

«*Ut poetam... vel quasi ut profeta*»: *Apologia dantesca*
i exegesi del “*Veltro*” en Pietro Alighieri*

FRANCESC J. GÓMEZ

Universitat Autònoma de Barcelona

FrancescJosep.Gomez@uab.cat

RIASSUNTO:

Il *Comentum* di Pietro Alighieri è la fonte principale del *Tractat de les penes particulars d'infern* del frate minore catalano Joan Pasqual (s. xv). Tale operazione culturale è resa possibile grazie ad una speciale adeguatezza delle premesse esegetiche del *Comentum*. La critica moderna ritiene che Pietro preferisce il paradigma della *fictio* poetica a quello della *visio* profetica allo scopo di difendere l'ortodossia di Dante e a costo di tradire il suo messaggio. Questo lavoro studia le intenzioni apologetiche di Pietro e, a proposito della profezia del *Veltro* nella prima critica dantesca, rifiuta la dicotomia tra i paradigmi profetici e poetici, evidenziando la collocazione della *Commedia*, operata da Pietro, tra le tre coordinate poetiche rappresentate dal Salmista, Virgilio e Alano de Lilla, in base alla tradizione esegetica medievale e alla precisa conoscenza del corpus dantesco.

PAROLE CHIAVE: Joan Pasqual, Pietro Alighieri, commenti danteschi, ermeneutica, *Veltro*, *Fictio poetica*, profezia.

*El present treball ha estat elaborat en el marc del projecte FFI2008-05556-C03-02/FILO (UAB) finançat pel Ministerio de Ciencia e Innovación.

ABSTRACT:

Pietro Alighieri's *Comentum* is the main source of the *Tractat de les penes particulars d'infern* by the Catalan Franciscan Joan Pasqual (15th century). This cultural operation is made possible thanks to a special adaptation of the exegetical premises of the commentary. Modern critics assume that Pietro prefers *fictio poetica* to *visio profetica* as a hermeneutical paradigm in order to defend Dante's orthodoxy even against his message. This paper studies Pietro's apologetical aims and rejects the prophetic/poetical dichotomy about Veltro's prophecy in the context of early commentaries. The point is that Pietro situates the *Commedia* between three poetical coordinates represented by the Psalmist, Virgil and Alain de Lille, on the basis of medieval exegetical tradition and an exact knowledge of the whole Dante corpus.

KEYWORDS: Joan Pasqual, Pietro Alighieri, Dante commentaries, hermeneutics, Veltro, *Fictio poetica*, prophecy.

Fra Joan Pasqual, franciscà de Castelló d'Empúries, ha merescut un lloc discret en les històries de la literatura catalana com a autor d'una de les mostres més singulars de la presència de Dante a la Corona d'Aragó. L'any 1436 dedicà a Joan Lull, conseller en cap de Barcelona, una *Summa de beatitud* a la qual seguiria temps després una *Summa de pena* sorprenent per l'ús explícit de Dante com a autoritat sobre el més enllà. Joan Pasqual s'hi referí set vegades a la *Commedia*, concretament cinc a l'*Inferno* i dues al *Paradiso*, citant-ne versos en l'italià original i reproduint informació procedent de la primera redacció del *Comentum* de Pietro Alighieri. Però la veritable singularitat de l'acostament de Pasqual a la *Commedia* dantesca consistí en la redacció d'un apèndix o *Tractat de les penes particulars d'infern* basat fonamentalment en la topografia moral de l'*Inferno*, assistit per la «glossa» de Pietro Alighieri i precedit d'una exposició general de l'infern mitològic composta a partir del *De fabulis poetarum* de Pierre Bersuire (Alòs-Moner 1921, Gómez 2005).

Les claus que expliquen aquest text, del qual preparo actualment l'edició crítica, són molt diverses, però una de les més decisives resideix, a parer meu, en l'aptitud de les premisses exegetiques de Pietro Alighieri. Els estudiosos de la crítica dantesca han destacat sovint el seu esforç per defensar el paradigma de la *fictio poetica* enfront del paradigma profètic que hom sol atribuir a Guido da Pisa. Una certa exageració d'aquesta dicotomia ha induït, per exemple, Peter Dronke (1990 [1986]: 55) a afirmar:

Per Pietro, la scelta era fra una descrizione dell'aldilà narrata in modo figurato, con lo scopo di istruire, ed una descrizione letterale da parte di un individuo in preda alle allucinazioni. Naturalmente egli desiderava che il padre fosse ricordato come un grande poeta e non come un "anormale" –ed egli vedeva queste alternative come mutualmente escludentesi.

Pietro es plantejà, efectivament, aquesta alternativa a propòsit de la profecia del «Veltro» o Llebrer, les implicacions polítiques de la qual recomanaven un extrem de prudència: no feia gaire que el pensament polític de Dante havia estat violentament condemnat a Bolonya pels agents de la teocràcia pontifícia, Bertrand de Pouget i Guido Vernani (1327-1334)¹, alhora que la *fictio poetica* dantesca havia estat objecte de sarcasme en l'*Acerba* de Cecco d'Ascoli. Totes dues circumstàncies infongueren un innegable esperit apologètic en la breu obra poètica de Pietro Alighieri i també, per descomptat, en el seu *Comentum*. No obstant això, Pietro no descartà el paradigma profètic ni reivindicà la *fictio poetica* per una simple cautela, a costa de traïr les intencions i el missatge de Dante, sinó d'acord amb una tradició secular d'exegesi poètica i amb una lectura atenta, completa i genuïna del corpus dantesc. I és per això que, com veurem, Pietro Alighieri insistí a ubicar la *Commedia* en la tradició del Psalmista, el poeta bíblic, i de Virgili, el poeta filòsof; amb l'avantatge que Dante fou cristià i, per tant, també teòleg: «Dantes Alagerii de Florentia, gloriosus theologus, phylosophus et poeta» («Proemium», p. 3),² aureolat pels tres títols que li concediria l'epitafi de Giovanni del Virgilio i que l'emparenaven legítimament amb la màxima figura de la poesia al·legòrica llatina, «ille magnus theologus et poeta [...] Alanus» (*In Inf.* I ad 4, p. 45).

1. L'APOLOGIA DANTESCA DE PIETRO ALIGHIERI

És possible que Pietro Alighieri (Florència, final del s. XIII - Treviso, 21 d'abril de 1364) hagués assistit en directe a la crema pública de la *Monarchia* i a la campanya antidantista de Guido Vernani. Poc temps després de la mort del seu pare, que acompanyà en l'exili,³ Pietro anà a estudiar dret civil i canònic a Bolonya, on consta el 1327 i on degué llicenciar-se poc després, atès que el 1332 ja havia iniciat la seva carrera judicial i administrativa a Verona. Aquelles circumstàncies dramàtiques, que tan greu-ment havien qüestionat l'ortodòxia i amenaçat el prestigi intel·lectual de Dante i de la seva obra, eren encara recents quan emprengué la primera redacció del seu *Comentum* (1340-1341): el primer comentari llatí que s'estenia a la totalitat de la *Commedia*.

No feia encara vint anys de la mort de Dante i ja era extraordinària la diversitat de propostes exegetiques que s'oferien al judici crític de l'inter-pret, sobretot en el cas de l'*Inferno*: almenys sis comentaris i tota una selva de glosses constituïen l'horitzó respecte al qual el fill de l'*auctor* havia de definir les seves pròpies posicions (Bellomo 2004).⁴ Pietro recollí les propostes de la crítica i les sotmeté a un examen rigorós: n'omplí les llacunes, en denuncià els despropòsits, en discutí les interpretacions discrepants; però sobretot establí amb claredat les coordenades en què calia situar l'exegesi del poema –els sentits figurats de la *fictio poetica*, la imitació dels *auctores*– i revelà puntualment els fonaments poètics, filosòfics i teològics que sostenien el seu edifici literari i doctrinal (Mazzoni 1963).

És evident, d'altra banda, que el zel amb què Pietro Alighieri maldà per preservar l'exegesi de la *Commedia* d'interpretacions esbiaixades obeïa en part a una reacció apologètica contra els dos principals fronts antidantistes que s'havien obert a Bolonya durant la seva joventut: l'*A-cerba* de Cecco d'Ascoli i la condemna dominicana de la *Monarchia*. Pietro ja havia manifestat aquest mateix estímul apologètic en les tres úniques obres rimades que en conservem, generalment adscrites a la seva etapa d'estudi a Bolonya;⁵ especialment la cançó «Quelle sette arti liberali in

versi» reivindica obertament l'ortodòxia i el prestigi intel·lectual de Dante mitjançant una visió al·legòrica en què les set arts liberals es planyen per la condemna de llur mestre (vv. 1-4 i 80-84):

Quelle sette arti liberali, in versi,
hanno d'invidia molto da dolersi,
della nomëa del maestro loro
ch'è stata condannata in concestoro; [...]
«...Deh, Segnor giusto, faccioti preghero
che tanta iniquità deggi punire
di que' che voglion dire
che 'l mastro della fede fussi errante:
se fussi spenta, rifariela Dante.»

