

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti

a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Dante eterodosso?

Vecchie polemiche e nuove prospettive di ricerca

Luca Bianchi

(Università degli Studi di Milano, Italia)

Abstract It is frequently assumed that doubts about Dante's orthodoxy began to circulate in historiography at the beginning of the twentieth century, when his alleged 'Thomism' was seriously questioned by Bruno Nardi, who demonstrated that not only in the *Convivio*, but even in the *Monarchia* and in the *Commedia*, one can find themes and ideas inspired by Averroes and by the so-called Latin Averroists. Besides showing that controversies on this point started much earlier, this paper highlights that, whilst a plurality of conceptions of Dante's 'heterodoxy' soon emerged, 'orthodoxy' was, and still is, too hastily identified with 'Thomism'. Moreover, it argues that anachronistic views of the distinction between 'orthodoxy' and 'heterodoxy', as well as of 'Thomism', have to be avoided, and suggests that some passages of Dante's works where Nardi and his followers detected 'residuals' of Averroism have been over-interpreted.

Sommario 1 Eterodosso o tomista? – 2 Ortodossia e tomismo. – 3 'Tracce' e 'residui' di averroismo?

Keywords Dante Alighieri. Orthodoxy. Heterodoxy. Thomism. Averroism.

1 Eterodosso o tomista?

La questione dell'ortodossia o eterodossia di Dante è tornata di moda. Non c'è bisogno di ricordare a un pubblico di dantisti che essa è stata al centro di due importanti convegni, svoltisi nel 2012 rispettivamente alla New York University e alla Complutense di Madrid, i cui atti sono stati pubblicati entrambi nel 2014;¹ che nel 2013 Zygmunt G. Barański – che ha contribuito anche agli atti del convegno newyorkese – pubblicò nell'importante volume *Reviewing Dante's Theology* l'amplissimo e innovativo saggio (*Un orthodox Dante*);² infine che nel 2017 Paolo Falzone ha dedicato un ricco

1 Ardizzone, *Dante and Heterodoxy*; Cattermole, de Aldama, Giordano, *Ortodossia ed eterodossia*. Avviso sin d'ora che i corsivi nelle citazioni riportate lungo tutto il presente saggio sono miei.

2 Barański, (*Un orthodox Dante*).

intervento al tema *Eresia ed eterodossia nella "Commedia": equivoci, punti fermi, zone d'ombra*.³ È forse meno noto, ma significativo, che mentre nell'*Enciclopedia Dantesca* non vi era alcuna voce dedicata alla coppia concettuale ortodossia/eterodossia,⁴ un breve articolo sia stato dedicato a Dante nella meno celebre *Ereticopedia*, che dal 2013 offre online – come recita il sottotitolo – un *Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*.⁵ Spostandosi su di un livello ancor più divulgativo, vale inoltre la pena di segnalare che Adriano Lanza, che nel 1990 aveva proposto una lettura in chiave gnostica del *Convivio*, ha pubblicato nel 1999 un *Dante all'Inferno. I misteri eretici della "Commedia"* e nel 2004 un *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*.⁶

I tre non imperdibili libri di Lanza ci aiutano a comprendere che la questione dell'eterodossia di Dante conosce una sorta di *revival* non solo perché si è riaccesa fra gli specialisti la discussione su alcuni aspetti del suo pensiero teologico, filosofico e politico che da sempre sono stati guardati con sospetto: mi riferisco per esempio alla tesi, presentata da Pier della Vigna (*Inf.* XIII, 94-108), che i corpi dei suicidi non risorgeranno dopo il Giudizio universale, considerata da alcuni commentatori trecenteschi «non solo erronea, ma espressamente eretica»;⁷ mi riferisco inoltre a talune idee della *Monarchia*⁸ che, come tutti sanno, venne ben presto sottoposta alle misure censorie applicate di norma a testi considerati particolarmente pericolosi per l'ortodossia – la condanna al rogo sin dal 1328-1329, poi la messa all'Indice dal 1554 al 1881. Assistiamo anche al ciclico riemergere di interpretazioni esoteriche e iniziatico-settarie di Dante. Com'è ben noto, a inaugurare interpretazioni di questo tipo fu, nella prima metà dell'Ottocento, un erede del ghibellinismo risorgimentale come Gabriele Rossetti, che presentò Dante come un seguace della setta dei 'Fedeli d'amore', pronto a servirsi del linguaggio della tradizione cortese, ma anche del gergo scolastico, per occultare una devozione alla causa imperiale che si alimentava a fonti pitagoriche e platoniche

3 Falzone, *Eresia ed eterodossia*.

4 Vi si trova invece la voce 'eresia', curata da un grande specialista come Raoul Manselli, che però si sofferma essenzialmente sulla posizione, spesso molto reticente, che Dante assunse nei confronti delle eresie del suo tempo.

5 Gallarino, *Dante Alighieri*.

6 Vedi Lanza, *Dante e la Gnosi; Dante all'Inferno; Dante eterodosso*.

7 L'espressione è di Benvenuto da Imola, che si sforza di mostrare come questa tesi – a suo giudizio indiscutibilmente eterodossa – vada ascritta a chi la propone, cioè Pier della Vigna, e non a chi la riferisce, cioè Dante. Su questa interpretazione, e più in generale sul dibattito svoltosi fra i primi commentatori intorno a questo luogo dell'*Inferno* sono preziose le osservazioni di Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 44-51.

8 Vedi per esempio Marenbon, *Dante's Averroism*.

e anticipava motivi diffusi dai Rosacrociani e dai Massoni.⁹ Prospettive analoghe, pur se connesse a ideali politici diametralmente opposti, riemersero nel politico e letterato francese Eugène Aroux, che nel 1854 pubblicò, dedicandolo a Pio IX, il suo *Dante. Hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le Moyen Âge*, integrato fra 1856 e 1858 da tre più brevi opuscoli, i cui titoli sono di per sé eloquenti: *Clef de la Comédie anti-catholique de Dante Alighieri*, *L'hérésie de Dante démontrée par Francesca de Rimini* e *Preuves de l'hérésie de Dante*. In tutti questi lavori il grande fiorentino veniva visto come un ghibellino camuffato, che per di più avrebbe insegnato, in modo deliberatamente oscuro e velato, dottrine di ispirazione gnostica, manichea e catara; che sarebbe stato affiliato agli Albiges e ai Templari; che avrebbe aderito a forme di razionalismo ateo, di sapore pre-illuminista e massonico; che avrebbe promosso non solo un violento attacco all'autorità del pontefice ma annunciato una 'rivoluzione sociale', sfidando l'idea di nobiltà e precorrendo idee saint-simoniane e socialiste.¹⁰

Sarebbe errato liquidare i contributi di Rossetti e di Aroux come semplici stravaganze, del tutto marginali. Il libro di Aroux, oltre a provocare al suo apparire un ampio dibattito (in particolare con Ferjus Boissard, che nel 1854 pubblicò un *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*),¹¹ suscitò curiosità durature, testimoniate dalle ristampe del 1939 e del 1976 e, insieme ai controversi lavori del Rossetti, indicò un metodo d'interpretazione dei testi danteschi che, malgrado la sua evidente fragilità,¹² venne a lungo riproposto in forme nuove da svariati studiosi. Mi riferisco a Luigi Valli, che fra 1928 e 1930 cercò nel fortunatissimo libro *Il linguaggio segreto di Dante e dei 'Fedeli d'amore'* di dare una più solida fondazione storica alla tesi del Rossetti secondo cui Dante sarebbe stato

9 Su Rossetti interprete di Dante si vedano almeno Sticco, *Dante e Gabriele Rossetti*; Gianantonio, *Rossetti*; Caesar, *Dante*, 501-15; Eco, *Introduzione*, 30-1; Lozano Miralles, *Rossetti e il paradigma*.

