

## ALCUNE NOTE A MARGINE DI *MONARCHIA* I XII\*

MARCO SIGNORI

Questo articolo esamina la struttura e il contesto del capitolo XII del primo libro della *Monarchia* dantesca, mostrando come l'autorità filosofica sia in generale preponderante all'interno dell'opera, e in particolare in questa specifica sezione. Da queste considerazioni emerge un'incompatibilità di fondo del celebre inciso *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* (*Mn* I XII 6) con il suo contesto prossimo, corroborata del resto anche da argomenti di contenuto, legati alla dottrina dantesca della libertà e della felicità dell'uomo.

This article examines the structure and the context of chapter 12 of the first book of Dante's *Monarchia*, showing that philosophical authorities are globally predominant in the work, and in particular in this section. The famous parenthesis *sicut in Paradiso Comedie iam dixi* (*Mn* I XII 6) seems therefore incompatible with its immediate context. This incompatibility is strengthened by some doctrinal argumentations linked with Dante's theory of free will and human happiness.

1. Il dodicesimo capitolo del primo libro della *Monarchia*<sup>1</sup> dantesca è sempre stato letto quasi esclusivamente per la presenza al suo interno del celebre inciso *sicut in Paradiso Comedie iam dixi*<sup>2</sup>, che rimanderebbe senza possibilità di errore al quinto canto del *Paradiso*, e che costituirebbe quindi una prova certa della posteriorità del trattato politico rispetto almeno alle prime sezioni della terza cantica. L'importanza dell'inciso, la sua composizione formale, la solidità della sua attestazione filologica sono aspetti assai vastamente dibattuti<sup>3</sup>, sui quali non vorrei ritornare in questa sede se non in maniera

---

\* Questo saggio costituisce una versione riveduta e arricchita di un contributo apparso negli Atti del XX Congresso dell'Adi – Associazione degli italianisti (Napoli, 7-10 settembre 2016) §\_\_. Rispetto a quella versione sono state però omesse in questa sede le tavole statistiche finali, che elencano l'insieme dei rimandi intertestuali fatti propri esplicitamente da Dante, o riconosciuti dagli studi moderni, all'interno della *Monarchia*: esse costituiscono comunque una base fondamentale di questo lavoro, e ho dato perciò conto dei risultati di quell'analisi, in forma compendiativa, ovunque fosse necessario.

<sup>1</sup> Si cita il testo del trattato da *Monarchia*, a cura di PRUE SHAW, Firenze, Le Lettere, 2009, riscontrata laddove necessario con *Monarchia*, a cura di PAOLO CHIESA e ANDREA TABARRONI, con la collaborazione di DIEGO ELLERO, Roma, Salerno Editrice, 2013 («Nuova Edizione commentata delle Opere di Dante»), e inoltre con la più recente *Monarchia*, a cura di DIEGO QUAGLIONI, in DANTE, *Opere*, ed. diretta da Marco Santagata, Milano, Mondadori, vol. II, 2014, pp. 807-1415. Tuttora importanti per varie ragioni anche *Monarchia*, a cura di PIER GIORGIO RICCI, Milano, Mondadori, 1965 (Ed. Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana); *Monarchia*, a cura di BRUNO NARDI, in *Opere minori*, II, pp. 239-503; DANTE, *Monarchia* - COLA DI RIENZO, *Commentario* - MARSILIO FICINO, *Volgarizzamento*, Milano, Mondadori, 2004 («Biblioteca dell'Utopia»), trad. it. della *Monarchia* a cura di NICOLETTA MARCELLI (fino a II 5) e MARIO MARTELLI (da II 6 al termine del trattato), trad. it. del *Commentarium* a cura di PAOLO D'ALESSANDRO e FRANCESCO FURLAN; annotazione storico-critica, introduzione e cura generale di FRANCESCO FURLAN. Per le altre opere di Dante citate le edizioni di riferimento sono: *Convivio*, a cura di GIANFRANCO FIORAVANTI, canzoni a cura di CLAUDIO GIUNTA, in DANTE, *Opere*, vol. II, op. cit., pp. 3-805, che riporta il testo stabilito nell'ed. critica di FRANCA BRAMBILLA AGENO, 3 voll., Le Lettere, Firenze, 1995; *Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di GIORGIO PETROCCHI, Mondadori, Milano 1966-67.

<sup>2</sup> *Mn* I XII 6.

<sup>3</sup> In particolare all'interno dei commenti e delle introduzioni alle varie edizioni della *Monarchia*, alcune delle quali sono già state citate *supra*, n. 1\$. Per una retrospettiva recente sul dibattito si vedano in generale TABARRONI-CHIESA, *Introduzione*, pp. LX-LXVI; QUAGLIONI, commento *ad loc.*, pp. 1008-1011; MARCO SANTAGATA, *Introduzione*, in D.A., *Opere*, cit., vol. I, pp. LXXIII-LXXIV, oltre ai contributi più specifici di ALBERTO CASADEI, *Sicut in Paradiso Comedie iam dixi*, in «Studi danteschi», vol. LXXVI (2011), pp. 179-97, ora in IDEM, *Dante oltre la 'Commedia'*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 107-27 e di GIAN PAOLO RENELLO, *L'edizione critica della 'Monarchia'*, «Italianistica», XL, 2011, pp. 141-180, insieme a IDEM, *A proposito della "Monarchia". Note in margine al ritrovamento del ms. Additional 689*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», 54, n.s., XLI (2013), pp. 115-156 (con considerazioni critiche sull'autenticità dell'inciso sulle quali dovremo tornare). Da tenere presente anche il precedente PAOLO CHIESA, *L'edizione critica elettronica della 'Monarchia': la filologia informatica alla prova dei fatti*, «Rivista di studi danteschi», 7, 2007, pp. 325-354. Sul problema della datazione dell'opera, strettamente connesso a quello della presunta autocitazione, si veda poi ENRICO FENZI, *È la 'Monarchia' l'ultima opera di Dante? (A proposito di una recente edizione)*, «Studi danteschi», 72 (2007), pp. 215-238, specie 215-219, con considerazioni ora riprese in IDEM, *Ancora sulla data della Monarchia*, in «Per beneficio e concordia di studio. Studi