Algunes de les acusacions que Cecco d'Ascoli havia imputat a Dante en la seva *Acerba*, composta probablement durant el seu lectorat d'astrologia a Bolonya (1318-1324),⁶ també troben resposta en les rimes de Pietro Alighieri;⁷ però és, òbviament, en el *Comentum* que Pietro respon concretament als seus atacs contra la *Commedia*. És sabut, per exemple, que Dante aplicà el mot «necessità» a la inconstància amb què la fortuna administra els seus béns, fora del control de la raó humana (*Inf.* VII, 85-90); aquest mot proporcionà a Cecco l'ocasió de denunciar l'heterodòxia de Dante per una presumpta negació de la llibertat de l'ésser racional:⁸

In ciò pecchasti, fiorentin poeta,
ponendo che li ben[i] de la fortuna
necessitati sieno con lor mèta.
Non è fortuna che ragion non véncha!
Or pensa, Dante, se pruova nessuna
si può più fare che questa se véncha.
(*Acerba* II, 1, 19-24 [727-732])

Pietro al·legà Boeci en defensa del text dantesc:

Multi mirantur de hoc verbo, scilicet «necessitate», et non intelligentes calumpniant testum. Fatum seu fortuna quadam necessitate rotatur et volvitur, ut sol et alii planete in suo cursu, nostro libero

arbitrio salvo manente, si velimus. Nam liberum est michi non immiscere hiis que fato penitus subsunt, ut bonis terrenis, nam liberum est unicuique ingredi vel non ingredi mare, et si ingrediatur non poterit liberum arbitrium exercere circa ventos, qui spirant secundum sui naturam. Unde Boetius [*Phil. cons.* II, 1, 18-19] ad hoc: [...]. Et in quarto [6, 15-16] dicit: «Quod longius a prima mente discedit, maioribus fati nexibus implicatur, ac tanto aliquid fato liberum est, quanto rerum cardinem vicinus petit; sed si superne mentis heserit firmitati, motu carens, fati quoque superegre dicitur necessitatem». Et nota quod dicit «necessitatem». (*In Inf.* VII ad 2, pp. 105-107)

Més conegudes són les ironies que Cecco d'Ascoli dedica a la *fictio poetica* de la *Commedia* cap a l'inici i cap al final del seu poema didàctic. La primera arriba a l'hora d'ensenyar que, segons la fe cristiana, l'esperança il·luminada per la gràcia divina és el que mena l'home al «beato regno». Dante afirma que hi fou menat corporalment per Beatrice,⁹ però Cecco ho desmenteix; en realitat, Dante seguí Virgili a l'infern i mai no en tornà:

Di qual [*sc.* beato regno] ne tractò già quel Fiorentino
che li lui ce condusse Beatrice:
tal corpo humano mai non fu divino,
nì può sì come 'l perso esser<e> bianco,
perché [*si*] rinnova sì come fenice
in quel disio che li pinge 'l fiancho.
Ne gli altri regni ove andò col Duca
fondando li suo' pie' nel basso centro,
là lo condusse la sua fede pocha;
e suo camin non fece mai ritorno,
ché 'l suo disio sempre lui tèn dentro:
de lui mi duol[e] per lo parlar adorno.
(*Acerba* I, II, 55-66 [141-152])

Cecco ridiculitza d'aquesta manera l'emulació dantesca del *descensus ad inferos* d'Enees i del *raptus in paradisum* de sant Pau, alhora que denuncia la seva imitació de Virgili, símbol de la *fictio poetica* i de la raó no

il·luminada per la fe. D'altra banda, en el més citat dels seus raptés anti-dantescos, Cecco oposa sarcàsticament la poesia de l'*Acerba*, on resplendeix la veritat de la ciència natural, a la vanitat de les faules i de les visions fictícies que Dante imagina en el seu *Inferno*:

Qui non se canta al modo de le rane,
 qui non se canta al modo del poeta
 chi finge, imaginando, cose vane:
 ma qui resplende e luce onne natura
 che a chi intende fa la mente lieta;
 qui non se sogna per la selva obscura. [...]
 Lasso le çançe e torno su nel vero:
 le fabulle me fõn sempre inimiche.

(*Acerba* IV, XIII, 1-18 [4669-86])

Una part fonamental del proemi de Pietro Alighieri al *Comentum* s'ocupa de distingir la doble matèria de la *Commedia* i els set sentits o *modi loquendi* que Dante fa servir en el seu poema. Ajustant amb precisió els instruments de l'exegesi poètica, Pietro vol preservar la *Commedia* de les calúmnies i tergiversacions dels seus adversaris, i molt especialment del literalisme ingenu o malintencionat, «nam aliqua iuxta literam intelligi nequeunt, nam literaliter accepta talia non instructionem, sed errorem inducerent». Per a il·lustrar aquest problema, Pietro no podria haver proposat cap exemple millor que, precisament, el *descensus ad inferos* de Dante, «nam quis sani intellectus crederet ipsum ita descendisse et talia vidisse, nisi cum distinctione dictorum modorum loquendi ad figuram?» («Proemium», p. 8). I és dins l'exposició d'aquests *modi loquendi* que Pietro revela en quin sentit Dante emulà realment la catàbasi d'Enees: «auctor iste dicit se descendisse in infernum per fantasiam intellectualiter, non personaliter, prout fecit» (*ibid.*, p. 7). Dante realitzà efectivament un viatge al més enllà, però no pas en persona, sinó intel·lectualment mitjançant imatges, i tot allò que contemplà amb els ulls de l'intel·lecte ho expressà imaginativament en la *Commedia* mitjançant els diversos *modi loquendi ad figuram* que atorguen a la seva *littera* el caràcter de *fictio poetica*: «Amodo cum auctor loquetur et describet talem et talem in inferno,

purgatorio et paradiso, cum dictis sensibus diversimode inteligatur, *ut poeta*» (*ibid.*, p. 8).

Escrivint en llatí per a una exigua minoria culta, el que devia inquietar Pietro Alighieri no era segurament la ingenuïtat d'aquelles dones de Verona que, segons el relat de Boccaccio, atribuïen «la barba crespa e il color bruno» de Dante a les seves anades i vingudes infernals (*Trattatello*, 1a red., 113; 1a red., 69). En l'obra exegetica de Pietro hi cabia més aviat la intenció de replicar a Cecco d'Ascoli, l'obra del qual continuava semblant la confusió i divulgant entre els lectors de l'*Acerba* i la *Commedia* els seus sarcasmes contra el poeta «chi finge, imaginando, cose vane», com ara haver recorregut corporalment el més enllà guiat per Virgili i Beatrice.

Al capdavant fou sobre Cecco que caigué el cop de l'anatema. El 1324 fou interrogat a Bolonya per la Inquisició i condemnat a penitència, a l'expropiació dels llibres d'astrologia i a la suspensió de l'ensenyament; però després d'un segon procés fou condemnat per heretgia i cremat a Florència el 16 de setembre el 1327. Curiosament, el franciscà Accursio Bonfantini, inquisidor a la Toscana (1327-1334), li imputà els càrrecs de divinació i d'haver negat el lliure albir en el seu comentari *In Spheram*. El mateix inquisidor va emetre, en canvi, un dictamen excusatori de la ficció dantesca de la pena dels suïcides (*Inf.* XIII, 82-108): si bé, entesa *ad litteram*, podia semblar contrària al dogma cristià de la resurrecció dels cossos, per als «sottili intenditori» era una adequada expressió figurada d'aquell pecat (Bellomo 2004: 189-191).

El dictamen de fra Accursio Bonfantini il·lustra prou bé la importància d'una recta interpretació de la *fictio poetica*, tan menystinguda per Cecco d'Ascoli. Però, malgrat els beneficis que l'argument de la *fictio* aportava a les seves intencions apologètiques, Pietro Alighieri no l'entengué pas com un subterfugi per a ajudar la *Commedia* a eludir l'anatema, sinó com la manera correcta d'interpretar l'obra de Dante, conforme als plantejaments hermenèutics de l'*Epistola a Cangrande* (VII, 20-22; Mazzoni 1959 i 1963, Jenaro-MacLennan 1974) i de l'exegesi poètica medieval.

2. LA PROFECIA DEL LLEBRER

Quan l'*Inferno* i el *Purgatorio* es divulgaren conjuntament per primera vegada (c. 1314), el poema dantesc s'emmarcava entre dues profecies que semblaven interpretar-se recíprocament. Tot parlant de la lloba homicida que retenia Dante a la «selva oscura» i li impedia l'ascens del coll, Virgili profetitzava l'adveniment d'un llebrer («veltro») que l'encalçaria i la tornaria a l'infern d'on sortí per culpa de la cobejança (ed. Petrocchi 1994 [1966-1967]):

Molti son li animali a cui s'ammoglia,
e più saranno ancora, infin che 'l veltro
verrà, che la farà morir con doglia.
Questi non ciberà terra né peltro,
ma sapienza, amore e virtude,
e sua nazione sarà tra feltro e feltro.
Di quella umile Italia fia salute
per cui morì la vergine Camilla,
Eurialo e Turno e Niso di ferute.
Questi la caccerà per ogne villa,
fin che l'avrà rimessa ne lo 'nferno,
là onde 'nvidia prima dipartilla. (*Inf.* I, 100-111)

Ja dalt de l'Edèn amb què culmina la muntanya del purgatori, Beatrice interpreta a Dante la processó al·legòrica del carro de l'Església i li anuncia un «cinquecento diece e cinque» (DXV), enviat de Déu i hereu de l'àliga que guarní el carro amb el seu plomatge, el qual occirà ben aviat la meretriu que hi putaneja amb el gegant:

Non sarà tutto tempo senza reda
l'aguglia che lasciò le penne al carro,
per che divenne mostro e poscia preda;
ch'io veggio certamente, e però il narro,
a darne tempo già stelle propinque,
secure d'ogn' intoppo e d'ogne sbarro,

nel quale un cinquecento diece e cinque,
 messo di Dio, anciderà la fuia
 con quel gigante che con lei delinque. (*Purg.* xxxiii, 37-45)

Una sòlida tradició exegètica identifica el «Veltro» i el DXV –anagrama de *dux*– amb el Monarca universal de la utopia política dantesca. En vida de Dante, i deixant de banda el problema de la difusió de la *Monarchia*, totes dues profecies, la del Llebrer i la del DXV, també devien evocar espontàniament el text que alimentava les esperances escatològiques del mil·lenarisme (*Apoc.* 20, 1-3):

Et vidi angelum descendentem de caelo, habentem clavem
 abyssi, et catenam magnam in manu sua. Et apprehendit draconem,
 serpentem antiquum, qui est diabolus, et Satanas, et ligavit eum
 per annos mille: et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit
 super illum ut non seducat amplius gentes, donec consummentur
 mille anni.