10 Sui lavori di Aroux - i cui fantasiosi titoli completi sono riprodotti nella Bibliografia - si veda in particolare Lacalle Zalduendo, *Il Dante eretico* (che solleva dubbi sulla tesi dei 'plagi' dal Rossetti).

11 Su Boissard, ultramontano e discepolo di Ozanam, si veda Lacalle Zalduendo, *Il Dante eretico*, 102-3. Nella *Introduction sur l'état de la Question*, aggiunta alla seconda edizione del suo lavoro, Boissard teneva a precisare che Dante non può essere qualificato come eretico, ma nella sua opera si possono ciononostante trovare «quelques propositions mal sonnantes aux oreilles de la foi infallible dans son enseignement et immuable dans ses principes»: cf. Boissard, *Dante révolutionnaire et socialiste*, LIV. Vale la pena di segnalare che la distinzione fra 'eretico' e 'malsonante' risale alle classificazioni degli errori dottrinali elaborate proprio fra XIII e XIV secolo, poi codificata negli innumerevoli trattati antiereticali prodotti fra Rinascimento ed età moderna.

12 Fra i tanti che le hanno evidenziate rimando a Faithfull, *The Esoteric Interpretation*, 86-7 (che si concentra sul lavoro di John di cui si dirà fra breve); Eco, *Introduzione*, 30-1 (che trae spunto dal caso del Rossetti per fare osservazioni di portata generale).

affiliato a questa setta;¹³ a Gertrude Leigh, il cui *The Passing of Beatrice. A Study in the Heterodoxy of Dante*, del 1932, presentava la *Vita Nuova* come un documento cifrato, che celerebbe una concezione gioachimita della storia e annuncerebbe la fine della Chiesa visibile; infine a Robert L. John, che quattordici anni dopo rispolverava l'immagine del Dante templare.¹⁴ Ma il cosiddetto 'paradigma del velame',¹⁵ cioè l'assunto che le opere dantesche vadano decodificate, al fine di rivelarne i reconditi e poco ortodossi significati non solo filosofici e politici, ma esoterici e mistici, ha attraversato tutto il ventesimo secolo e seguita a godere di un discreto successo ancora in questi ultimi anni: quando l'immagine di un Dante adepto di circoli dissidenti e iniziatici viene divulgata sia in libri destinati al grande pubblico come quelli di Lanza, che ho ricordato all'inizio perché sin dal titolo evocano le nozioni di eresia ed eterodossia; sia in interventi destinati a una fruizione ancor più 'popolare', dalle trasmissioni televisive¹⁶ ai film, come *Il mistero di Dante* diretto nel 2013 da Louis Nero.¹⁷

Anche l'opposta convinzione che Dante sia invece «il cantore e l'araldo [*laudatorem et praeconem*] più eloquente della sapienza cristiana» è ancora largamente diffusa¹⁸ e ha, anch'essa, una lunga storia - più lunga di quel che spesso si ritiene. L'espressione che ho appena utilizzato risale all'enciclica di Benedetto XV *In praeclara summorum*, redatta nel 1921 in occasione del sesto centenario della morte di Dante. Marco Gallarino, autore della voce «Dante Alighieri» per la sopracitata *Ereticopedia*, ritiene che quest'enciclica rappresenti una profonda svolta nell'atteggiamento della Chiesa di Roma nei confronti del sommo poeta, e in certo senso

13 In proposito si veda Pozzato, *Luigi Valli*.

14 John, *Dante*. Quest'ultimo libro è stato pubblicato in traduzione italiana nel 1987 col titolo: *Dante templare: una nuova interpretazione della Commedia* (Milano: Hoepli).

15 In proposito si vedano Eco, *Introduzione*, 27-31; Lozano Miralles, *Rossetti e il paradigma*; Pozzato, *Luigi Valli*, 153-5.

16 Cf. per esempio <https://www.youtube.com/watch?v=0QWxcAo45c8>; <https://www.youtube.com/watch?v=KiBr1XX5xtQ> (2018-11-26).

17 Si tratta di un film-documentario, cui ha partecipato anche il regista Franco Zeffirelli e che ha per protagonista il premio Oscar F. Murray Abraham.

18 Tanto da venire immancabilmente ripetuta anche da chi pretenderebbe di offrire immagini 'controcorrente' di Dante. Emblematico in proposito Antonio Socci che, in un articolo pubblicato sul quotidiano *Libero* (10 marzo 2015) in occasione della cerimonia svoltasi in Senato per il 750° anniversario della nascita di Dante, ha contrapposto al Dante celebrato da Roberto Benigni, troppo «*politically correct*», il «vero Dante». Privo di sfumature, il ritratto di questo «vero Dante» insiste da un lato sull'emarginazione («visse ramingo e braccato», «morì in contumacia (come Craxi!) con l'accusa di 'barattiere', cioè tangenzista»), dall'altro sul rigore morale e l'adesione ferma alla 'ortodossia': pronto a denunciare gli errori della Chiesa, Dante sarebbe infatti un «cattolico integralista» che - inutile dire - avrebbe attinto alla «dottrina cattolica di Tommaso d'Aquino e Bernardo di Chiaravalle che struttura tutta la *Commedia*».

sicuramente lo è, considerata da un lato l'ufficialità della dichiarazione, dall'altro il fatto che - solo quarant'anni dopo la revoca della messa all'Indice della *Monarchia* - Benedetto XV insisteva prima sulla «straordinaria deferenza» di Dante «per l'autorità della Chiesa Cattolica e il potere del Romano pontefice»; poi sulla sua capacità di racchiudere nella *Commedia* «un vero tesoro di dottrina cattolica». Non si può tuttavia non rilevare che, nello spiegare ove il sommo poeta avrebbe tratto i materiali con cui era costituito questo «tesoro di dottrina cattolica», il papa non faceva che sancire con la sua autorità una linea interpretativa seguita da tempo, e già allora in qualche modo superata. Benedetto XV infatti affermava perentoriamente che Dante «si fece discepolo del principe della Scolastica Tommaso d'Aquino; e dalla sua mente di tempra angelica attinse quasi tutte le sue cognizioni filosofiche e teologiche, mentre non trascurava nessun ramo dell'umano sapere e beveva largamente alle fonti della Sacra Scrittura e dei Padri». ¹⁹ Ora, se il richiamo alle fonti bibliche e patristiche di Dante era e resta pertinente, la tesi che «quasi tutte le sue cognizioni filosofiche e teologiche» risalirebbero all'Aquinata stava già vacillando sotto i duri colpi della polemica di Bruno Nardi, che da un decennio (con il suo lavoro su *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia"*) aveva avanzato l'idea che nel suo percorso intellettuale Dante avrebbe attraversato fasi profondamente diverse, approdando al tomismo solo