cursoria. Quello che mi propongo è piuttosto di provare a fornire una lettura «in contesto» dell'inciso, ovvero di analizzarlo non tanto in sé (e nelle sue immediate – e inevitabili – ripercussioni interpretative sull'intero percorso evolutivo dell'opera dantesca), quanto nei suoi legami – possibili o solo presunti – con il testo in cui è inserito e con quello al quale dovrebbe rimandare.

Per far questo, occorre innanzitutto premettere una considerazione ovvia, persino banale, ma della quale raramente, mi sembra, si sono svolte con coerenza tutte le implicazioni: la *Monarchia* è un testo genuinamente filosofico, e anzi squisitamente tale, almeno dal punto di vista della forma e della struttura del ragionamento. Certo, la componente tipica del ragionamento giuridico è senz'altro ben presente<sup>4</sup>, ma lo svolgersi delle argomentazioni è quello tipico del sillogizzare filosofico e scolastico, nutrito della logica aristotelica e della sua ambizione di apoditticità. La concatenazione stessa delle frasi in molti casi ne dà testimonianza: in quasi ogni pagina è possibile infatti riconoscere vere e proprie catene di sillogismi, costruite attraverso la trasformazione continua di conclusioni in premesse, le quali, opportunamente combinate, danno vita a loro volta ad ulteriori, rigorose conclusioni<sup>5</sup>.

Tuttavia, non è solo la logica 'formale' medievale a conferire alla *Monarchia* una così corposa struttura filosofica; è in molti casi il metodo dell'*auctoritas*, unitamente alla quantità e alla qualità delle *auctoritates* e degli *auctores* scelti<sup>6</sup>, che dà al lettore una simile impressione.

Con queste considerazioni basilari non si vuole certo negare il fatto, evidente e in sé significativo, che i confini disciplinari tra filosofia e diritto, o tra filosofia e teologia, fossero senz'altro percepiti nel medioevo come più blandi rispetto ai ben demarcati limiti che oggi tendiamo a porre tra le materie e gli ambiti di studio. È chiaro infatti che i giuristi medievali si considerassero bene spesso pensatori perfettamente razionali, utenti e fruitori assidui della logica aristotelica e veri detentori della *sapientia* 'filosofica'<sup>7</sup>. Resta vero, tuttavia, che un'opinione diversa avevano di loro i filosofi, se si deve tenere fede – per rimanere in un ambito bolognese certo più vicino di altri alla formazione dantesca – alle parole di Gentile da Cingoli, che, nel discorso di apertura di un suo corso di logica, non si perita di criticare i giuristi

---

danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni», Bertonecello Artigrafiche, Cittadella (Padova), 2015, pp. 377-410, utile anche per l'attento riesame della bibliografia pregressa.

<sup>4</sup> Come emerge in particolare dall'edizione QUAGLIONI, che molto insiste nel commento su questo aspetto. Va precisato da subito, peraltro, che i confini tra diritto e filosofia in epoca medievale non sono quasi mai netti come li immaginiamo oggi, tanto che i metodi che qui definisco filosofici potranno certo essere stati utilizzati, e con profitto, da molti giuristi. Rimane vero, però, che un metodo e una serie di autorità dottrinali proprie dei sedicenti *philosophi* (o dei teologi che scrivono commenti filosofici) senz'altro esiste, ed è ben riconoscibile: vd. *infra*, a testo, per alcune precisazioni in questo senso.

<sup>5</sup> Dante stesso mostra consapevolezza del sostrato rigorosamente sillogistico sul quale fonda i propri ragionamenti, dal momento che più volte introduce considerazioni di tipo puramente formale, mostrando così al lettore le 'giunture' stesse delle proprie argomentazioni: cfr. ad es. *Mn* I VI 3 («multo magis debet reperiri in ipsa multitudine sive totalitate per vim sillogismi premissi»), *Mn* III VIII 3 («Et dicendum ad hoc per distinctionem circa maiorem sillogismi quo utuntur. Sillogizant enim sic...») e soprattutto *Mn* I XI 9 («Iste prosillogismus currit per secundam figuram cum negatione intrinseca...»), molto significativo non solo per il quasi esasperato tecnicismo, ma anche per la contiguità con il capitolo XII, la cui contestualizzazione prossima appare quindi anche da questa prospettiva genuinamente logica e filosofica.

<sup>6</sup> Il concetto di *auctoritas* e di *auctor* cui faccio riferimento qui è quello, molto tradizionale e tipico del Medioevo, di fonte (o rispettivamente di scrittore, sapiente) autorevole per la trattazione di un certo argomento, il cui parere fa dunque in un certo modo 'scuola'. Sui problemi di autorialità e di autorità all'interno dell'opera dantesca – che qui non interessano direttamente, ma che intrattengono giocoforza stretti rapporti con le categorie che utilizziamo per parlare delle fonti di Dante – si veda almeno, da ultimo, ALBERT RUSSELL ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, in particolare le pp. 240-263.