Atès que el corrent central de l'exegesi cristiana reconeixia Crist rere aquest «angelum» («messo di Dio»), el paral·lel abonava una altra gran tendència exegètica que identifica el Llebrer i el DXV amb Crist. Però hi havia una altra possibilitat. Certament, la xifra del DXV representava una clara alternativa al nombre del pseudoprofeta, la Bèstia *ascendens de terra* que «habebat cornua duo similia Agni, et loquebatur sicut draco»: «Qui habet intellectum, computet numerum bestiae. Numerus enim hominis est: et numerus eius sexcenti sexaginta sex» (*Apoc.* 13, 11 i 18). I el fet que Dante, al final de la processó mística (*Purg.* xxxii, 130-160), hagués projectat sobre l'estat present de l'Església les imatges de la Bèstia *ascendens de mari*, «habentem capita septem et cornua decem» (*Apoc.* 13, 1), i de la *meretrix magna* (*Apoc.* 17, 1-6) podia semblar un indicatiu suficient per a comptar-lo entre els sequaços de l'Evangelí Etern i, doncs, per a relacionar el Llebrer i el DXV amb l'expectativa escatològica del *pastor angelicus* i de l'emperador de les darreries.

La profecia del Llebrer degué desfermar immediatament tota mena de comentaris,¹⁰ atès que els primers exegetes de l'*Inferno* ja es refereixen a

diversitat d'opinions: ho fa Iacopo Alighieri el 1322 (*Chiose* I, 114: «Ver è che per certi diversa intenzione sopra ciò si contiene»; ed. Bellomo 1990, 94) i també Graziolo Bambaglioli el 1324 (*In Inf.* I, 101-103, § 2: «Quamvis varii varia sentiant de presenti materia...»; ed. Rossi 1998: 22). Res no té d'estrany, doncs, que Pietro Alighieri es reservés per al final del comentari al primer cant de l'*Inferno* una àmplia digressió dedicada a la qüestió del Llebrer: «Modo redeamus ad querendum quis sit ille veltrus de quo supra tangit auctor et de quo tantum queritur» (*In Inf.* I ad 4, p. 41).

2.1. *Alternatives exegetiques*

L'interès i les discrepàncies dels comentaristes es concentrarien des del primer dia en dos punts: qui és el Llebrer i què vol dir que «sua nazione sarà tra feltro e feltro». Les opinions són diverses, però s'hi poden distingir fàcilment tres claus d'exposició –podríem dir-ne literal, al·legòrica i anagògica– que donen lloc a tres interpretacions: l'astrològica, la humana i la divina. Com calia preveure, l'exposició divina o anagògica identifica el Llebrer amb Crist, mentre que la humana o al·legòrica vacil·la entre un senyor virtuós, un emperador o un papa. Graziolo Bambaglioli presentà clarament les alternatives:

Cuius siquidem expositio leporarii potest dari altero duorum modorum et probabili ratione loquendo: uno scilicet modo divinitus et de divina loquendo et intelligendo potentia; alio modo humanitus et de humana et predestinando prudentia (*In Inf.* I, 101-103, § 2; ed. Rossi 1998: 22).

Segons la seva exposició divina, el Llebrer és Crist, que vindrà per celebrar el Judici final, i Guido da Pisa hi coincideix: «anagogice exponendo: Per istum leporarium accipere possumus Christum, qui venturus est ad iudicium». La perífrasi «tra feltro e feltro» significa que Crist compareixerà al judici «inter scelleratos inpios et peccatores captivos», segons

Graziolo (ed. Rossi 1998: 24) o «inter bonos et reprobos», segons Guido (ed. Cioffari 1989: 33). Aquesta exposició divina manca en Pietro Alighieri i en tots els seus altres predecessors; sembla, doncs, una contribució güelfa que, confrontant la profecia de Dante amb una exegesi ortodoxa de l'Apocalipsi, apunta la possibilitat que l'autor hagués volgut anunciar simplement la parusia.

Però aquesta possibilitat mai no cancel·la la interpretació humana i política, que es desplegava, com he dit, en un ventall de tres opcions, totes tres recollides per Bambaglioli:

Secundo etiam modo, prout premissum est, de humana loquendo et significando prudentia ipsius veltri expositio dari potest: nam per hunc veltrum intelligit et significat auctor quendam universalem pontificem aut mundi inperatorem vel aliquem alium virum excelsum prudentia et virtute sublimem venturum in posterum. [...] quidam presul, dux sive princeps magnificus. (*In Inf.* 1, 105a, §§ 3 i 5; ed. Rossi 1998: 25-26)

Segons l'exposició humana, el naixement «tra feltro e feltro» indica simplement que aquest home serà –o podria ser– d'origen humil o fill natural, atès que el feltre és un drap grosser no teixit.¹¹

Tots els comentaristes recullen alguna de les possibilitats apuntades per Bambaglioli. La majoria tria l'opció menys compromesa («uno signore», «quidam dominus»), i Iacopo Alighieri tot just al·ludeix a «alcuno virtuoso» (*Chiose* 1, 114-122; ed. Bellomo 1990: 94-95).¹² Curiosament, és el carmelità güelf Guido da Pisa l'únic que en fa una lectura imperialista sense embuts;¹³ a parer seu, les condicions naturals del ca llebrer escauen perfectament a la noblesa de l'Imperi romà i a la persona de l'emperador que ha d'expulsar d'Itàlia l'avarícia i la simonia, «*sicut prophetatum fuit* longo ante tempore, prout scribit Virgilius libro VI *Eneydorum*» (ed. Cioffari 1974: 33).

Probablement afi a la ideologia dels espirituals, l'Anònim Tèoleg no solament recull *dubitanter* l'opinió que un papa –un *pastor angelicus*– instaurarà la pau al món, sinó que, conforme a una interpretació joaqui-

mita dels *duo testes* (*Apoc.* 11, 1-13) molt estesa entre els mendicants (Reeves 1993 [1969]: 87-88 i 134-174), i potser ajudat per l'habitual interpretació etimològica del nom del seu propi orde (*dominicani, id est 'Domini canes'*), també suggereix que el Llebrer serà un predicador que apartarà els homes del vici i els convertirà a la virtut del cristianisme primitiu:

Hoc erit quia homines tunc illuminati ab isto ex libero arbitrio, non propter constellationem, vicia dimittent et adhibebunt virtutibus, sicut fuit tempore Christi, et sicut ad hoc videmus quod faciunt multotiens predicatorum, quorum autem erit ille sic virtuosus. Nescio si bene dicitur quod sub uno summo pontefice debet esse pax ubique. (ed. Cioffari 1974: 27-28)

L'incís «ex libero arbitrio, non propter constellationem» al·ludeix finalment, tot impugnant-la, a la tercera clau expositiva del Llebrer, una interpretació astrològica que gairebé sempre impregna l'exposició humana i que es fonamenta en els versos centrals de la profecia del DXV (*Purg.* XXXIII, 40-42, citat més amunt) i en una exclamació que Dante profereix en plena invectiva contra l'«antica lupa» de la *cupiditas*:

Maladetta sie tu, antica lupa,
che più che tutte l'altre bestie hai preda
per la tua fame sanza fine cupa!
O ciel, nel cui girar par che si creda
le condizion di qua giù trasmutarsi,
quando verrà per cui questa disceda? (*Purg.* xx, 10-15)

Iacopo Alighieri és l'únic comentarista que arriba a proposar una lectura purament astrològica: el Llebrer significa una disposició celestial virtuosa que succeirà l'actual disposició viciosa (la Lloba) per influència de la qual «la presente umana età piú della cupidità dell'avarizia che d'altra impressione aver mostra»; *tra feltro e feltro* significa aleshores «tra cielo e cielo» (*Chiose* I, 101-113; ed. Bellomo 1990, 94). Ell mateix i tots els altres comentaristes projecten l'exposició astrològica sobre la humana: el Llebrer regirà el món virtuosament gràcies a la influència propícia d'una òptima conjunció astral.¹⁴ La idea és genuïnament dantesca i suggereix un

retorn a les condicions del primer Adveniment de Crist sota la pau d'August, com les que Dante descriu en el *Convivio* (IV, v, 4 i 7-8; ed. Cudini 1997):

E però che ne la sua venuta nel mondo, non solamente lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione de la terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra; ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma. [...] E incidentalmente è da toccare che, poi che esso cielo cominciò a girare, in migliore disposizione non fu che allora quando di là su discese Colui che l'ha fatto e che 'l governa; sì come ancora per virtù di loro arti li matematici possono ritrovare. [...] E però [che] pace universale era per tutto, che mai, più, non fu né fia, la nave de l'umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa.