19 Benedetto XV, *In praeclara summorum*, 212-3, 216-7. Questa enciclica su Dante si inserisce in un ciclo di interventi che il pontefice dedicò a figure rilevanti nella storia della Chiesa, fra cui San Francesco e San Domenico. Riferendosi ad essa, nella *Altissimi cantus* promulgata in occasione del settimo centenario della nascita di Dante, Paolo VI si spinse ben più avanti nel processo di riappropriazione dell'opera dantesca, affermando che «Dante Alighieri è nostro per un diritto speciale [*praecipuo iure*]: nostro, cioè della religione cattolica, perché tutto spira amore a Cristo; nostro, perché molto amò la Chiesa, di cui cantò gli onori; nostro, perché riconobbe e venerò nel Romano Pontefice il Vicario di Cristo in terra». Pur sforzandosi di riconoscere la pluralità di fonti - Gioacchino da Fiore incluso - cui Dante si ispirò, Paolo VI ne presentava l'opera come uno «specchio» della *Summa Theologiae* dell'Aquinata: «E se si osserverà la sua forma e il suo contenuto, vi si vedranno certamente i frutti della sapienza degli orientali, del *logos* dei greci, della civiltà dei romani, e vi si vedranno raccolte in sintesi le ricchezze del dogma della religione cristiana e dei precetti della legge, soprattutto così come vennero elaborati dai Dottori. Dante Alighieri segue Aristotele in filosofia, Platone nella tensione dell'intelletto a contemplare i modelli esemplari delle cose, sant'Agostino nel modo di concepire la storia e nell'importanza che vi attribuisce; è discepolo [*alumnus*] fermo e fedele di san Tommaso d'Aquino in teologia, così che la sua opera è, fra l'altro, come uno specchio costituito da frammenti della "Somma Teologica" del Dottore angelico. E questo è certamente vero in generale; ma tuttavia è anche vero che Dante è mosso non poco dall'autorità di sant'Agostino, di san Bernardo, di san Bonaventura, né è estraneo a qualche influsso apocalittico dell'abate Gioacchino da Fiore». Più oltre Paolo VI insisteva sulla «stima e valorizzazione di ciò che è umano» da parte del sommo poeta: difensore di un 'umanesimo cristiano' che sarebbe anch'esso tratto «da un aspetto della dottrina di san Tommaso», cioè dal principio che la grazia non cancella ma perfeziona la natura. Cf. Paolo VI, *Altissimi cantus*, 24, 26, 29.

dopo essersi avvicinato non solo all'albertismo ma anche all'averroismo.²⁰

I principali bersagli della polemica di Nardi furono Pierre Mandonnet, Giovanni Busnelli e Giuseppe Vandelli, più tardi Fernand Van Steenberghen. Tuttavia non si deve immaginare, come spesso si fa, che a creare lo stereotipo del Dante 'ortodosso' e tomista fossero stati costoro, e più in generale gli appartenenti alla prima generazione di storici della filosofia che operò all'indomani della bolla *Aeterni Patris* con cui, nel 1879, papa Leone XIII aveva dato l'avvio alla rilettura neoscolastica, o meglio neotomista, del pensiero medievale. In realtà, se alla «ortodossia di Dante per rispetto alla Potestà spirituale de' Romani Pontefici» aveva dedicato pagine e pagine già Francesco Berardinelli in un saggio del 1859,²¹ la dipendenza dell'autore della *Commedia* dall'Aquinate era stata enfatizzata sin dalla prima metà del XIX secolo non solo in alcuni commenti,²² ma soprattutto nell'imponente lavoro dello spiritualista francese Antoine-Frédéric Ozanam. Sottolineando – originalmente per l'epoca – la dimensione propriamente filosofica del pensiero di Dante, Ozanam lo presentava come un «eclettico cristiano», influenzato sia da Bonaventura sia da Tommaso. Se non era indicato come unica fonte, quest'ultimo restava comunque il modello rispetto al quale diveniva possibile intendere e valutare l'opera di Dante: dopo aver dedicato alcune pagine a rivendicare la sua «ortodossia», Ozanam concludeva infatti che «la Divina Commedia è la Somma letteraria e filosofica del medioevo; e Dante il San Tommaso della poesia».²³

Un'interpretazione di Dante ben più marcatamente tomista veniva offerta, qualche decennio più tardi, da alcuni studiosi italiani oggi dimenticati. Mi riferisco per esempio a Francesco Palermo, che nel 1869 aveva aggiunto un'appendice intitolata *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana* ai tre ponderosi volumi su *I manoscritti Palatini di Firenze* da lui pubblicati fra il 1853 e il 1868. Iniziato con Severino Boezio, questo singolare affresco della «filosofia italiana» culminava in Tommaso d'Aquino, il cui merito sarebbe stato di riuscire a realizzare – nel momento in cui si diffondeva la «nuova peste» della filosofia araba – il disegno, attribuito a Gregorio IX e Alberto Magno, di sviluppare la filosofia tramite un dialogo critico con Aristotele. L'insuperabile sintesi fra filosofia e fede

20 Nardi, *Sigieri di Brabante*. La svolta rappresentata negli studi danteschi dal lavoro di Nardi è finemente analizzata in Vasoli, *Bruno Nardi* e Falzone, *Bruno Nardi's Dissertation*.

21 Berardinelli, *Il concetto*, 425-43.

22 Ad esempio nel commento di Niccolò Tommaseo. Parlando del suo lavoro di critico dantesco, in una lettera del 1846 Tommaseo sottolineava l'esigenza di «rileggere la Bibbia, S. Tommaso, Aristotele e i Latini, che Dante studiò con amore»: cf. Di Nardo, *Dante e Tommaseo*, 256.