<sup>7</sup> Questa tendenza è ben percepibile ad esempio nel *Tractatus testimoniorum* di Bartolo di Sassoferrato, leggibile in SUSANNE LEPSIUS, *Der Richter un die Zeugen. Eine Untersuchung anhand des «Tractatus testimoniorum» des Bartolus von Sassoferrato. Mit Edition*, Lostermann, Frankfurt a.M., 2003, cui si richiama ad esempio GIANFRANCO FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, in «La filosofia in Italia al tempo di Dante», a cura di CARLA CASAGRANDE, GIANFRANCO FIORAVANTI, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 91-122: 106, sottolineando come, per Bartolo, «se la *sapientia* è tale perché considera le cause più alte (da notare che la definizione è aristotelica), questo titolo spetta non solo alla teologia e alla metafisica, ma anche di diritto alla scienza delle leggi, visto che, come dice Ulpiano, essa è conoscenza delle cose umane e divine». Ma significativo è anche l'altro esempio riportato *ibidem* da Fioravanti, relativo a un anonimo *Sermo in principio Studii* (ms. Magliabechiano XXIX 179, ff. 102r-103r) nel quale si afferma che «solo i giuristi e non i dialettici hanno gli strumenti per indagare la verità» (119 n. 36).

per il loro procedere «sine loyca» e «ystorialiter», “caso per caso”<sup>8</sup>.

Sembra insomma possibile, in definitiva, tenere salda una certa distinzione di ambiti, fondata per lo meno su un criterio di metodo, che è appunto ‘filosofico’ nella misura in cui riesce a mantenersi logico e dimostrativo; e se Dante è in grado, nella *Monarchia*, di preservare questa struttura formale anche nel discutere di materiale che oggi diremmo squisitamente giuridico, lo fa estendendo uno “stile” che, tra i pensatori coevi, sembra proprio più dei filosofi e degli *artistae* che dei professori di diritto.

In ogni caso, quel che mi preme qui enfatizzare va in qualche modo al di là di questi pur essenziali, e interessantissimi, problemi di demarcazione disciplinare, e si fonda semmai sul riconoscimento, nella *Monarchia*, di un certo ‘ritmo’ argomentativo interno: ritmo, pare, riconosciuto già dal Boccaccio, almeno se ci si attiene a queste righe del *Trattatello*, che vale la pena di riportare per intero.

Similmente questo egregio autore nella venuta d’Arrigo VII imperadore fece uno libro in latina prosa, il cui titolo è Monarcia, il quale, secondo tre quistioni le quali in esso ditermina, in tre libri divide. Nel primo, loicalmente disputando, pruova che a bene essere del mondo sia di necessità essere imperio; la quale è la prima quistione. Nel secondo, per argomenti istoriografi procedendo, mostra Roma di ragione ottenere il titolo dello imperio; ch’è la seconda quistione. Nel terzo, per argomenti teologi pruova l’auttorità dello ‘mperio immediatamente procedere da Dio, e non mediante alcuno suo vicario, come li cherici pare che vogliano; ch’è la terza quistione.<sup>9</sup>

Giusta Boccaccio, dunque, nella *Monarchia* sembra in effetti possibile ravvisare una certa corrispondenza tra suddivisione in libri e scansione della modalità argomentativa: nel primo libro Dante si esprimerebbe «loicalmente», cioè alla maniera tutta filosofica e nutrita di peripatetismo propria dei logici; nel secondo procederebbe «per argomenti istoriografi», mutuati per lo più dalla storia di Roma antica; e nel terzo arriverebbe infine a dimostrare ciò che più gli sta a cuore – l’immediata derivazione da Dio del potere imperiale – grazie ad una serie di «argomenti teologi», afferenti cioè alla sfera del divino e spesso tratti, almeno nel loro spunto d’apertura, dalle Scritture.

L’impressione boccacciana – corroborata del resto anche dal parere di studiosi insigni come Bruno Nardi<sup>10</sup> – risulta peraltro confermata da una serie di dati di natura statistica che oggi, grazie all’accuratezza dei commenti, è possibile raccogliere con agio: se si contano infatti le citazioni esplicite

---

<sup>8</sup> Cfr. ancora quanto ne scrive FIORAVANTI, *I filosofi e gli altri*, cit., p. 104: Gentile non esita a sottolineare «tutta l’inferiorità scientifica» dei professori di diritto, che sono «servi dei loro libri» e non riescono a cogliere le strutture argomentative dei testi che spiegano. Il testo cui si fa riferimento è il *Principium in loyca probissimi viri magistri Gentilis...recollectum Bononie quando inceptit studium in festo beati Luce evangeliste*, contenuto nel ms. Palermo, Biblioteca Comunale, 2 Qq.D.142, f. 81, su cui si veda ANDREA TABARRONI, *Nuovi testi di logica e teologia in un codice palermitano*, in «Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi», a cura di LUCA BIANCHI, Fidem, Louvain-la-Neuve, 1994, pp. 337-366: 365. Ancora più duri nei confronti dei giuristi, se possibile, sono del resto i giudizi di Ruggero Bacone, Alberto Magno ed Egidio Romano che Fioravanti passa rapidamente in rassegna a p. 105 e 119 n. 33.

<sup>9</sup> GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di PIER GIORGIO RICCI, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di VITTORE BRANCA, Milano, Mondadori, 1974, vol. III, p. 487 (I redazione, §195; cfr. II red., p. 529).