Un altre cop són alguns comentaristes de tradició güelfa els qui es fan més ressò del *Convivio*, al·ludint explícitament a la Pax Augusta en què va néixer Crist i al retorn dels «Saturnia regna» virgilians.¹⁵

Vet aquí un aspecte crucial per a comprendre el punt de vista de Pietro Alighieri a propòsit de la profecia del Llebrer i, en general, de la ideologia política i la dimensió profètica del poeta. Dante tornà a evocar en el proemi a l'*Inferno* (II, 16-27) aquell disseny providencial que presidí el destí d'Enees i la fundació de Roma com a seu de l'Imperi i de l'Església, i Pietro justificà aquesta idea resumint precisament els principals arguments d'hermenèutica històrica exposats en la *Monarchia* (II, IV i VIII-XI) i en el passatge del *Convivio* tot just citat.¹⁶ No és gens estrany, doncs, que la seva exegesi de la profecia del Llebrer (*In Inf.* 1 ad 4, pp. 41-48) deixi de banda l'exposició divina i es decanti netament per l'opció humana i astrològica. Pietro formula i resol les qüestions tradicionals segons les pautes establertes vint anys enrere pel seu germà Iacopo, però també discuteix alternatives inèdites i, sobretot, aplica amb coherència les premisses hermenèutiques exposades en el seu proemi.

2.2. *L'exegesi del Llebrer i la profecia dels poetes*

Pel que fa, en primer lloc, a la identitat del Llebrer, Pietro comença desmentint una opinió no referida anteriorment per cap altre comentarista:

Dicunt quidam quod erit Antichristus; sed quomodo, cum Antichristus, secundum quod dicitur ad Thesalonicensis, capitulo VII^o, ostendet se tanquam sit Deus, ubi dicit glosa: «Sicut in Christo omnis divinitas inhabitavit, ita in Antichristo plenitudo omnis malicie, et erit capud omnium malorum», et auctor dicit quod erit iste veltrus plenus virtute, amore et sapientia?

Saverio Bellomo (1983) ha reconegut en aquests «quidam» els adversaris polítics de Dante, que degueren divulgar una interpretació tendenciosa del Llebrer com a figura de l'Anticrist, fent de Dante el seu pseudoprofeta. Les connotacions imperials del *DXV* ho afavorien: des de mitjan segle XIII la propaganda angevina i el joaquimisme güelf havien identificat l'emperador Frederic II –i més endavant la nissaga Hohenstaufen, els reis sicilians del casal d'Aragó i, en general, l'Imperi germànic– amb l'Anticrist o amb el seu programa malèfic, fins al punt de crear la figura escatològica de *Fridericus Tertius*, antítesi de l'emperador universal de les darreries (Reeves 1961: 325-332, i 1993 [1969]: 306-309).

Un cop superat aquest primer escull, Pietro reprèn l'exposició astrològica del seu germà Iacopo remetent explícitament a *Purg.* XXXIII, 40-42:

Unde verius dic quod auctor, ut ostendat se, *ut poetam*, instructum in diversis, vult nunc se ostendere *in iudiciis astrologicis scientificum*. Que iudicia media quedam tenent inter necessarium et contingens, secundum Tholomeum. Et sic modo per quamdam prolocucionem et presagium, per ea que cognoscit in stellis et videt debere contingere, ut ostendit etiam in capitulo finali infra in Purgatorio, ita predicat et loquitur, scilicet evenire de proximo *tempus totum ad virtutes habituum*.

Dante prediu l'adveniment d'una edat totalment disposada a la virtut. Però la pedra angular de la proposta de Pietro és una elevada concepció de la poesia com a *summa artium*, hereva de l'exegesi medieval de l'*Eneida*. Dante és un poeta filòsof que es demostra instruït en diverses disciplines científiques com ara l'astrologia judiciària, els pronòstics de la qual són probables, no necessaris ni merament contingents. Pietro preveu una altra possibilitat:

Vel quasi ut profeta loquitur, nam et *profeta* dicitur 'procul fans' sive 'videns', unde in primo Regum, capitulo xº [9,9], dicitur de Samuele: «Qui profeta dicitur hodie, vocabatur olim videns», scilicet in quantum cognoscit et loquitur que sunt procul a sensibus hominum. Nam interdum non solum sanctis profetis datus est sermo profeticus, ut Danieli et aliis, sed etiam non sanctis. Quod patet in Caifa [Io 11,50-51], nam «a se ipso non dixit» quod profetavit «quia expediebat unum mori pro populo», etc. Per quod hostenditur Spiritum sanctum datorem gracıarum non personam sequi digni aut indigni, sed ordinem tradicionis.

De profecia en parlen explícitament els Anònims Llombard i Teòleg, i sobretot Guido da Pisa, que reproduïx l'equació isidoriana entre *vaticinium* poètic i profecia bíblica, segons la qual «poeta idem est quod propheta».¹⁷ Pietro, en canvi, recorre a sant Tomàs d'Aquino, de qui pren no solament l'etimologia de *propheta* i la referència a Samuel,¹⁸ sinó també l'argument que l'esperit profètic no es concedeix en consideració a la dignitat de la persona¹⁹ i l'exemple de la profecia inconscient de Caifàs;²⁰ un argument que Dante ja havia esgrimit contra els detractors del seu *raptum in paradysum* en l'*Epistola a Cangrande* (xxviii, 81-82), i un exemple que Dante mateix també recordà en un capítol decisiu de la *Monarchia* i, sobretot, en l'*Inferno*.²¹

Pietro no considera absurda la hipòtesi que Dante o qualsevol altra persona pugui parlar amb esperit de profecia, però el seu «vel quasi ut profeta» es pot considerar una correcció del «poeta idem est quod propheta» de Guido da Pisa i d'una certa tradició retoricogramatical. Adoptant un punt de vista més solvent des del punt de vista teològic, Pietro

no planteja una ingènua equació entre poesia i profecia, sinó una alternativa, conforme a la neta distinció que sant Tomàs estableix entre revelació profètica i predicció racional.²² I davant l'alternativa «ut poetam ... in iudiciis astrologicis scientificum ... vel quasi ut profeta», és evident que els paral·lels del *Purgatorio* decanten la balança a favor de la hipòtesi astrològica:

Sed magis puto ipsum, ut dixi, cognitione motuum certarum stellarum et coniunctionum hoc uti presagio et prolocutione; maxime ex quadam coniunctione Saturni et Iovis que de proximo erit, secundum quod dicit in dicto capitulo finali in Purgatorio [xxxiii, 37-45] et in capitulo vigesimo [xx, 13-15], sub qua dictum tempus ad virtuosa disponetur.

La qüestió decisiva és si un poeta instruït en astrologia pot pronunciar racionalment, no ja una profecia, sinó un *presagium*. Aquesta és precisament la conclusió que Pietro demostra al·legant els paral·lels del Psalmista i de Virgili, que, segons una interpretació avalada pels pares de l'Església, predigué l'adveniment de Crist o la pau d'August:

Ad quod facit Salmista [21,32] dicens: «Anuntiabitur domino generatio ventura, et annunciabunt celi iusticiam eius». Et Virgilius etiam ait in vi [vv. 849-851] de hoc presagio: «Orabunt causas melius, celi que meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio, o Eneas», etc. Item in presagio alio quo utitur in Bucolicis dicens in x^a egloga [*Ecl.* iv, 4-9]: «Ultima Cumei venit iam carminis etas; / magnus ab integro seculorum nascitur ordo. / Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna, / iam nova progenies celo demittit ab alto. / Tu modo nascenti puero, que ferrea primum / desinet ac totum surget gens aurea mundo». Quod presagium licet ad Christum potuerit referri, ut dicit Geronimus in prohemio Biblie, etiam ad Octavianum Augustum, sub quo mundus in totum quietatus est, potest refferri, Virgilio dicente [*Aen.* i, 283, 291]: «Sic placitum. Veniet lustris labentibus annis... / Aspera tum positis mitescent secula bellis». Per quod concluditur quod

superiora corpora nostrum auctorem et alios poetas hec presagia
rationabiliter sua subtilitate et iudicio astrorum posse nunciare.

La glossa sobre el vers «e sua nazione sarà tra feltro e feltro» obre un segon interrogant i un altre ventall de possibilitats, entre les quals una cèlebre interpretació geogràfica que cap altre comentarista no havia documentat abans:

In quo tempore felici et virtualiter sic a corporibus superioribus
habituato predicat nasci et surgere quemdam plenum sapientia,
amore et virtute, cuius natio erit inter feltrum et feltrum. Dicunt
quidam: hoc est in partibus Lombardie et Romandiole, inter
civitatem Feltri et montem Feltri.