23 Ozanam, *Dante et la philosophie*, 224-43 e 257-68. Sulla lettura di Dante proposta da Ozanam si vedano almeno Ceserani, *Ozanam*; Caesar, *Dante*, 515-24; König-Pralong, *La philosophie de Dante*, 26-8.

cristiana che ne sarebbe scaturita sarebbe stata riproposta da Dante come «filosofia di tutta la nazione», ma anche «di tutti i popoli Cristiani». Del resto secondo il Palermo già nel *Convivio* la passione di Dante per la filosofia sarebbe stata passione per una specifica filosofia («La filosofia dunque di San Tommaso, questa infiammò l'Alighieri»); e questa «immen- sa filosofia [...], splendida di bellezza, ricollegata alla Fede istessa, fu dal Poeta dipinta agl'Italiani».²⁴

Simili slanci lirici possono stupire in chi aveva dedicato anni e anni a un sobrio lavoro di catalogazione e descrizione di manoscritti. Non si tratta, tuttavia, di un caso unico, come dimostra l'opuscolo *Delle benemerenze di San Tommaso d'Aquino verso le belle arti*, dato alle stampe nel 1874 dal domenicano Vincenzo Marchese, che trasformava il paragone fra i capolavori di Tommaso e di Dante proposto da Ozanam nell'affermazione di una vera e propria identità:

Diremo pertanto che la *Somma* dell'Aquinate, e la *Divina Commedia*, sotto forma diversa, *non sono che un solo libro*, sono il poema dell'anima che, espiata la colpa, muove all'acquisto della somma felicità. (Marchese, *Delle benemerenze*, 47)

2 Ortodossia e tomismo

Ho insistito sull'antica genesi delle discussioni sul Dante eterodosso o ortodosso, dissidente o devoto, perché esse ci propongono, nel XIX così come in buona parte del XX secolo e oltre, uno scenario curiosamente asimmetrico. La nozione di eterodossia infatti è stata, e a volte ancora oggi è declinata in una *molteplicità* di accezioni sin troppo ricca: abbiamo così il Dante affiliato ai 'Fedeli d'amore'; il Dante gnostico, cataro, templare, rosacrociano e massone; il Dante ghibellino e socialisteggiante; il Dante gioachimita e apocalittico; il Dante sedotto dal misticismo esoterico di origine ebraica e islamica; infine il Dante 'razionalista', filosofo 'radicale' che si sarebbe ispirato ad Avicenna e Averroè. La nozione di ortodossia, invece, è stata troppo spesso assunta come ovvia, e ovvia la sua identificazione

²⁴ Palermo, *San Tommaso*, 12, 30-1 (ove si noterà l'affermazione: «Se non che o[r]mai guasto il latino comunemente, e sorto in Italia, quasi sole, il nuovo volgar Toscano; fu in questo nuovo volgare che si compì l'accordo agl'Italiani del Rivelato, della ragione e del bello. E massimamente ciò col Poema sacro; in cui la filosofia di Tommaso fu celebrata, e per sempre, filosofia di tutta la nazione, di tutti i popoli Cristiani»), 40-1. Ma si veda anche quanto affermato in precedenza: «Italia ebbe già una sua [filosofia]: quella, che Boezio in prima, e san Tommaso sopra ogni dire, armonizzavan col Rivelato; e che Dante, in questi termini appunto, vesti colle immagini, con la bellezza» (7); «col velame poetico, colla bellezza, Dante mirabilmente informò nel nuovo volgare agl'Italiani la stessa filosofia, che San Tommaso, illustrandola, avea concordato alla Fede» (39).

con un non meglio definito tomismo. Mi pare emblematico in proposito il fatto che, pur polemizzando per decenni su come intendere il rapporto fra Dante e Sigieri di Brabante, su questo punto due dei maggiori medievisti della prima metà del Novecento, cioè i già citati Van Steenberghen e Nardi, implicitamente concordassero, presumendo entrambi che questo rapporto non potesse che sfociare in una comune adesione alla cosiddetta ortodossia tomista. Ma Nardi, come si è accennato, insisteva sull'evoluzione *di Dante* che, dopo la giovanile fase poetica, sarebbe stato influenzato dalle correnti filosofiche più radicali, averroismo sigieriano incluso, per giungere infine con la *Commedia* a una riconciliazione in chiave tomista del rapporto fra filosofia e teologia. Van Steenberghen – seguito non solo dai medievisti cattolici come Albert Zimmerman, ma anche da studiosi di tutt'altro orientamento, fino a Maria Corti – ha invece tenacemente riproposto l'idea di un'evoluzione *di Sigieri* che, sotto la pressione delle autorità ecclesiastiche e delle obiezioni dell'Aquinate, si sarebbe allontanato dall'averroismo – innanzitutto dalla dottrina averroista dell'unità dell'intelletto potenziale – per adottare nelle *Quaestiones super librum de causis* una posizione «sempre ortodossa (*almeno agli occhi del teologo del XX secolo*) e vicina a quella di San Tommaso».²⁵

L'inciso nella citazione dell'illustre medievista belga mostra fino a che punto autorevoli studiosi di quella generazione potessero spingersi nell'utilizzare le nozioni di ortodossia ed eterodossia in un modo che noi, oggi, consideriamo del tutto anacronistico. Abbiamo infatti imparato a riconoscere che non è lecito presumere che all'epoca di Dante si giudicasse ortodosso o eterodosso ciò che un teologo contemporaneo considererebbe tale, e che quindi un giudizio storicamente corretto sull'ortodossia dei pensatori del Duecento e Trecento può fondarsi solo sui criteri *allora* adottati per definirla. Abbiamo anche compreso che questi criteri non erano affatto rigidi, poiché vi erano diverse concezioni dell'ortodossia, diverse opinioni su chi avesse il compito di determinarla, diverse idee su che cosa fosse e che cosa non fosse *materia fidei*. E se ovviamente la negazione dei fondamentali articoli del credo cristiano era, allora come ora, indiscutibilmente eterodossa, bisogna ricordare che molti dei conflitti dottrinali che Dante conobbe e sui quali prese posizione non comportavano un esplicito rifiuto di questi articoli, ma riguardavano le conseguenze che determinate tesi filosofiche avrebbero potuto avere in ambito teologico.²⁶ Basti pensare che Enrico di Gand, cioè uno dei teologi che collaborarono con il vescovo di Parigi Étienne Tempier alla stesura della lista degli 'errori' censurati il 7

25 Van Steenberghen, *Maître Siger*, 134.

26 Rimando qui a quanto ho osservato in Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, 14-16 (contro usi anacronistici della nozione di 'ortodossia'; con ampia bibliografia) e 61-2 (sulla censura di 'eresie virtuali').

marzo 1277, dovette ritrattare pubblicamente il suo atteggiamento indulgente nei confronti della tesi dell'unicità della forma sostanziale in seguito alle pressioni del cardinale legato Simon de Brion (futuro papa Martino IV), che gli aveva detto senza giri di parole: «stai attento a determinare chiaramente e apertamente che ci sono più forme sostanziali nell'uomo, perché in ciò che coinvolge la fede non risparmierei nessuno [*in causa fidei nemini parcerem*] ». Al di là del tono intimidatorio, non propriamente pastorale, ciò che colpisce in quest'intervento è che la tesi in questione era di natura squisitamente *metafisica* e coinvolgeva la *causa fidei* solo in maniera assai indiretta, cioè in quanto rendeva più difficile spiegare in termini filosofici l'identità del corpo di Cristo *in triduo mortis*. Ciononostante la tesi dell'unicità della forma sostanziale, tipicamente tomista, apparve così allarmante all'*entourage* del vescovo Tempier da indurlo a riesaminarla insieme all'intera Facoltà di Teologia, aprendo contestualmente un'inchiesta postuma su Tommaso d'Aquino, poi insabbiata grazie a circostanze favorevoli e alle sapienti manovre dell'ordine domenicano.²⁷