<sup>10</sup> Cfr. il commento NARDI, pp. 410-411 (ricordato anche in QUAGLIONI, pp. 1153-4): «Certo è che il metodo inaugurato da Dante, non solo nel secondo libro, ma anche nel primo, non è quello critico-storico in senso moderno, ma è un’indagine filosofico-teologica ben diversa anche dai trattati di pubblicisti medievali sui rapporti tra la Chiesa e l’Impero, dai tempi di Innocenzo III a quelli di Bonifacio VIII e del Guasco. [...] Ai tempi di Dante, il sistema aristotelico della natura domina incontrastato il sapere filosofico come quello teologico che ne ha assorbito i procedimenti logici. Ma proprio in questo momento, nelle dispute tra filosofi e teologi, s’inizia quel nuovo movimento, cui Dante non partecipò, e che è stato detto la ‘via moderna’, in contrapposizione alla ‘via antiqua’ dei grandi maestri del secolo XIII [...]» [corsivi miei]. Ma si veda anche il commento di TABARRONI-CHIESA, *Introduzione*, p. xxxiv: «Il primo libro della *Monarchia* mira a fondare la necessità dell’impero [...] Il *principium* a cui vengono ricondotte le sue dimostrazioni è di carattere filosofico», insieme a quanto scrive DIEGO QUAGLIONI, *Per la Monarchia di Dante (1313)*, in «Il pensiero politico», Anno XLV n. 2, 2012, pp. 149-174: 154: «E la *Monarchia*, nata fuori dagli *Studia*, partecipa nondimeno per ispirazione, natura, destinazione, struttura compositiva e lessico dei caratteri propri delle opere universitarie». Una forte conferma interna viene del resto anche da *Mn II x 1*, nel quale Dante stesso sembra porre una cesura di metodo tra due parti della sua opera: «Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationabilibus principiis innituntur; sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est».

di *auctoritates* di ambito filosofico [F], scritturale [S] e storico-letterario [L] all'interno dei tre libri della *Monarchia*, il risultato – che riassume nella tabella seguente – appare perfettamente in linea con la scansione formale che si è notata<sup>11</sup>.

TAV. 1	LIBRO	F	S	L
	I	c. 60%	c. 30%	c. 10%
	II	c. 13%	c. 25,5%	c. 61,5%
	III	c. 26%	c. 71%	c. 3%

Il primo libro appare quindi 'filosofico' in misura particolarmente accentuata, anche al cospetto degli altri due, nei quali, pure, l'argomentazione sillogistica e dottrinalmente impegnata non cede quasi mai il passo alla pura retorica dell'inferenza e della persuasione<sup>12</sup>. È dunque qui, nella sezione iniziale, che si ritrova il massimo numero di autorità dottrinali tratte dall'ambito culturale della pura filosofia<sup>13</sup>, all'interno di un'opera che, del resto, rimane formalmente e strutturalmente filosofica anche nel suo complesso. Giova ribadirlo, perché è precisamente entro un siffatto contesto che si trova inserito il capitolo I XII, ed è in un contesto simile che occorrerebbe trovare posto per un'autocitazione *poetica* la cui incongruità, già alla luce di questi elementi, sembra tuttavia difficile da sovrastimare<sup>14</sup>.

2. Del resto, non è necessario limitarsi al macrocontesto della *Monarchia* nella sua interezza, o del suo primo libro, per toccare con mano il tessuto filosofico di cui si diceva: anche nel microcontesto dello stesso capitolo XII, infatti, la sua trama e il suo ordito appaiono ben visibili, e anzi particolarmente fitti. Nell'arco di poche righe di testo, in effetti, Dante sciorina ben quattro citazioni tratte dall'ambito della

<sup>11</sup> Ho condotto quest'analisi basandomi sulle note di Quaglion; il quadro teorico che sta implicitamente alla base delle mie considerazioni statistiche viene, ancorché io l'abbia molto semplificato per il fine che mi proponevo in questa sede, da AMOS BERTOLACCI, *Subtilius speculando. Le citazioni della Philosophia prima di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno*, in «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale», 9, 1998, pp. 261-339. In particolare, con «citazione esplicita» intendo tutti quei casi nei quali Dante fa riferimento ad un autore «indicando che ne sta riferendo il pensiero» (*ivi*, p. 264); tra le citazioni esplicite sarebbe poi opportuno distinguere citazioni nominali e citazioni indeterminate (caratterizzate dal fatto che l'autore citato non viene ricordato per nome, ma designato attraverso una qualche perifrasi). Non ho preso in considerazione qui questa distinzione, così come ho tralasciato quella tra «citazioni dottrinali» e «citazioni testuali» (*ibidem*). Credo però che, nel quadro di uno studio complessivo del reimpiego dantesco di alcuni tipi di fonti – in particolare filosofiche – l'apparato teorico che ho ricordato possa essere utilizzato con grande profitto. Sul versante dell'analisi delle fonti di Dante, in ogni caso, un utile strumento di base è la nuova piattaforma informatica *Dante Sources*, cui si può accedere dal sito <http://perunaenciclopediadantescadigitale.eu/dantesources/index.html>.