La ciutat vèneta de Feltre i el ducat de Montefeltro, a la Romania, delimiten un territori de tradició gibel·lina que escauria a la identificació del Llebrer amb diversos personatges històrics, com ara el vicari imperial Cangrande della Scala (m. 1329), senyor de Verona i protector de Dante, o el seu successor Mastino. És inevitable de demanar-se si la identitat d'aquests «quidam» podria coincidir amb la d'aquells que identificaven el Llebrer amb l'Anticrist, i si aquesta interpretació geogràfica podria respondre a una intenció polèmica contra les pretensions de l'Imperi o contra els afanys expansionistes de Verona. El fet és que Pietro descarta sense comentaris aquesta interpretació per a recuperar tot seguit les dues opcions apuntades pel seu germà: segons una exposició estrictament astrològica («inter celum et celum»), la disposició virtuosa significada pel Llebrer es comunicarà al món sublunar per mitjà del moviment de les esferes celestes; segons l'exposició humana, el Llebrer serà un cabdill virtuós d'origen humil o fill natural:

Tu dic: inter feltrum et feltrum, id est inter celum et celum talis
habitus temporalis virtuosus inferius infundetur. Vel inter feltrum
et feltrum, id est quod talis vir virtuosus et dux natus erit ex matre
et patre non contestis et coniunctis ut est pannus ex tela scilicet
matrimoniali, sed ex disiunctis et solutis ut feltrum, in quo non est
tela, et sic erit naturalis et de vili natione.

Acceptant la connexió que Iacopo Alighieri havia establert entre aquesta segona interpretació i la doctrina del quart tractat del *Convivio* sobre la qüestió de la noblesa, Pietro hi afegeix els exemples històrics d'Alexandre i Jefè, fills naturals, i de M. Atili Règul Serrà, cònsul i heroi de la primera guerra púnica, d'extracció camperola:

Non propterea includit quin possit esse de magna prosapia, sed ita loquitur ut anthipoforizans, id est respondens cuidam tacite oppinioni que est inter vulgares, scilicet ut tantus vir non possit esse quin foret de altissima progenie, arguendo per locum a contingenti, non a necessario; non advertentes quis fuerit Alexander, dominus quasi tocus, et ille Iefte, de quo legitur XI^o Iudicum [*Iud.* 10,6-12,7], qui dux populi Israel est factus, et tamen ambo naturales. Item de Serano filio vilis rustici, et factus est senator Rome, de quo Virgilius dicit quod propter eius virtutem tractus est ab aratro ad senatum, unde dicit [*Aen.* VI, 844]: «Fabricium vel te sulco, Serane, serentem», etc. *Nam effectus celestes ita infunduntur vilibus sicut magnis.* Ad hoc Salmista [113,13]: «Benedixit omnibus qui timent Dominum, puxillis cum maioribus».

La vinculació final entre la qüestió de la noblesa i la influència celest ens recorda el *Convivio* IV, XXI, 10:

E sono alcuni di tale oppinione che dicono, se tutte le precedenti vertudi s'accordassero sovra la produzione d'un'anima ne la loro ottima disposizione, che tanto discenderebbe in quella de la deitate, che quasi sarebbe un altro Iddio incarnato,

i Pietro corrobora l'associació identificant el Llebrer anunciat per Dante amb aquell Home perfecte que Alain de Lille preanuncià en el seu *Anti-claudianus* (IX, 363 i 381-392):

Ad hoc etiam presagium videtur loqui ille magnus theologus et poeta in suo poemate Alanus, dicens quod nascetur homo –licet videatur iam fuisse, sed ydealiter loquitur– recipiens animam a Deo sic virtuosissimam quod omnia vitia et ultimo avaritiam in infernum detrudet, sic dicendo inter alia sua verba de eo: «Pestis

avaricie, sed tellus partius intrat... / arma refert, et se victam miratur, et illud / quod patitur vix esse putat. Non creditur illi / qui videt, et Stigias fugit indignata sub undas. / Pugna cadit, cedit iuveni victoria, surgit / virtus, succumbit vitium, natura triumphat, / regnat amor [*ms.* timor], nusquam discordia, fedus ubique. / Nam regnum mundi legum moderatur habenis / ille beatus homo, quem non lasivia frangit, / non superat fastus, facinus non inquinat, urget / luxurie stimulus, fraudem non inficit orror. / In terris iam castra locat et regna meretur, / virtutes mundumque regunt», etc.

El Psalmista, Virgili, Alain de Lille... La veu de Dante s'afegeix al cor dels poetes hebreus, pagans i cristians («tot et tales») que han escrutat els cels i les esperances humanes per anunciar el naixement d'un home nou que conduirà el món a la seva indefectible renovació:

Et iste erit Veltrus noster de quo tot et tales sentiunt venturus, qui regimen mundi presidens et gubernationem, sub qua tot et diverse cupiditates et hodia invaluerunt, quicumque sint regentes et gubernantes, debite vel indebite, recte vel non –tamen facta ita iamdiu processerunt et procedunt forte pro peccatis nostris, ut dicit Gregorius [*Iob.* 34,30], quod «Deus facit regnare ypocritam propter peccata gentium»–, dirigit ad virtutes, amorem et pacem, pietate et beneficio illius cuius, secundum Danielelem [*Dn.* 2,20-21], «sapientia et fortitudo sunt, et ipse mutat tempora et etates, transfert regna et constituit». Ad quod Matheus in Evangelio [21,43] etiam ait: «Auferetur a nobis regnum Dei et dabitur genti facienti iusticiam.»

Certament, la hipòtesi «Dante profeta» no és pas absurda per a Pietro, com tampoc no ho era per a Dante la hipòtesi del seu *raptus in paradisum*; però els arguments tomistes, i també dantescos, que Pietro addueix per a defensar-la l'inviten a distingir netament entre revelació profètica i presagi racional, i a decantar-se decididament a favor de la segona hipòtesi. Aquesta mena de presagis no són, a més a més, una excentricitat de l'astròleg, sinó un tret definidor de la constel·lació poètica a què pertany la *Commedia* al costat del Psalteri, l'*Eneida* i l'*Anticlaudianus*. És *ut poeta*

que Dante, en persona de Virgili i de Beatrice, anuncia el Llebrer des de la «selva oscura» i el DXV des del paradís terrenal que simbolitza la «beatitudo huius vite». Pietro rebutja les lectures absurdes que relacionen el Llebrer amb l'Anticrist o amb alguna facció gibel·lina, i acull les interpretacions tradicionals, que remunten a Iacopo Alighieri i a l'endemà de la mort de l'autor, i que s'adiuen amb la coneguda aptitud astrològica de Dante, amb els paral·lels del *Purgatorio* i amb la doctrina del quart tractat del *Convivio*. No pretengué, però, d'esbrinar històricament la intenció de Dante pels volts de 1314, sinó de preservar el valor universal de la seva utopia política, evitant de comprometre-la amb la incòmoda figura de l'emperador Lluís de Baviera. Resistint-se a involucrar el Llebrer i el DXV en les pugnes polítiques contemporànies, els va fer reviure com a agents de futur, projectant-los en la dimensió ideal i escatològica que els agermana amb les grans figures messiàniques («tot et tales») de la tradició poètica i profètica europea.

NOTES

¹ Cap a la fi de 1329, enmig de la crisi política generada per la invasió de l'emperador Lluís de Baviera i pel cisma dels franciscans espirituals, el cardenal dominicà Bertrand de Pouget, legat del papa Joan XXII a la Itàlia septentrional i establert a Bolonya des del 1327, condemnà al foc la *Monarchia* de Dante, i només la intervenció de dos polítics influents, segons explica Boccaccio en el seu *Trattatello in laude di Dante* (1a red., 195-197; 2a red., 133-134 [ed. Ricci 1974]), estalvià de les flames les despulles de l'autor i d'una eterna infàmia la seva memòria. Bartolo da Sassoferrato, tot comentant les tesis antiteocràtiques de Dante, també recorda que «post mortem suam, quasi propter hoc fuit damnatus de haeresi» (Ricci 1965 [1891], 158-164). Poc abans o poc després de la condemna pública de la *Monarchia*, el dominicà Guido Vernani dedicava al canceller bolonyès Graziolo Bambaglioli –un güelf conspicu, però també l'autor del primer comentari llatí a l'*Inferno* (1324)– un tractat *De reprobatione Monarchie* en què impugnava punt per punt els arguments de Dante (Matteini 1958: 40-90). La coincidència ideològica amb la *Monarchia* també degué arrossegar la *Commedia* al centre de la polèmica, i sembla que la condemna política de Dante podria haver inspirat al capítol provincial dels dominicans de la Toscana (1335) la decisió de prohibir la lectura de la *Commedia* a tots els membres de l'orde (Meersseman 1958). Tot i que Bellomo (2004: 22) ho atribueix a raons estrictament culturals, crec que la intenció explícita de l'interdicte («ut fratres nostri ordinis theologie studio plus intendant») i l'apel·lació a les constitucions que regulaven la lectura de llibres profans potser oculten la intenció de reprimir entre els dominicans una actitud indulgent o receptiva envers les possibilitats doctrinals i els continguts ideològics de la *Commedia*, alhora que testimonia l'interès o, fins i tot, l'adhesió que el poema havia desvetllat entre alguns frares de l'orde, com és el cas de l'Anònim Teòleg (1335/1336), potser septentrional, però exemple d'una notable acceptació de la ideologia política i eclesiològica de Dante (Mezzadrolí 1992: 150-153; Sandkühler 1967 i 1987: 190-191 i 239-241; Bellomo 2004: 102-111, i les seves reserves a les pp. 104-105). Algunes síntesis clàssiques sobre l'antidantisme polític, a part de Matteini 1958, són les de Maccarrone 1957, Vallone 1973 i Sandkühler 1987, esp. 216-218; el lloc central que Graziolo Bambaglioli ocupa en aquest episodi també fa molt útils els darrers treballs de Rossi 1988 i 1998, XIII-XXXIX.