Ciò ci conduce a riflettere su quanto controversa - anche se troppo a lungo medievisti e dantisti lo hanno dimenticato - fosse allora la posizione dell'Aquinate. Non ci si stancherà mai di ripetere che l'immagine di Tommaso come 'campione dell'ortodossia', consacrata nell'Ottocento da papi come Benedetto XV e Leone XIII, era stata pazientemente costruita nel corso dei secoli ma non corrisponde in alcun modo a quella prevalente ai tempi di Dante. È banale ma non superfluo ricordare che Dante morì prima della canonizzazione del maestro domenicano (1323), nonché della revoca (1325) di quegli articoli censurati nel marzo 1277 dal vescovo Tempier che, direttamente o indirettamente, lo colpivano. È inoltre opportuno sottolineare che le polemiche dottrinali fra domenicani e francescani ruotarono innanzitutto intorno all'ortodossia di Tommaso e lasciarono un'eco assai forte proprio in Italia, Firenze inclusa. Nel 1266-1267 Guglielmo di Baglione, allora titolare della cattedra francescana di teologia a Parigi, aprì le ostilità, presentando Tommaso come un fiancheggiatore degli aristotelici più radicali e accusandolo addirittura di favorire il «pericolosissimo errore del Commentatore sull'unità dell'intelletto»: è significativo che una copia delle questioni disputate nelle quali lanciava queste pesantissime accuse fosse conservata nel fondo librario di Santa Croce a Firenze sin dagli inizi del XIV secolo.²⁸ Qualche decennio dopo un altro francescano giudicava

27 L'episodio è noto ed è stato più volte ricostruito: anche qui rimando a Bianchi, *Censure et liberté intellectuelle*, 47-8, e alla bibliografia ivi indicata. Per il processo postumo all'Aquinate seguì la ricostruzione proposta da Wielockx, *Aegidii Romani Opera*, in particolare 91-6 e Wielockx, *Autour du procès*, che è stata confermata da Hissette e validamente difesa dallo stesso Wielockx di fronte alle obiezioni di Wippel e Thijssen.

28 Sull'antitomismo di Guglielmo di Baglione rimando a Bianchi, *Guglielmo di Baglione*. Parzialmente diversa (e non sempre condivisibile) l'analisi di Piron, *Olivi et les averroïstes*,

l'atteggiamento agnostico di Tommaso in materia di eternità del mondo come *in fide periculosum*: si tratta di quel Pietro *de Trabibus* che fu presente allo studio di Santa Croce e che Dante potrebbe aver incontrato di persona.²⁹ Se ancora durante il processo di beatificazione non mancò fra i francescani chi ammonì Giovanni XXII, dicendogli che rischiava di passare alla storia come un papa che aveva «canonizzato un eretico»,³⁰ fra gli stessi domenicani il tomismo venne faticosamente imposto solo nei primi due decenni del Trecento, tramite misure coercitive che dovettero essere applicate con particolare durezza proprio a Firenze: nel 1315 il baccelliere Uberto Guidi, che aveva pubblicamente insegnato a Santa Maria Novella, sia durante lezioni ordinarie sia in dispute quodlibetali aperte al pubblico, molte tesi «contrarie alla sana e sacra dottrina del venerabile dottore frate Tommaso d'Aquino», fu prima costretto a ritrattarle poi punito con un lungo digiuno, il forzato trasferimento al convento di Pistoia e il divieto d'insegnare per due anni.³¹

Suscitando infinite e non sempre produttive discussioni, la presenza nel decimo canto del *Paradiso* di Sigieri di Brabante – pensatore certo scomodo, ricercato dall'inquisitore di Francia perché sospettato di eresia ma, diversamente da quel che ancora a volte si legge nella critica dantesca, *mai* giudicato eretico, *mai* scomunicato, *mai* condannato di persona – ha forse impedito di apprezzare sino in fondo quanto innovativa e impegnativa sia la scelta dantesca di assegnare un eccezionale ruolo di primo piano in tutta la cantica a una figura allora già autorevolissima ma controversa come Tommaso d'Aquino.³² D'altra parte, proprio l'inattesa inclusione di Sigieri fra i beati ha fatto sì che la possibile influenza sua e di altri 'averroisti' pa-

265-8. Sulla presenza a Santa Croce delle *Quaestiones theologice disputatae* di Guglielmo si veda Pegoretti, *Nelle scuole delli religiosi*, 40-1 e 47, nr. 55.

29 Il testo delle *quaestiones* è edito in Ledoux, *Petri de Trabibus*, 146-7 per il passo in questione. Un possibile incontro fra Dante e Pietro è ipotizzato da Piron, *Le poète*, che offre anche (93-101) preziose indicazioni sulla biografia di Pietro e sulla datazione della sua *Ordinatio* sulle *Sentenze*.

30 «nescio quare canonizavit eum [scilicet Thomam], sed scio quod quidam dixerunt sibi ante canonizationem: *caveatis, domine papa, quid facitis, quia semper improperebitur vobis quod canonizastis unum hereticum*». Cito da Tocco, *Studii francescani*, 327.

31 La legislazione sull'imposizione del tomismo è presentata in Burbach, *Dominican and Franciscan Legislation*, che menziona il caso di Guidi (155), sul quale si veda anche Panella, *Note di biografia*, 270-3. La durezza delle misure coercitive e la funzione di 'controllo ideologico' assunta dal *magister studentium* sono sottolineate in Bianchi, *Ordini mendicanti*, 326-34. Più in generale si veda Robiglio, *La sopravvivenza e la gloria*, 46-7, che sottolinea come, divenuto precocemente un'*auctoritas* fra i Domenicani, l'Aquinato ciononostante «non possiede in modo specifico, prima del 1320, le vivide peculiarità del testimone della fede».

32 Come ho sottolineato già in Bianchi, *A 'Heterodox' in Paradise*, 92. Si dichiara d'accordo su questo punto Falzone, *Eresia ed eterodossia*, 55-6.

rigini³³ sia divenuta e ancora rimanga una delle piste più battute da quanti cercano di scoprire le vere o presunte 'tracce di eterodossia' lasciate da Dante nel suo lungo percorso intellettuale. Mi pare perciò opportuno fare qualche, rapidissima, osservazione al riguardo.

3 'Tracce' e 'residui' di averroismo?