<sup>12</sup> Perviene da ultimo a conclusioni analoghe anche ROBERTO LAMBERTINI, *Aristotele e la riflessione politica in Italia nel primo Trecento*, in «La filosofia in Italia al tempo di Dante», a cura di CARLA CASAGRANDE, GIANFRANCO FIORAVANTI, Bologna, il Mulino, 2016, pp. 165-190: 177-178: «in quest'opera Dante volutamente insiste sull'uso di un linguaggio tipico del sapere scolastico, come se avvertisse la necessità di mostrarsi alla pari con i "professionisti" in questo campo. Il richiamo ripetuto ad Aristotele fa senza dubbio parte di questo approccio. È tuttavia in particolare il I libro a essere condotto sul piano più compattamente filosofico...», con le considerazioni che seguono sugli altri due libri della *Monarchia*. Mi sembra opportuno ribadire che una simile presentazione, per sua natura schematica, non pretende ovviamente di esaurire la complessità del dettato dantesco, specie perché non può dar conto in modo completo delle eventuali sovrapposizioni tra i vari ambiti (filosofia, storia, teologia, diritto) presi in esame: tuttavia, resta significativo mostrare come, al netto dei casi dubbi o ambigui, una certa impostazione logica e 'aristotelica' sia in larga misura prevalente nel trattato.

<sup>13</sup> Anche in cifra assoluta e non solo in percentuale: nel primo libro sono localizzate infatti 28 citazioni filosofiche (su un totale di 47 citazioni esplicite), contro le 12 del secondo (su ben 94 citazioni complessive) e le 18 del terzo (su un insieme di 66 citazioni).

<sup>14</sup> Per considerazioni simili si veda il recentissimo ALBERTO CASADEI, *Un poema senza titolo? Il termine "Commedia" tra poema, epistola a Cangrande e Monarchia*, in «Dante 2015. 750 Jahre eines europäischen Dichters. 750 anni di un poeta europeo», Köln-Bonn, 11-12 dicembre 2015, \$ pp. :: «l'io che interviene si muove su un piano strettamente dottrinale, come dimostra una semplice analisi statistica delle fonti certe o molto probabili».

pura filosofia: la prima, in I XII 2, proviene dal commento di Boezio al *De interpretatione* aristotelico<sup>15</sup>; la seconda, in I XII 8, è tratta dalla *Metafisica* di Aristotele; la terza e la quarta sono attinte invece dalla *Politica*, e localizzate rispettivamente in I XII 10 in I XII 11 (in quest'ultimo caso con una locuzione perifrastica ad indicare il titolo dell'opera di Aristotele). C'è inoltre un quinto riferimento, ancora più vicino, se si vuole, all'ambiente dei «loici», che si trova in I XII 3, subito dopo la citazione boeziana: «*triangulus habet tres duobus rectis equales*» – la somma degli angoli interni di un triangolo equivale a due angoli retti – è frase che si trova ad apertura di libro in moltissimi trattati medievali di logica, essendo esempio già aristotelico (negli *Analitici posteriori*, dove viene invocato per spiegare la predicazione *secundum quod ipsum*)<sup>16</sup>. Dante piega però l'esempio a fare da esempio di un'altra cosa, e cioè dello iato che spesso si viene a creare tra *verba e importatum per verba*: come i *logici nostri* utilizzano ormai in modo opaco l'esempio di Aristotele, così coloro che a vario titolo si occupano di libertà dell'uomo si limitano a ripetere il sintagma boeziano – «*liberum de voluntate iudicium*» – senza approfondirne l'autentico significato filosofico. Il capitoletto dantesco che stiamo prendendo in esame, pur rimanendo fedele al contesto generale dell'argomentazione della *Monarchia* – che mira in queste sezioni a identificare nell'impero l'ottima forma di governo – sembra assumere più nello specifico proprio questo scopo: al sentenzioso «*[e]t verum dicunt; sed importatum per verba longe est ab eis*», Dante fa seguire infatti un convinto «*et ideo dico*», dal quale discende poi tutto il resto dell'argomentazione (almeno fino alla conclusione provvisoria fornita nel §6).

Va sottolineato che tutto il complesso di queste citazioni appare riconducibile, per vie diverse, alla sfera d'influenza del dantesco 'maestro di color che sanno', Aristotele, richiamato per ben tre volte direttamente e fatto oggetto in altre due occasioni di un riferimento sì mediato – il commento di Boezio, la citazione dagli *Analitici* resa formula stereotipa e cristallizzata –, ma non per questo meno evidente. Ora, se l'importanza del passo boeziano, che fornisce in qualche modo il tono all'intera argomentazione, è fuor di dubbio, non va però sottaciuto neanche l'intrinseco valore – che è sia formale sia contenutistico – delle altre citazioni. In particolare, appare assai significativo il riferimento alla *Metafisica* aristotelica, che Dante peraltro cita qui – coerentemente con un proprio peculiare *usus* nel trattato politico – con un titolo non standard: «*Propter quod sciendum quod illud est liberum quod 'sui met et non alterius gratia est', ut Phylosopho placet in hiis que De simpliciter ente*»<sup>17</sup>. Ogni ente è libero quando non ha un fine diverso da se stesso: e dunque come la metafisica è superiore a tutte le scienze, in Aristotele, perché non viene ricercata per qualche altra necessità, ma solo in virtù di se stessa (e quindi «*hec sola libera est scientiarum*»), così allo stesso modo l'uomo è libero quando realizza il proprio fine intrinseco, attualizzando in misura piena la propria potenza conoscitiva.