². Per a la tradició manuscrita de l'anomenada primera redacció, vegeu Chiamenti 1998 i Bellomo 2004, 81-84. Encara se n'espera una edició crítica, ara en preparació a càrrec de Ginetta Auzzas, Davide Cappi i Paola Rigo. La de Vincenzo Nannucci (1845) es basa en un manuscrit *deterior* i ofereix un aparat de variants molt insuficient. És per això que, tot i donar les pàgines de l'edició Nannucci, citaré la primera redacció del *Comentum* segons el ms. 1638 de la Biblioteca Universitària de Bolonya.

³. El 6 de novembre de 1315, el vicari de Florència Rainieri di Zaccaria condemnà Dante i els seus dos fills més joves, Pietro i Iacopo, a la pena capital i a l'exili, després que el poeta refusà les condicions de l'última amnistia que li seria oferta abans de morir. Pietro i Iacopo restaren prop de Dante durant les darreres etapes del seu exili definitiu: primer, a la cort veronesa de Cangrande della Scala; després, a Ravenna sota la protecció de Guido Novello da Polenta. Vegeu-ne una ressenya biogràfica i bibliogràfica completa i actualitzada en Bellomo 2004, 78-91.

⁴. Els comentaris més primerencs són d'origen septentrional: Iacopo Alighieri (*Inf.*, it., Ravenna-Bolonya, 1322; ed. Bellomo 1990), Graziolo Bambaglioli (*Inf.*, ll., Bolonya, 1324; ed. Rossi 1998), Iacopo della Lana (*Comm.*, it., Bolonya, 1324-1328; ed. Scarabelli 1866-1867) i els hipotètics Anònim Llombar (*Inf.* i *Purg.*, ll., 1316/1322 o 1324-1326; ed. Cioffari 1989 [«Short Form»]) i Anònim Teòleg (*Inf.* i *Par.*, ll., c. 1335; ed. Cioffari 1989 [«Expanded Form»]). Ja toscans són el de Guido da Pisa (*Inf.*, ll., 1a red. Pisa? a. 1333 (inèdita); 2a red. Gènova 1335/1340; ed. Cioffari 1974) i l'*Ottimo commento* (*Comm.*, it., Florència, 1a-2a reds. 1334; 3a red. c. 1340, i Andrea Lancia 1341-1343; ed. Torri 1995 [1827-1829]).

⁵. Vegeu Crocioni 1903, De Robertis 1959 i Stefanin 2001. No he pogut consultar la tesi doctoral d'Alessandra Stefanin, *Le «Rime» di Jacopo e Pietro Alighieri: edizione critica*, dirigida per Francesco Mazzoni.

⁶. Ed. Albertazzi 2005. La rivalitat entre Cecco i Dante podria haver tingut un origen estrictament professional si fos certa la hipòtesi que, cap al final de la segona dècada del segle XIV, Dante va intentar obtenir un títol acadèmic que l'habilités per a la docència universitària. La hipòtesi ha estat recuperada recentment per Enzo Cecchini (1995, xxv) per a explicar l'*Epistola a Cangrande* i la *Questio de aqua et terra*, i sembla reforçada per la cançó de Pietro, que fa dir precisament a l'*Astrologia* (vv. 89-92): «“Onor mai non arò, [’n]felice, / perch’io non antividi

la finita, / ch'esser dov'è sentita, / del mie maestro che lesse a Bologna!» (De Robertis 1959, 204).

⁷ El sonet «La vostra sete, se ben mi ricorda», amb què Pietro respon, invocant l'autoritat de Dante, a una requesta del poeta Iacopo Carradori da Imola, s'ha posat en relació amb un cèlebre debat entre Dante i Cino da Pistoia (*Rime* 50a [CXI], i *Epist.* III) al qual Cecco d'Ascoli es referí críticament dues vegades (*Acerba* III, I, 1971-1976; IV, v, 3867-3878). Tot referint-se a la cançó dantesca «Le dolci rime d'amor» (*Conv.* IV), Cecco assegura que Dante inicià una correspondència literària amb ell sobre el tema de la noblesa (*Acerba* II, XII, 1439-1450: «Ma qui mi scripse, dubitando, Dante...»). Altres referències dantesques de l'*Acerba* han estat assenyalades per Tartaro 1971a, 483, i 1971b, 72-84; Di Pino 1973 i 1976 [1972-1973], 132-142.

⁸ Rossi (1998, xxv i xxxiv-xxxv) ha inscrit aquesta crítica en una possible controvèrsia entre Cecco d'Ascoli i Graziolo Bambaglioli, el qual expressà la seva posició en una extensa glossa *In Inf.* VII, 85-90, § 4: «Sed quamvis verba ista sonent quod fortuna sic duret et influat in istis temporalibus et quod humana prudentia adversus permutationes et attus huius fortune providere nec operari non possit, nichilominus *pro defensione et conservatione honoris et nominis huius venerabilis auctoris, ne per obloquentium vel detrahentium aliquorum notam eius vere scientie et virtuti derogare contingat, iuventutis mee iudicio aliqua super ista materia declarabo*». El raonament de Bambaglioli conclou (§§ 18-19): «Et propterea super materia premissorum concluditur ex necessaria ratione quod ex celestis corporis influentia, quam fortunam comuniter appellamus, non necessitas boni vel mali sed qualitas, dispositio vel habitus ad bonum vel malum veridice infunduntur. [...] Ad veram autem expositionem et defensionem testus [...] dicendum est, et est verum, quod ipsa fortuna, hoc est ipse motus, numquam quiescit sed semper influit et movetur et de necessitate est quod celum continue moveatur et influat, non autem quod necessitet, ut supra dictum est» (ed. Rossi 1998, 58-65).

⁹ Cf. Dante, *Inf.* I, 112-123, i sobretot *Par.* I, 4-12. En l'*expositio littere* d'aquests versos, Dante (*Epistola a Cangrande* xxviii, 78-82) anticipà o contestà les crítiques dels seus detractors: «intellectus humanus in hac vita, propter connaturalitatem et affinitatem quam habet ad substantiam intellectualem separatam, quando elevatur, in tantum elevatur ut memoria post reditum deficiat propter transcendisse humanum modum [...]. *Et ubi ista invidis non sufficiant, legant Richardum de Sancto Victore in libro De Contemplatione, legant*

Bernardum in libro De Consideratione, legant Augustinum in libro De Quantitate Anime, et non inuidebunt. Si vero in dispositionem elevationis tante propter peccatum loquentis oblatrarent, legant Danielem, ubi et Nabuchodonosor invenient contra peccatores aliqua vidisse divinitus oblivionique mandasse. Nam “qui oriri solem suum facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos”, aliquando misericorditer ad conversionem, aliquando severe ad punitionem, plus et minus, ut vult, gloriam suam quantumcunque male viventibus manifestat». No seria impossible de reconèixer en aquests *invidi* el mateix Cecco d’Ascoli. Malgrat el parer contrari de Nardi (1983 [1942]: 308), crec que la intenció de Dante no és afirmar la realitat efectiva del seu *raptus in paradisum*, sinó demostrar l’apitud del seu *integumentum*, com correspon a una *expositio littere*. Si Dante es considerarà profeta (Cristaldi 2000, Potestà 2004), fou potser en el sentit que la gràcia divina el·luminà el seu intel·lecte amb un missatge sobrehumà, que el poeta expressà sensiblement mitjançant un *integumentum* construït conforme a les dades que li fornien l’Escriptura, la teologia, l’*Eneida*, la filosofia peripatètica i estoica, i totes les ciències naturals: «Multa namque per intellectum videmus quibus signa vocalia desunt: quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum» (*Epist. a Cangrande*, XXIX, 84). En el cant IV del *Paradiso*, Beatrice invoca aquest mateix principi per a justificar el procediment imaginari de la tercera *cantica* (*Par.* IV, 37-48), alhora que adverteix, com de costum, contra l’error d’interpretar literalment els integuments platònics (*Par.* IV, 22-24 i 49-63).

¹⁰ Pel que fa a la profecia del DXV, els únics comentaris del *Purgatorio* anteriors a Pietro Alighieri són l’Anònim Llombard, Iacopo della Lana i l’*Ottimo commento*. Tots tres interpreten l’hereu de l’Àliga com un emperador que ocuparà el tron vacant de Constantí i reordenen les xifres DXV per construir el mot *dux*, però no n’aventuren cap identificació ni el relacionen explícitament amb el Llebrer. L’Anònim Llombard és expressament caut: «Quis autem esse debet iste dux non dicit, set solum sic venturum predicat» (ed. Cioffari 1989, 216), mentre que l’*Ottimo* el relaciona amb l’«angelum ... habentem potestatem magnam» d’*Apoc.* 18, 1-2 i 9-11. No obstant això, la referència imperial i astrològica de la profecia del DXV exerceix una forta influència sobre l’exegesi del Llebrer en tots els comentaristes.