Non mi soffermo qui sull'accusa, avanzata già nella sua confutazione della *Monarchia* dal domenicano Guido Vernani, secondo cui in quest'opera si sosterebbe la tesi dell'unità dell'intelletto, essa sì indubbiamente eterodossa, in quanto incompatibile con l'immortalità dell'anima individuale: se si eccettua John Marenbon, le cui argomentazioni mi paiono abbastanza fragili, quasi nessuno fra gli specialisti trova fondata una simile ipotesi interpretativa.³⁴ Concentriamoci invece, nella prospettiva di questo convegno, sulle dottrine strettamente metafisico-teologiche di Dante, in particolare su quelle relative alle sostanze immateriali o 'separate' - le intelligenze celesti e gli angeli.

Una prima tesi sospettata di eterodossia è quella secondo cui esse presentano un'identità fra sostanza e operazione, o in altri termini fra *esse* e *intelligere*: tesi presente nel *Convivio* e nella *Monarchia*. Da essa discende come un corollario una seconda tesi, cioè che intelligenze celesti e angeli esercitano la loro attività intellettuale in modo continuo («sine interpolatione», secondo l'espressione di *Mon.* I, III, 7) e quindi non acquisiscono conoscenze nuove né devono recuperare grazie alla memoria quelle passate (per usare le formule di *Par.* XXIX, 79-81, gli angeli non hanno «vedere interciso | da novo obietto» e non hanno bisogno di «rememorar per concetto diviso»). Bruno Nardi ha mostrato come queste due tesi corrispondano agli articoli 85 e 76 censurati nel 1277 da Étienne Tempier, che vietano di insegnare «che la scienza dell'intelligenza non differisce dalla sua sostanza» e che «l'angelo non pensa nulla di nuovo [*nichil intelligit de nouo*]». Nardi vedeva qui - a ragione - un argomento decisivo contro la 'leggenda' del tomismo di Dante; ma vi vedeva anche la prova dell'influenza esercitata su di lui dagli averroisti latini ancora durante la stesura del *Paradiso*. Ora è vero che la tesi dell'identità fra *esse* e *intelligere* (con i suoi corollari gnoseologici) circolava negli ultimi decenni del XIII secolo fra gli aristotelici radicali della Facoltà delle Arti di Parigi: in un testo attribuito a Boezio di Dacia (ma di dubbia autenticità) ho potuto

33 I cui scritti, sappiamo oggi, circolarono precocemente nel Nord Italia, e furono noti anche a pensatori vicini a Dante, come Antonio da Parma: cf. in proposito Calma, *Études*, 313-25.

34 Cf. Marenbon, «Dante's Averroism» e le mie osservazioni critiche in Bianchi, *L'averroismo di Dante*, 80-4.

recentemente rinvenire l'affermazione che «vita [...] in substantiis separatis nihil aliud est quam intelligere», che corrisponde quasi alla lettera a quella di *Mon.* I, III, 7 : «earum esse nihil est aliud quam intelligere». È altrettanto vero che questa tesi fu espressamente rifiutata da Tommaso (che l'ammetteva solo relativamente a Dio), fu combattuta da teologi di vario orientamento e fu criticata aspramente dal già citato Guido Vernani. Ma bastano questa critica e la censura di un semplice vescovo come Tempier a farci considerare eterodossa una simile concezione della natura e della conoscenza angelica? Come dobbiamo valutare il fatto che essa fu ripresa non solo dai filosofi più 'radicali', ma anche da alcuni teologi domenicani antitomisti contemporanei a Dante, come Durando di San Porziano e Teodorico di Freiberg? E siamo poi sicuri che essa derivi proprio dall'influenza dell'«empio» Averroè?

In realtà nel trattato *De anima intellectiva* Sigieri di Brabante esita ad accogliere l'idea che l'operazione dell'intelletto coincida con la sua sostanza, ma non ha dubbi sulla sua origine e ripete, per ben due volte, che essa risale al grande filosofo ebraico Mosè Maimonide, che nel capitolo 67 del primo libro del suo *Dux perplexorum* prima insiste sull'identità fra la sostanza e l'atto d'intellezione; poi precisa che quest'identità si realizza in Dio e nell'intelletto agente separato in modo continuo, mentre nell'uomo solo *interpolate*. Perché allora quando nel sopracitato passo della *Monarchia* distingue l'intellezione delle sostanze separate da quella umana, sottolineando che solo la prima si esercita «sine interpolatione», Dante sarebbe 'averroista' e non 'maimonidista'? Il fatto che la formula «sine interpolatione» si incontri molto raramente nelle discussioni scolastiche sulla conoscenza umana o angelica non induce a pensare che indirettamente Dante risenta di questa fonte ebraica più che dei cosiddetti averroisti? Inutile dire che non sono minimamente interessato a sostituire un'etichetta con un'altra, ma ad attirare l'attenzione sui complessi meccanismi attraverso i quali i concetti e i termini impiegati da Dante entrarono in circolazione negli ambienti da lui frequentati. In questa prospettiva mi pare significativo che la noetica di Angelo d'Arezzo, filosofo a lungo considerato fra i fondatori della tradizione averroista in Italia, dipenda proprio dal sopra menzionato capitolo del *Dux perplexorum*³⁵ - un'opera, giova ricordarlo, che esercitò un'influenza notevole anche sulla maggior parte dei teologi domenicani e francescani del Duecento.

Le due tesi sin qui analizzate - identità di sostanza e operazione; assenza di acquisizioni conoscitive e di memoria - trovano la loro fondazione metafisica in una terza tesi, anch'essa enunciata nel *Paradiso* (XXIX, 22-33), secondo la quale gli angeli potrebbero essere qualificati come «forma

35 Riprendo qui quanto più analiticamente argomentato in Bianchi, *L'averroismo di Dante*, 92-3, ove si troveranno i riferimenti bibliografici pertinenti. Sul 'maimonidismo' di Angelo d'Arezzo è fondamentale Robert, *Noétique et théorie*, in particolare 132.

purett[a]», come «puro atto». Nardi ha trovato anche qui «il residuo di un concetto averroistico» e numerosi specialisti di Dante (Alfonso Maierù, Attilio Mellone, Stephen Bemrose, Paolo Falzone) hanno sviluppato e precisato la sua interpretazione.³⁶ In un lavoro in corso di stampa³⁷ ho però mostrato che, benché un passo del gran commento di Averroè alla *Metafisica* abbia effettivamente contribuito a mettere in circolazione l'idea che tutte le sostanze separate possano essere qualificate come *actus purus*, il filosofo arabo ha ripetutamente insistito sulla composizione ontologica di quelle inferiori a Dio, e la maggior parte dei maestri delle Arti parigini contemporanei a Dante hanno ripreso questa tesi, spesso richiamandosi esplicitamente a lui. Una rara eccezione è rappresentata da Boezio di Dacia il quale - nel commento ai *Topici*, opera che già nel 1287 era accessibile a Bologna - non solo sostiene che nelle intelligenze celesti il pensiero si identifica con la sostanza, ma si spinge ad argomentare che esse sono 'atto puro'. Tuttavia il maestro danese si affrettava a precisare che Dio solo lo è in senso pieno, mentre le intelligenze celesti possono essere definite tali solo in quanto non sono «mescolate con la potenzialità».