Dovremo ritornare in seguito su questo aspetto di realizzazione, connettendolo esplicitamente a quel concetto francamente etico di *felicitas* che è forse, del resto, l'acquisizione più fondamentale garantita

<sup>15</sup> Ma trattando di Boezio e del libero arbitrio non si può naturalmente dimenticare il quinto libro della *Consolatio*, con la sua celebre tematica della prescienza divina (ma sulla *arbitrii libertas* vd. in particolare V 2, 2-6, anche per l'idea della libertà *volendi nolendique*). Sui rapporti intrattenuti da queste concezioni con le dottrine di Dante è tuttora utile come punto di partenza ROCCO MURARI, *Dante e Boezio (contributo allo studio delle fonti dantesche)*, Bologna, Zanichelli, 1905, in particolare pp. 299-329.

<sup>16</sup> Cfr. in particolare ARIST., *An. Post.* A 5, 73<sup>b</sup>30-39. L'antecedente remoto è naturalmente EUCLIDE, *Elementa* I 32, ma impieghi concettualmente analoghi si trovano anche in ARIST., *Metaph.* 1051<sup>a</sup>21-34 e, per fare un solo esempio medievale tra i tanti possibili, in PIETRO SPANO, *Summulae logicae* VII, 109 e 113.

<sup>17</sup> Cfr. ARIST., *Metaph.*, A 2, 982<sup>b</sup>25-6: «*Palam igitur quia propter nullam ipsam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et hec sola libera est scientiarum: sola namque hec suimet causa est*». Il titolo *De simpliciter ente*, che ricorre anche in altri luoghi del trattato politico, appare decisamente *sui generis*: se infatti non ci sono dubbi sull'identità dell'opera così designata, resta vero che chiamarla in questo modo sembra rimandare ad un ben preciso ambito di interpretazione del soggetto della metafisica, che si rivela qui esplicitamente come ontologia, a discapito dell'altra grande possibile lettura che la identifica con la scienza delle cose divine, la teologia. Le interpretazioni in senso ontologico del soggetto della scienza prima naturalmente abbondano, ma appare qui singolare – e bisognoso di indagini ulteriori – il fatto che Dante scelga un titolo già di per sé capace di disambiguare – nella direzione del primo corno del dittico – il nesso tra quelle che saranno poi definite *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis*. Sarebbe in particolare necessario mettere in luce le possibili fonti del titolo, chiarire l'effettiva consistenza del suo sostrato dottrinale e capire infine con quanta consapevolezza teorica Dante ne faccia uso nella *Monarchia*.

dal capitolo I XII nell'economia generale dell'opera<sup>18</sup>. L'argomentazione, tuttavia, prosegue nell'immediato mettendo a frutto l'affermazione della *Metafisica* nell'ambito più squisitamente politico che è proprio del trattato, e Dante evidenzia dunque che «[g]enus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est»<sup>19</sup>. In questo modo, viene chiarita anche la posizione del ragionamento qui condotto all'interno della catena di argomenti dei capitoli I V-XV: come ben sintetizzato da Giovanni Di Giannatale in un contributo ancora utile anche se ormai non recentissimo, «la necessità ed eccellenza dell'impero rispetto ad altri possibili regimi» vengono fondate qui «sulla capacità di garantire e promuovere la libertà della *humana civitas*»<sup>20</sup>. A questo punto Dante inserisce il ragionamento sulle diverse forme di governo (sg. *politia*, come calco dal greco πολιτεία), citando altre due volte Aristotele e introducendo così la questione assai problematica dei rapporti tra uomo virtuoso e onesto cittadino. Sotto il Monarca universale i governi 'obliqui' (democrazie, oligarchie, tirannidi) vengono raddrizzati, «quia cum Monarcha maxime diligit homines, ut iam tactum est, vult omnes homines bonos fieri»<sup>21</sup>. Noto *en passant* che l'inciso *ut iam tactum est* (con *iam* seguito dal perfetto, proprio come nel caso di *sicut...iam dixi*) rimanda al passo quasi immediatamente precedente di I XI 15, nel quale Dante aveva in effetti già dimostrato che l'imperatore deve possedere nel massimo grado la «recta dilectio» degli uomini<sup>22</sup>: al di là delle considerazioni, già svolte da molti, sulla tendenza a richiamare passi contigui – e non certo remoti come nel caso della citazione paradisiaca – con simili formule incidentali<sup>23</sup>, mi sembra significativo sottolineare anche in questo caso la stretta interconnessione tra le varie argomentazioni della *Monarchia*, che almeno in questi capitoli formano davvero una sorta di catena polisillogistica, dalla coerenza dimostrativa molto accentuata.

Nel paragrafo successivo, il decimo, l'Aristotele della *Politica* viene ricordato per l'idea che in un sistema di governo distorto «bonus homo» e «malus civis» coincidano, mentre nei regimi retti «bonus homo et civis bonus convertuntur»<sup>24</sup>. Nel §11 il Filosofo è subito chiamato nuovamente in causa, questa volta per riaffermare il corretto rapporto tra *cives* e *consules*, *gens* e *rex*, *viventes secundum legem e legislator*, insomma tra governati e governanti: sono i secondi ad essere a causa e in vista dei primi, e non viceversa, tanto che il Monarca può essere definito poco oltre «minister omnium»<sup>25</sup>. Poco importa accertare qui nei dettagli l'effettiva e diretta provenienza aristotelica di queste tesi, dal momento che un'ipotetica – anche se verosimile – mediazione tommasiana nulla toglierebbe alla consistenza filosofica dell'argomentazione dantesca, che è quanto qui ci interessa stabilire. Il punto è, ancora una volta, la fine ricerca di *auctoritates* dottrinali compiuta da Dante, il quale, al modo di un *magister* scolastico, esemplifica e dimostra servendosi – magari anche strumentalmente – degli autorevoli pareri di chi l'ha preceduto. Anche da un'analisi così rapida dell'armamentario teorico del capitolo, insomma, sembra dimostrato che Dante scrive e ragiona qui essenzialmente *en philosophe*: tanto che la presenza

<sup>18</sup> Cfr. *infra*, §3.