¹¹ Molts hi afegixen que Dante ho va dir per combatre la falsa opinió –ja rebatuda en *Convivio* IV, esp. XIV-XVI– que vincula virtut i noblesa de naixement; però també adverteixen que la intenció de Dante no era afirmar que aquest virtuós

seria necessàriament de vil condició. Aquesta interpretació, i l'advertiment que l'autor no pretén que el Llebrer sigui de vil naixement, són ja apuntats per Iacopo Alighieri, *Chiose* I, 114-122 (ed. Bellomo 1990: 94-95), i l'única veu que se'n desentén és la de Guido da Pisa, que formula una interpretació peculiar: assegura que *feltro* significa 'aixella' en alguna llengua espanyola («Abscella autem lingua hispana *feltrum* vocatur») i que, per tant, «tra feltro e feltro» al·ludeix al cor: «sua operatio [...] exiet de corde puro» (ed. Cioffari 1974: 33).

¹² També fou aquesta la interpretació de l'Anònim Llombard, ja que el mot «Christus» que apareix en la frase «homo virtuosus quem Christus propheçavit venturum» (ed. Cioffari 1989, 21) és una clara interpol·lació d'una glossa interlineal a «homo virtuosus» que l'editor no ha tractat de manera crítica; el subjecte de «propheçavit» és l'*auctor* Dante. Cf. l'Anònim Teòleg, que parteix de les gloses del Llombard: «vir quidam virtuosus, quem prophetizat venturum» (*ibid.*, 27).

¹³ L'*Ottimo* atesta l'opinió dels qui vinculen el DXV amb l'emperador de les darreries i amb la profecia de Daniel (12, 11-12), *In Purg.* xxxiii, 43: «Altri dice, ch'elli vuole dire d'uno Imperadore che fia in quello tempo, del quale parla Daniello quivi: "Beatus qui expectabit, et pervenerit usque ad MCCCXXXV dies". Ma secondo li chiosatori di Daniello, quelli MCCCXXXV sono di e no anni, li quali sono circa la fine del secolo: e però non hae luogo ch[i] dice nel MCCCXXXV anni. Ma l'Autore vuole dire d'alcuna grande revoluzione del Cielo significatrice d'alcuno giustissimo e santissimo principe, il quale reformerà lo stato della Chiesa, e de' fedeli Cristiani» (ed. Torri 1995 [1827-1829]: II, 584-585).

¹⁴ Guido da Pisa és l'únic comentarista que s'estalvia la referència a l'astrologia. Iacopo della Lana simplement recull la interpretació astrològica de «tra feltro e feltro» ('per constellatione') i interpreta *Purg.* xxxiii, 42 com una afirmació de necessitat astral. L'Anònim Llombard apunta, en canvi, la idea d'un retorn a la primera edat: «suo tempore florebut virtutes et cesabunt multa vicia, et fient homines iusti sicut in prima etate fuerunt; et forte erit ex constellatione que mutabitur». L'Anònim Teòleg també recull la idea d'un retorn a la virtut primitiva, «sicut fuit tempore Christi», però rectifica aquesta proposta del Llombard per preservar el lliure albir: «Non erit propter constellationem que tunc mutetur, sed quia persone illuminate ab isto venturo melius videbunt defectum vitiorum, propter quod ista vita dimittent» (ed. Cioffari 1989: 21 i 27).

¹⁵ Cf. Graziolo Bambaglioli, *In Inf.* 1, 105a, 5: «Idcirco possibile est quod ex celestis corporis influentia quidam presul, dux sive princeps magnificus in futurum preferratur in orbe [...] sicut olim contigit temporibus salutis et gratie Cesaris Octaviani Aghusti imperatoris [...]. Cuius imperii quadragesimo secundo anno ex inclita Virgine et Dei genitrice Maria natus est secundum carnem Dominus noster Iesus Christus, prout in veris et antiquis cronicis demonstratur» (ed. Rossi 1998, 26). Segons la interpretació de l'*Ottimo*, la vuitena edat del món, després d'aquesta setena presidida per l'avarícia (Lloba), serà un retorn a la primera edat de Saturn; cf. *In Inf.* 1, 110-111: «l'Autore, poetizando l'opinione d'alcuni Filosafi e Poeti, vuole che 'l mondo si passi per etadi, e queste si reggano per la influenza de' sette Pianeti [...]. Poi vogliono, che seguiti la rivoluzione de' cieli alla ottava etade, la quale sia per tutto simile alla prima, nella quale l'Autore dice, che fia uno Principe, quale fu Saturno, sotto il quale fu il mondo casto, e così come Saturno nacque del Cielo, così costui. Questo si dice per lo Autore poetando, e recitando l'opinione di coloro, che vollono che 'l mondo sia eterno, e regasi per costellazione» (ed. Torri 1995 [1827-1829], I, 10-11).

¹⁶ Cf. *Inf.* II ad 2, pp. 54-56: «Et ad evidentiolem intellectus circa hoc adverte. Nam Deus volens mictere Filium ad concordiam humani generis, celum et terram debuit esse in optima sua dispositione. Sed terra tunc optime desposita est quando sub Monarca est et unico principe, ut per descendentes gradatim Enee fuit, et incepit in persona Iulii Cesaris in Roma. In cuius Rome creatione eodem tempore ordinatum fuit virginale hospitium de beata Maria descendente de gente David. Et uno tempore natus est David et creata est Roma. Ad quod ait Ysaia: "Nascetur virga de radice Iesse et foras eius radices ascendent", qui Iesse pater fuit David. Et quod dixi de eo tempore quo creatus fuit David et etiam Roma, subaudi in fieri, scilicet cum dictus Eneas, origo romane gentis, venit in Ytaliam. Et sic apparet quod divina electio fuit romani Imperii et Ecclesie. Nam quis negabit Romam non fuisse factam divinitus, considerando quomodo facta est et aucta divinis civibus potius quam humanis, et amor in eis divinus potius spirabat quam humanus? Et hec ex virtute divina. Nam quis non dicet fore divinum Eneam caput et principium Rome, forenssem et a longe tantum venientem, habere Lavinam in uxorem, unicam filiam et heredem regis Latini [...] [...] Item, quis non dicet fore divinum quod de istis pueris contigit, qui Romam condere debebant? [...]. Que romana civitas divinitus tot et tales cives habuit ut legi et numerari possunt in scripturis Titi Livii, Valerii Maximi et aliorum multorum ystoricorum, per quos devenit in non longo seculo domina et imperatrix mundi. Unde ad hoc ait sic

sanctus Augustinus: “Deus ostendit in opulentissimo Imperio romanorum quantum valuerunt civiles virtutes etiam sine vera religione, ut intelligeret<ur> hac scilicet religione vera addita homines fieri cives alterius civitatis”. Igitur concludendo, Roma divinitus creata et aucta fuit ut locus Imperii et Ecclesia Dei militantis esset, que incepit ab urbe condita per VIIc annos, secundum Orosium, cum illo tempore natus sit Christus. Et hoc est quod dicitur primo Regum, scilicet: “Dominus iudicabit fines terre et dabit Imperium regi suo et sublimabit cornu Christi sui”, id est Ecclesiam».

¹⁷. «Iste poeta, more poetarum, futura vaticinatur; unde poeta idem est quod propheta. Nam quos Sacra Scriptura prophetas appellat, hos pagani denominabant poetas, et aliquando vates. Vates autem a *vi mentis* dicuntur, ut ait Varro» (ed. Cioffari 1974, 33). Cf. Isidor, *Etym.* VII, 8, 1-2: «Quos gentilitas vates appellant, hos nostri prophetas vocant, quasi praefatores, quia porro fantur et de futuris vera praedicunt. Qui autem [a] nobis prophetae, in Veteri Testamento videntes appellabantur, quia videbant ea quae ceteri non videbant, et praespiciebant quae in mysterio abscondita erant. Hinc est quod scriptum est in Samuele (1 Reg 9, 9): ‘Eamus ad videntem’»; VII, 12, 15: «Vates a *vi mentis* appellatos, cuius significatio multiplex est. Nam modo sacerdotem, modo prophetam significat, modo poetam»; VIII, 7, 3: «Vates a *vi mentis* appellatos Varro [*De ling. lat.* VII, 37] auctor est; vel a viendis carminibus, id est flectendis, hoc est modulandis».

¹⁸. Cf. *Sum. th.* II-II, 171, 1: «Sed contra est quod dicitur I Reg. 9,9: *Qui enim Propheta dicitur hodie, vocabatur olim Videns.* [...] Respondeo dicendum quod prophetia primo et principaliter consistit in cognitione: quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione. Unde possunt dici prophetae a *phanos*, quod est apparitio: quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Isidorus dicit, in libro *Etymol., in veteri Testamento appellabantur Videntes: quia videbant ea quae in mysterio abscondita erant.* Unde et gentilitas eos appellabat *vates, a vi mentis*».

¹⁹. Cf. *Sum. th.* II-II, 172, 4: «datur enim prophetia ad utilitatem Ecclesiae, sicut et aliae gratiae gratis datae [...]; non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipsius prophetae coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia potest esse sine bonitate morum»; ad 4: «dona divina non semper dantur optimis simpliciter, sed quandoque illis qui sunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et sic Deum donum prophetiae illis dat quibus optimum iudicat dare».