Alla luce di questi elementi ho l'impressione che la portata delle espressioni «forma purett[a]» e «puro atto» di *Paradiso* XXIX sia stata sopravvalutata e che, in questo come in altri casi, l'uso della controversa categoria storiografica 'averroismo' abbia finito per innescare discussioni spesso poco produttive sull'ipotesi che Dante avesse messo in questione la subordinazione degli angeli rispetto a Dio, sconfinando nell'eterodossia. In realtà, il semplice uso di queste espressioni *non* cela, né in Dante né nelle sue presunte fonti 'averroiste', un attentato allo statuto creaturale degli angeli: persino Boezio di Dacia, che come si è detto si muove controcorrente adottando questo linguaggio inusuale, sostiene semplicemente che le intelligenze celesti, in quanto prive di materialità, non sono soggette ad alcun mutamento, ma riconosce esplicitamente che il loro venire all'essere, e la loro conservazione nell'essere, dipendono da Dio. Perché mai dovremmo presumere che, servendosi di un linguaggio analogo, Dante contesti questa fondamentale verità di fede, e proprio mentre sta parlando della creazione? Immaginare che, trascinato da questo linguaggio, egli sia stato indotto, consapevolmente o meno, a farlo, significa accogliere passivamente il punto di vista di quei teologi che, da Bonaventura a Pietro Olivi, da Egidio Romano a Enrico di Gand, guardavano con estrema diffidenza ogni sottolineatura della semplicità ontologica delle sostanze separate e paventavano che - non solo e non tanto Averroè, ma i *philosophi* in genere

36 Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, 47. Si vedano anche Maierù, *Atto*, 444; Mellone, *Il canto XXIX*, 195, 198-200; Bemrose, *Dantes' Angelic Intelligences*, 61-70; Falzone, *La dottrina*, 177-81.

37 Bianchi, *Puro atto*.

a cominciare da Aristotele - attribuissero a queste sostanze caratteristiche proprie di Dio, cadendo in una forma di 'politeismo'. Ma è lecito valutare oggi una controversia dottrinale del passato assumendo come metro di giudizio storico il punto di vista di una delle parti in causa? Il fatto che gli antichi commentatori della *Commedia* - incluso un anti-averroista accanito come Benvenuto da Imola - non videro alcun pericolo nelle formule dantesche «forma purett[a]» e «puro atto» non dovrebbe indurci a valutare più pacatamente la loro presunta pericolosità? Comunque si voglia rispondere, mi pare che se l'anacronismo, come ha insegnato Marc Bloch, è 'il più imperdonabile' fra gli errori che uno storico può commettere, la sovra-interpretazione del testo è un errore perdonabile, ma che sarebbe bene evitare.

Bibliografia

- Ardizzone, Maria Luisa (ed.). *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- Aroux, Eugène. *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste. Révélations d'un catholique sur le Moyen Âge*. Bologna: Forni, 1976. Rist. anast. dell'edizione di Parigi, 1854.
- Aroux, Eugène. *Clef de la comédie anti-catholique de Dante Alighieri, pasteur de l'Eglise albigeoise dans la ville de Florence, affilié à l'ordre du Temple, donnant l'explication du langage symbolique des fidèles d'amour dans les compositions lyriques, romans et épopées chevaleresques des troubadours*. Paris: Librairie des Héritiers Jules Renouard, 1856.
- Aroux, Eugène. *L'hérésie de Dante démontrée par Francesca de Rimini, devenue un moyen de propagande vaudoise, et coup d'œil sur les romans du St. Graal*. Paris: V.J. Renouard, 1857.
- Aroux, Eugène. *Preuves de l'hérésie de Dante: notamment au sujet d'une fusion opérée vers 1312 entre Massenie albigeoise, le temple et les Gibelins: note du Paradis illuminé pour constituer la Franc-Maçonnerie*. S.l.: Eugène Aroux, 1858.
- Barański, Zygmunt G. «(Un)orthodox Dante». Honess, Claire E.; Treherne, Matthew (eds), *Reviewing Dante's Theology*, vol. 2. Oxford; Bern: Lang, 2013, 253-330.
- Bemrose, Stephen. *Dante's Angelic Intelligences: Their Importance in the Cosmos and in Pre-Christian Religion*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983.
- Benedetto XV, papa. «In praeclara summorum». *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, 13, 1921, 209-17. URL https://w2.vatican.va/content/benedict-xv/la/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_30041921_in-praeclara-summorum.html (2018-11-08).

- Berardinelli, Francesco. *Il concetto della "Divina Commedia" di Dante Alighieri*. Napoli: Gabriele Rondinella, 1859.
- Bianchi, Luca. «Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270». *Rivista critica di storia della filosofia*, 39, 1984, 503-20.
- Bianchi, Luca. *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres, 1999.
- Bianchi, Luca. «Ordini mendicanti e 'controllo ideologico': il caso delle province domenicane». *Studio e 'studia': le scuole degli Ordini Mendicanti tra XIII e XIV secolo. Atti del XXIX Convegno internazionale della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, 303-38.
- Bianchi, Luca. «A 'Heterodox' in Paradise? Notes on the Relationship between Dante and Siger of Brabant». Ardizzone, Maria Luisa (ed.), *Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014, 78-105.
- Bianchi, Luca. «L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica». *Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio*, 2, 2015, 71-109.
- Bianchi, Luca. «'Puro atto': Dante, l'averroïsme et les substances séparées». *Communication présentée à la conférence internationale Dante et l'averroïsme (Paris, Collège de France, 12 et 13 mai 2015)*. Sous presse.
- Boissard, Ferjus. *Dante révolutionnaire et socialiste, mais non hérétique*. 2ème éd. Paris: Douniol, 1858.
- Burbach, Maur. «Early Dominican and Franciscan Legislation Regarding St. Thomas». *Medieval Studies*, 4(1), 1942, 139-58.
- Caesar, Michael. *Dante. The Critical Heritage 1314 (?) - 1870*. London; New York: Routledge, 1989.
- Calma, Dragos. *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*. Turnhout: Brepols, 2011.
- Cattermole, Carlota; de Aldama, Celia; Giordano, Chiara (a cura di). *Ortodossia ed eterodossia in Dante Alighieri*. Alpedrete (Madrid): Ediciones de La Discreta, 2014.
- Ceserani, Remo. s.v. «Ozanam, Antoine-Frédéric». *ED*, vol. 4, 239-40.
- Di Nardo, Michele. «Dante e Tommaseo». *Studi su Dante: Dante nel Risorgimento*. Milano: Hoepli, 1941, 217-74.
- Eco, Umberto. «Introduzione». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 9-37.
- Faithfull, R. Glynn. «The Esoteric Interpretation of Dante». *Italica*, 27, 1950, 82-7.
- Falzone, Paolo. «Bruno Nardi's Leuven Degree Dissertation (1911) and the Uneasy Character of Dante's Philosophy». *Tijdschrift voor Filosofie*, 75, 2013, 357-73.