<sup>19</sup> *Mn* I XII 9.

<sup>20</sup> Cfr. GIOVANNI DI GIANNATALE, *Dante e le motivazioni della libertà (Mon. I, 12, 9-12)*, in «Sapienza» 38, 1985, pp. 33-50: 33.

<sup>21</sup> *Mn* I XII 9.

<sup>22</sup> *Mn* I XI 15: «Et quod Monarche maxime hominum recta dilectio inesse debeat, patet sic: omne diligibile tanto magis diligitur quanto propinquius est diligenti; sed homines propinquius Monarche sunt quam aliis principibus: ergo ab eo maxime diligitur vel diligi debent. Prima manifesta est, si natura passivorum et activorum consideretur; secunda per hoc apparet: quia principibus aliis homines non appropinquant nisi in parte, Monarche vero secundum totum». Cfr. anche DI GIANNATALE, *Dante e le motivazioni della libertà*, art. cit., p. 35, con rimando anche ai successivi paragrafi di *Mn* I XI 17-19.

<sup>23</sup> Ne discute da ultimo in modo eccellente RENELLO, *L'edizione critica della «Monarchia»*, art. cit., p. 166: «È immediato constatare che, nel testo, Dante pratica un costante autoriferimento; quando questo avviene, però, non solo predomina la terza persona singolare di forma passiva e quindi impersonale, ma, se si esclude l'inciso, in tutti i casi in cui queste locuzioni ricorrono si ha sempre e solo un riferimento a qualcosa che l'Autore ha detto poco prima, come conferma d'altronde la presenza contestuale, per ben sette volte, di un avverbio come *superius: ut superius/supra dictum est/dicebatur*, eccetera».

<sup>24</sup> *Mn* I XII 10.

<sup>25</sup> *Mn* I XII 12. Importante il commento *ad loc.* di QUAGLIONI, p. 1016, che sottolinea la rilevanza dell'«ideale ministeriale nella regalità medievale», rimandando a DIEGO QUAGLIONI, *Il modello del principe cristiano. Gli 'specula principum' fra medio evo e prima età moderna*, in «Modelli nella storia del pensiero politico», a cura di Vittor Ivo Comparato, Olschki, Firenze, 1987, pp. 103-122.

in un simile contesto di considerazioni, o di 'autorità', facenti capo ad ambiti di pensiero diversi – e dotati dunque di diversi criteri veritativi – può apparire come una nota stonata, bisognosa se non altro di indagini e di riflessioni ulteriori.

3. Sembra dunque necessario rifarsi semmai all'altra opera di filosofia di Dante, il *Convivio*, cui del resto il capitolo I XII della *Monarchia* appare legatissimo per diverse ragioni. Tutti i commenti ricordano infatti, a proposito della citazione dalla *Metafisica*, il corrispondente passo di *Cv* III XIV 10 nel quale Dante fa riferimento al medesimo luogo aristotelico, che gli stava evidentemente molto a cuore<sup>26</sup>. Tutto il capitolo, però, richiama anche con forza la tematica, già abbondantemente elaborata all'altezza del *Convivio*, della perfezione dell'uomo, della sua realizzazione come libera creatura intellettuale e della felicità piena che tale passaggio dalla potenza all'atto porta (o dovrebbe portare) con sé. Vale dunque la pena citare un altro luogo assai celebre del trattato filosofico, e svolgere a partire da lì alcune conseguenze.

E in questo sguardo solamente l'umana perfezione s'acquista, cioè la perfezione della ragione, dalla quale, sì come da principalissima parte, tutta la nostra essenza dipende; e tutte l'altre nostre operazioni – sentire, nutrire, e tutte – sono per questa sola, e questa è per sé, e non per altre, sì che, perfetta sia questa, perfetta è quella, tanto cioè che l'uomo, in quanto ello è uomo, [v]ede terminato ogni [suo] desiderio, e così è beato<sup>27</sup>.

Premessa necessaria del passo in questione è appunto l'idea che ciascuna cosa desideri naturalmente la propria perfezione, in ossequio al principio – universalmente riconosciuto – per il quale ogni ente ama il suo essere e tende dunque al proprio bene; e questo sia nella forma del puro mantenimento in esistenza (autoconservazione), sia in quella, più complessa, della ricerca di un perfezionamento essenziale, quidditativo. La perfezione della propria natura è condizione necessaria per la «contentezza» dell'uomo, che era stata fatta coincidere, poco prima, con la beatitudine *tout court*<sup>28</sup>. Dante passa dunque a chiarire per quale motivo la perfezione sia *condicio sine qua non* della beatitudine, e spiega che è tale perché, fintanto che essa manchi, nell'uomo permane il desiderio: ma la nozione stessa di desiderio, si dice subito dopo, è contraria a quella di beatitudine, e questo perché esso è «cosa difettiva», mentre la felicità è «perfetta cosa» (due punti questi che vengono assunti come tali e non necessitano di dimostrazione logica). Il desiderio è, insomma, un'entità sostanzialmente insatura, che deve trovare il proprio completamento – la propria *quiete* – in una realizzazione attuale della *virtus* potenziale attraverso le operazioni proprie di quella specifica natura<sup>29</sup>.