²⁰ *Sum. th.* II-II, 174, 4: «quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba depromenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per haec verba intendat, sicut patet de Caipha, Ioan. 11,51. [...] Cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus». Cal subratllar que la idea que Caifàs parlà amb esperit profètic prové del mateix evangelista; cf. *Io.* 11,49-52: «Unus autem ex ipsis Caiphas nomine, cum esset pontifex anni illius, dixit eis: Vos nescitis quiddam, nec cogitatis quia expedit vobis ut unus moriatur homo pro populo, et non tota gens pereat. Hoc autem a semetipso non dixit: sed cum esset pontifex anni illius, prophetavit, quod Iesus moriturus erat pro gente, et non tantum pro gente, sed ut filios Dei, qui erant dispersi, congregaret in unum».

²¹ Cf. *Mon.* II, XI, 6; *Inf.* XXIII, 115-117: «...Quel confitto che tu miri, / consiglò i Farisei che convenia / porre un uom per lo popolo a' martiri». L'altre exemple clàssic de profeta inconscient és Virgili, principalment per l'ègloga IV, però també per diversos passatges de l'*Eneida*, entre els quals el relatiu a Palinur (v, 815): «unum pro multis dabitur caput». Aquest deu ser el motiu de l'enigmàtica meravella de Virgili, *ibid.*, 124-126: «Allor vid' io maravigliar Virgilio / sovra colui ch'era disteso in croce / tanto vilmente ne l'eterno essilio».

²² Cf. *Sum. th.* II-II, 172, 1: «praecognitio futurorum non potest esse a natura sed solum ex revelatione divina. Futura vero in suis causis possunt praecognosci naturali cognitione etiam ab homine [...]. Prima autem praecognitio proprie pertinet ad prophetiam, non secunda: quia [...] prophetica cognitio est eorum quae excedunt univesaliter humanam cognitionem».

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALBERTAZZI, M. (ed.) (2005): Cecco d'Ascoli [Francesco Stabili], *L'Acerba [Acerba etas]*, Trento, La Finestra.
- ALÒS-MONER, R. d' (1921): «Fra Joan Pasqual, comentarista del Dant», *Quaderns d'Estudi*, 13, pp. 308-346.
- BELLOMO, S. (1983): «Di alcune chiose antiche sul Veltro dantesco», *Filologia e Critica*, 8, pp. 108-114.
- BELLOMO, S. (ed.) (1990): Jacopo Alighieri, *Chiose all' 'Inferno'*, Pàdua, Antenore.
- BELLOMO, S. (2004): *Dizionario dei commentatori danteschi. L'esegesi della 'Commedia' da Iacopo Alighieri a Nidobeato*, Florència, Olschki.
- CECCHINI, E. (ed.) (1995): Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, Florència, Giunti.
- CHIAMENTI, M. (1998): «Censimento della tradizione pergamenacea, cartacea e digitale della prima redazione del "Comentum" di Pietro Alighieri», dins *Scritti offerti a Francesco Mazzoni dagli allievi fiorentini*, Florència, Società Dantesca Italiana, pp. 39-46.
- CIOFFARI, V. (ed.) (1974): Guido da Pisa's *Expositiones et Glose super Comediam Dantis, or Commentary on Dante's Inferno*, Albany (Nova York), State University of New York.
- CIOFFARI, V. (ed.) (1989): *Anonymous Latin Commentary on Dante's Commedia*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Testi, Studi, Strumenti, 1).
- CRISTALDI, S. (2000): *Dante di fronte al gioachimismo*, Caltanissetta-Roma, Salvatore Sciascia editore (Scritture e Lettere, 9).
- CROCIONI, G. (1903): *Le rime di Pietro Alighieri*, Città di Castello, Lapi (Collezione di Opuscoli Danteschi Inediti e Rari).
- CUDINI, P. (ed.) (1997): Dante Alighieri, *Convivio*, Milà, Garzanti.

- DE ROBERTIS, D. (1959): «Un codice di rime dantesche ora ricostituito (Strozzi 620)», *Studi Danteschi*, 36, pp. 137-205.
- DI PINO, G. (1973): «L'antidantismo nell'età di Dante: l'uno e l'altro Cecco», *Italianistica*, 2, núm. 2, pp. 235-248.
- DI PINO, G. (1976) [1972-1973]: «L'antidantismo dal Trecento al Cinquecento (24 febbraio 1973)», dins *Lecture Classensi*, vol. V, Ravenna, Longo, pp. 123-148.
- DRONKE, P. (1990) [1986], *Dante e le tradizioni latine medioevali*, Bologna, Il Mulino. [Ed. orig.: *Dante and the Medieval Latin Traditions*, Cambridge University Press.]
- GÓMEZ, F. J. (2005): «De l'*Inferno* de Dante a l'infern teològic del framenor castelloní Joan Pasqual», *Mot So Razo*, 4, pp. 21-33.
- JENARO-MACLENNAN, L. (1974): «Pietro Alighieri's Use of the Epistle to Cangrande», *The Trecento Commentaries on the «Divina Commedia» and the Epistle to Cangrande*, Oxford, Clarendon Press, pp. 86-104.
- MACCARRONE, M. (1957): «Dante e i teologi del XIV-XV secolo», *Studi Romani*, 5, pp. 20-28.
- MATTEINI, N. (1958): *Il più antico oppositore politico di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De Reprobatione Monarchiae»*, Pàdua, Cedam.
- MAZZONI, F. (1959): «Per l'*Epistola a Cangrande*», dins P. Aebischer et al. (ed.), *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Mòdena, vol. II, pp. 498-516.
- MAZZONI, F. (1963): «Pietro Alighieri interprete di Dante», *Studi Danteschi*, 40, pp. 279-360.
- MEERSSEMAN, G. G. (1958): «In libris gentilium non studeant. L'étude des classiques interdite aux clercs au Moyen Âge?», *Italia Medioevale e Umanistica*, 1, pp. 1-13.
- MEZZADROLI, G. (1992): «Rassegna di alcuni commenti trecenteschi alla 'Commedia'», *Lettere Italiane*, 44, núm. 1 (gener-març), 130-173.

- NANNUCCI, V. (ed.) (1845): *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium*, Florència, Piatti.
- NARDI, B. (1983) [1942]: «Dante profeta», *Dante e la cultura medievale*, nova edició a cura de Paolo Mazzantini, Roma-Bari, Laterza, pp. 265-326.
- PETROCCHI, G. (ed.) (1994) [1966-1967]: Dante Alighieri, *La Commedia secondo l'antica vulgata*, 4 vols., 2a ed. rev., Florència, Le Lettere (Le opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, VII). [1a ed.: Milà, Mondadori.]
- POTESTÀ, G. L. (2004): «Dante profeta e i vaticini papali», *Rivista di Storia del Cristianesimo*, 1, pp. 67-88.
- REEVES, M. (1961): «Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor», *Traditio*, 17, pp. 323-370.
- REEVES, M. (1993) [1969]: *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Notre Dame - Londres, University of Notre Dame Press. [1a ed.: Oxford University Press.]
- RICCI, C. (1965) [1891]: *L'ultimo refugio di Dante Alighieri*, Ravenna, Longo. [1a ed.: Milà.]
- RICCI, P. G. (ed.) (1974): Giovanni Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, dins *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, vol. III, Milà, Mondadori.
- ROSSI, L. C. (1988): «Tre dictamina inediti di Graziolo Bambaglioli con una nota biografica», *Italia Medioevale e Umanistica*, 31, pp. 81-125.
- ROSSI, L. C. (ed.) (1998): Graziolo Bambaglioli, *Commento all'«Inferno» di Dante*, Pisa, Scuola Normale Superiore.
- SANDKÜHLER, B. (1967): *Die frühen Dantekommentare und ihr Verhältnis mittelalterlichen Kommentartradition*, Munic, Hueber, pp. 116-131 i 146-155.
- SANDKÜHLER, B. (1987): «Die Kommentare zur Commedia bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts», dins *Grundriss der Romanischen Literaturen*

des Mittelalters, 10, núm. 1, *Die italienische literatur im Zeitalter Dantes und am Übergang vom Mittelalter zur Renaissance*, Heidelberg, Carl Winter - Universitätsverlag, pp. 166-208 i 238-256.

SCARABELLI, L. (ed.) (1866-1867): *Comedia di Dante degli Allagherii col commento di Jacopo bolognese*, 3 vols., Bolonya, Regia Tipografia («Collezione di opere inedite e rare» della Commissione per i testi di lingua).

STEFANIN, A. (2001): «Pietro Alighieri rimatore», *Studi Danteschi*, 66, pp. 63-146.

TARTARO, A. (1971a): «Studio della 'Commedia' e poemi dottrinali», dins C. MUSCETTA (ed.), *Letteratura italiana Laterza. Storia e testi*, vol. 2/1, 2a ed., Bari, Laterza, pp. 463-521.

TARTARO, A. (1971b): *Forme poetiche del Trecento*, Roma i Bari, Laterza.

TORRI, A. (ed.) (1995) [1827-1829]: *L'Ottimo commento della Divina Commedia. Testo inedito di un contemporaneo del poeta*, 3 vols., Pisa, Capurro. [Ed. facs. amb introducció de F. Mazzoni: Sala Bolognese, Forni.]

VALLONE, A. (1973): *Antidantismo politico nel XIV secolo*, Nàpols.