- Falzone, Paolo. «La dottrina delle intelligenze separate come 'puri atti' in Dante (*Convivio* II 4, *Paradiso* XXIX, *Monarchia* I 3)». Bartuschat, Johanes; Robiglio, Andrea (a cura di), *Il "Convivio" di Dante*. Ravenna: Longo, 2015, 165-89.
- Falzone, Paolo. «Eresia ed eterodossia nella *Commedia*: equivoci, punti fermi, zone d'ombra». Inglese, Giorgio (a cura di), *Per il testo e la chiosa del poema dantesco*. Ravenna: Longo, 2018, 43-72. Letture classensi 47.
- Gallarino, Marco. «Dante Alighieri». *Ereticopedia. Dizionario di eretici, dissidenti e inquisitori nel mondo mediterraneo*. URL <http://www.eticopedia.org/dante> (2018-11-08).
- Giannantonio, Pompeo. s.v. «Rossetti, Dante Gabriele». *ED*, vol. 4, 1041-4.
- John, Robert L. *Dante*. Wien: Springer Verlag, 1946.
- König-Pralong, Catherine. «La philosophie de Dante dans l'ombre de la *Comédie*: de Brucker à Witte». Forlivesi, Marco; Longo, Mario; Micheli, Giuseppe (a cura di), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, vol. 2. Padova: CLEUP, 2017, 15-28.
- Lacalle Zalduendo, María Rosario. «Il Dante eretico, rivoluzionario e socialista di Eugène Aroux». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deformata. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 79-105.
- Lanza, Adriano. *Dante e la Gnosi*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1990.
- Lanza, Adriano. *Dante all'Inferno. I misteri eretici della "Commedia"*. Roma: Tre Editori, 1999.
- Lanza, Adriano. *Dante eterodosso. Una diversa lettura della "Commedia"*. Bergamo: Moretti Honegger, 2004.
- Ledoux, Athanasius. «Petri de Trabibus, O.F.M., Quaestiones duae: De aeternitate mundi». *Antonianum*, 6, 1931, 135-52.
- Leigh, Gertrude. *The Passing of Beatrice. A Study in the Heterodoxy of Dante*. London: Faber & Faber, 1932.
- Lozano Miralles, Helena. «*Dantis Amor*. Gabriele Rossetti e il 'paradigma del velame'». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deformata. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989, 47-77.
- Maierù, Alfonso. s.v. «Atto». *ED*, vol. 1, 443-5.
- Marchese, Vincenzo. *Delle benemerenze di San Tommaso d'Aquino verso le belle arti*. Genova: Tipografia della gioventù, 1874.
- Marenbon, John. «Dante's Averroism». Marenbon, John (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages: A Festschrift for Peter Dronke*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001, 349-74.
- Mellone, Attilio. «Il canto XXIX del *Paradiso* (una lezione di angelologia)». *Nuove letture dantesche. Volume settimo, anno di studi 1971-72*. Firenze: Le Monnier, 1974, 193-213.
- Nardi, Bruno. *Sigieri di Brabante nella "Divina Commedia"*. Spianate (PT): Presso l'Autore, 1912.

- Nardi, Bruno. *Dal "Convivio" alla "Commedia". Sei saggi danteschi*. Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1992. Rist. anast. dell'edizione di Roma, 1960.
- Ozanam, Antoine-Frédéric. *Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle*. Paris: Debécourt, 1839.
- Palermo, Francesco. *San Tommaso, Aristotele e Dante, ovvero della prima filosofia italiana*. Firenze: Cellini, 1869. Appendice a: Palermo, Francesco. *I manoscritti Palatini di Firenze*, 3 voll. Firenze: Biblioteca Palatina, 1853-1868.
- Panella, Emilio. «Note di biografia domenicana tra XIII e XIV secolo». *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 54, 1984, 231-80.
- Paolo VI, papa. «Altissimi cantus». *Acta Apostolicae Sedis, Commentarium Officiale*, 58, 1966, 22-37. URL https://w2.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19651207_altissimi-cantum.html (2018-11-08).
- Pegoretti, Anna. «'Nelle scuole delli religiosi': materiali per Santa Croce nell'età di Dante». *L'Alighieri*, n.s., 50, 2017, 5-55.
- Piron, Sylvain. «Olivi et les averroïstes». Calma, Dragos; Coccia, Emanuele (éds.), *Les 'sectatores Averrois'. Noétique et cosmologie aux XIIIe et XIVe siècles*, num. monogr., *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53(1), 2006, 251-309.
- Piron, Sylvain. «Le poète et le théologien: une rencontre dans le studium de Santa Croce». Biard, Joël; Mariani Zini, Fosca (éds.), *'Ut philosophia poesis'. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*. Paris: Vrin, 2008, 73-109.
- Pozzato, Maria Pia (a cura di). *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani 1989.
- Pozzato, Maria Pia. «Luigi Valli e la setta dei 'Fedeli d'Amore'». Pozzato, Maria Pia (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*. Milano: Bompiani, 1989, 147-89.
- Robert, Aurélien. «Noétique et théorie de la connaissance chez Angelo d'Arezzo. Edition de deux questions du ms Vat. lat. 6768». *Mediaevalia philosophica Polonorum*, 37(3), 2008, 95-167.
- Robiglio, Andrea. *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*. Bologna: ESD, 2008.
- Sticco, Maria. «Dante e Gabriele Rossetti». *Studi su Dante: Dante nel Risorgimento*. Milano: Hoepli, 1941, 51-116.
- Tocco, Felice. *Studii francescani*. Napoli: F. Perrella, 1909.
- Valli, Luigi. *Il linguaggio segreto di Dante e dei 'Fedeli d'amore'*, 2 voll. Roma: Optima, 1928-1929.
- Van Steenberghen, Fernand. *Maître Siger de Brabant*. Louvain; Paris: Publication Universitaires; Vander-Oyez, 1977.
- Vasoli, Cesare. «Bruno Nardi e il 'restauro' della filosofia di Dante». Terzoli, Maria Antonietta; Asor Rosa, Alberto; Inglese, Giorgio (a cura di),

Letteratura e filologia fra Svizzera e Italia. Studi in onore di Guglielmo Gorni. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2010, 57-73.

Wielockx, Robert. *Aegidii Romani Opera Omnia. III.1. Apologia. Edition et commentaire par Robert Wielockx*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1985.

Wielockx, Robert. «Autour du procès de Thomas d'Aquin». Zimmermann, Albert (Hrsg.), *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*. Berlin; New York: de Gruyter, 1988, 413-38.