Warburg Institut-Brill.
- Casiodoro (1973), *De anima*, Halporn J.W. (ed.), CC Series Latina 96, Turnhout: Brepols.
- Cicerón M.T. (1923), *De Senectute De Amicitia De Divinatione. With An English Translation*, ed. W. Armistead Falconer, Cambridge: Harvard University Press: Cambridge Massachusetts-Cambridge Londres.
- Cicerón M. T. (1918), *Tusculanae Disputationes*, Pohlenz M. (ed.), Leipzig.
- Cicerón M. T. (1975), *De divinatione. De fato. Timaeus*, Giomini, R. (ed.), Leipzig: BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- P. Ovidius Naso (2017), *Metamorphosen*, Holzberg N. (ed. y tr.), Berlín-Boston: De Gruyter.
- P. Vergilius Maro (2013), *Bvcolica. Georgica*, Ottaviano S., Biagio Conte, G. (eds.), Berlín-Boston: De Gruyter.
- Petrarca, F. (1997), *Opera Omnia*, Stopelli, P. (ed.), Roma: Lexis Progetti Editoriali.
- Petrarca, F. (2007), *Le familiari. Libri XI-XV*, Dotti, U. (ed. con la colaboración de F. Audisio), Turín: Nino Aragno Editore.

### **Bibliografía secundaria**

- Accame Lanzillotta, M. (1988), "Le postille del Petrarca a Quintiliano (cod. Parigino lat. 7720)", *Quaderni petrarcheschi* 5, 1-201.



- Belliemi, A. (2010), “Le postille del Petrarca a Cassiodoro, *De anima* (Par. Lat. 2201)”, *Studi Petrarqueschi* XXIII, 1-43.
- Bertolani, C. (2005), *Petrarca e la visione dell’eterno*, Boloña: Il Mulino.
- Billanovich, G. (1947), *Petrarca letterato: I. Lo scrittoio del Petrarca*, Roma: Edizioni di storia e letteratura.
- Billanovich, G. (1960), “Nella biblioteca del Petrarca: Il Petrarca, il Boccaccio, e le *Enarrationes in psalmos* di S. Agostino”, *Italia Medioevale e Umanistica* III, 1-58.
- Billanovich, M. C. (1994), “Il vescovo Ildebrandino Conti e il *De civitate Dei* della Biblioteca Universitaria di Padova. Nuova attribuzione”, *Studi Petrarqueschi* XI, 99-136.
- Blanc, P. (1978), “Pétrarque lecteur de Cicéron: Les Scolies pétrarquiennes du *De Oratore* et de l’*Orator*”, *Studi petrarcheschi* 9, 109-166.
- Borelli, M. (2018), “Petrarch’s glosses to Augustine: The ms. Paris, BnF, latin 2103”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 85, 223-266.
- Coppini, D. (2004), “Petrarca, i *Salmi* e il codice Parigino Latino 1994”, en Cardini, R. y Coppini, D. (eds.), *Petrarca e Agostino*, Florencia: Bulzoni Editore, 19-38.
- De la Mare, A. C. (1973), *The Handwriting of Italian Humanists*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.
- De Nolhac, P (1892), *Pétrarque et l’Humanisme*, París: Émile Bouillon.
- Delisle, M. L. (1897), “Notice sur un livre annoté par Pétrarque (Ms. Latin 2201 de la Bibliothèque Nationale)”, en *Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques* XXXV: 2, París: Imprimerie Nationale, 406-407.
- Fenzi, E. (2001), “Platone, Agostino, Petrarca”, en Consolino F. E. (ed.), *L’adorabile vescovo d’Ippona. Atti del Convegno di Paola (21-25 maggio 200)*, Calabria: Rubbettino, 305-342.
- Fiorilla, M. (2005), *Marginalia figurati nei codici di Petrarca*, Florencia: Leo S. Olschki Editore.
- Gentile, S. (1993), “Le postille del Petrarca al ‘*Timeo*’ latino”, *Quaderni Petrarqueschi* IX-X, 129-139.
- Jakubecki, N. G. (2015), “Petrarca lector de Abelardo. Transcripción y estudio hermenéutico de las notas marginales al epistolario”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 22, 147-169.
- Lee, A. (2012), *Petrarch and St. Augustine: Classical Scholarship, Christian Theology, and the Origins of the Renaissance in Italy*, Leiden: Brill.
- Nebuloni Testa, A. (1984), “Su alcune postille del Virgilio Ambrosiano”, en Avesani R. *et al.*, *Vestigia*, Rome: Edizioni di storia e letteratura, 479-484.
- Pellegrin, É. (1951), “Nouveaux manuscrits annotées par Pétrarque à la Bibliothèque Nationale de Paris”, *Scriptorium* V, 265-278.
- Pellegrin, É. (1954), “Un manuscrit de Cicéron annoté par Pétrarque au British Museum”, *Scriptorium* VIII-1, 115-117.
- Péter, E. (2016), “Le postille del Petrarca al *Bellum Iugurthinum* di Sallustio (Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. 64, 18), en Molnár A., Ótött N. y Pál J. (eds), *Lát(szó)tér: Fiatal kutatók italianisztikai tanulmányai*, Szeged: Szegedi

- Tudományegyetem, Bölcsészettudományi Kar, Olasz Nyelvi és Irodalmi Tanszék, 87-112.
- Petoletti, M. (2010), “Petrarca e i margini dei suoi libri”, en Baldassarri, G., Motolese, M., Procaccioli, E. y Russo, E. (eds), “*Di mano Propria*”. *Gli autografi dei letterati italiani. Atti del Convegno internazionale di Forlì, 24-27 novembre 2008*, Roma: Salerno editrice, 93-121.
- Petrucci, A. (1967), *La scrittura di Francesco Petrarca*, Ciudad del Vaticano: Biblioteca Apostólica Vaticana, Studi e Testi.
- Quillen, C. E. (1998), *Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of Humanism*, Michigan: The University of Michigan Press.
- Rico, F. (1974), “Petrarca y el *De vera religione*”, *Italia Medievale e umanistica* 17, 313-364
- Torre, A. (2008), *Petrarcheschi segni di memoria. Spie, postille, metafore*, Pisa: Edizioni della Normale.
- Tristano, C. (1974), “Le postille del Petrarca nel Vat. Lat. 2193”, *Italia medioevale e umanistica* 17, 365-468.
- Ullman, B.L. (1923), “Petrarch’s Favorite Books”, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 54, 21-38.
- Wieland, G. (1985), “The glossed manuscript: Classbook or library book?”, *Anglo-Saxon England* 14, 153-173.
- Zuccollo, M. (2006), “‘*Urbs eterna Dei*’. Il *De civitate Dei* fra Petrarca e Ildebrandino Conti”, *Studi Petrarcheschi* XIX, 1-114.

El presente artículo fue redactado a partir de los resultados de nuestra participación en el proyecto PICT 2016-0612 “La edición crítica y traducción de textos latinos medievales: Producción práctica y resolución de problemas”, desarrollado entre 2017 y 2019 bajo la dirección de la Dra. Valeria Buffon (IHUCSO Litoral - CONICET - UNL).