Date queste condizioni, il brano citato identifica innanzitutto la perfezione «umana» con la «perfezione della ragione», perché è da essa che dipende «tutta la nostra essenza». Il retroterra remoto di questa affermazione è chiaramente il concetto tradizionale dell'uomo come animale razionale, ma il principio dell'identità dell'uomo con la sua parte razionale – e in particolare con il suo intelletto – era stato ripreso più di recente da Alberto Magno, che ne aveva fatto uno dei capisaldi della propria dottrina antropologica. L'assioma «*homo in quantum homo est solus intellectus*», per quanto declinato in varie formulazioni diverse, costituisce in effetti uno degli aspetti più caratteristici della riflessione

---

<sup>26</sup> Il passo in questione (citato a partire da *Cv* III XIV 9) recita: «Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno, e libera nella sua propria potestate, che è la ragione. Onde l'altre anime dire non si possono donne, ma ancille, però che non per loro sono ma per altrui; e lo Filosofo dice, nel secondo della *Metafisica*, che quella cosa è libera, ch'è per sua ragione, e non per altrui». Come visto, il luogo citato si trova in realtà nel primo e non nel secondo libro della *Metafisica*; cfr. anche FIORAVANTI, commento *ad loc.*, pp. 492-3.

<sup>27</sup> *Cv* III XV 3-4.

<sup>28</sup> *Ivi*: «sanza quella essere non può [l'uomo] contento, che è essere beato».

<sup>29</sup> Cfr. su questo punto GIULIO D'ONOFRIO, «*Vegno del loco ove tornar disio*». *Perfezione di natura e desiderio di Dio in Dante*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di Alessandro Palazzo, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 2014, pp. 27-53, e più in generale l'utilissimo PAOLO FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, il Mulino, Bologna, 2010.

psicologica e antropologica albertina, e la sua importanza – documentabile già a partire dal *De homine* della giovanile *Summa de creaturis* – è stata peraltro acclarata già da molti studi<sup>30</sup>. Senza voler stabilire un rapporto di derivazione diretta tra il principio antropologico albertino e questo specifico passo dantesco, va detto comunque che la riflessione sull'uomo e sull'anima del maestro di Colonia viene senz'altro recepita da Dante: un caso paradigmatico è rappresentato, naturalmente, dalla dottrina dell'origine dell'anima studiata da Bruno Nardi<sup>31</sup>, ma non c'è dubbio che tutto un complesso di altri fattori genericamente antropologici sia stato trasmesso al poeta proprio dal *doctor universalis*. E, in effetti, anche la frase successiva ha un sapore decisamente albertino: essa riprende infatti il concetto già aristotelico della cosiddetta *consecutio animarum*, altro vero e proprio *Leitmotiv* della riflessione psicologico-noetica di Alberto.

Con questa locuzione si riassume la tesi di Aristotele<sup>32</sup> secondo cui tutte le funzioni delle anime inferiori sono ricomprese in quella superiore, in una relazione dinamica che compendia nella facoltà razionale tutti gli elementi che caratterizzano l'essere umano: l'anima intellettuale non è dunque responsabile della sola capacità di pensare, ma a lei devono essere ascritte anche la funzione vegetativa e quella sensitiva, funzioni che gli uomini, in quanto esseri viventi e sensibili, devono comunque svolgere insieme alla riflessione intellettuale che li contraddistingue. Nella psicologia di Alberto, ancora una volta a partire dal giovanile *De homine*, questa nozione aristotelica viene elegantemente rielaborata con l'introduzione del concetto di *totum potestativum*, «tutto dinamico» le cui parti sono ordinate le une alle altre e trovano la propria fondamentale ragion d'essere nell'elemento apicale della gerarchia, quello che, ricomprendendo in sé tutti gli altri, dà il senso alla serie e fornisce la forma essenziale all'insieme. L'anima intellettuale dell'uomo svolge precisamente questa funzione unificante e caratterizzante nei confronti dell'intero composto umano, conferendogli dunque quiddità, essenza: per spiegare con precisione il senso dell'inciso dantesco «si come da principalissima parte», che chiarisce il modo in cui l'essenza dell'uomo dipende dalla sua ragione, questo retroterra albertino appare dunque di cruciale importanza, e la nozione di *totum potestativum* introdotta da Alberto sembra davvero agire dall'interno, informando di sé la sintetica affermazione del *Convivio*.

D'altra parte, il riconoscimento del carattere autofinalistico della parte più alta dell'uomo rimanda all'idea di una autosufficienza delle scienze speculative che, nascendo dalla sola ragione e trovando in se stesse il proprio fine, costituiscono per Aristotele il grado più alto del cammino conoscitivo umano. Oltre che al primo libro della *Metafisica* – lo stesso citato appunto anche in *Mn I XII* – dobbiamo pensare senza dubbio alla trattazione delle virtù intellettuali nell'*Etica Nicomachea*, e in particolare al libro X, dedicato esplicitamente alla felicità contemplativa, culmine della vita morale dell'uomo e vero fine cui tutti gli esseri umani tendono. Nell'ellittica formulazione di Dante, infatti, l'idea centrale è esattamente quella di Aristotele (e, con lui, di Alberto): l'uomo, che è essenzialmente intelletto, ragione, trova la perfezione della propria essenza umana nel portare a compimento la propria facoltà razionale; e, anzi, non può in alcun modo diventare perfetto in quanto uomo se non attraverso questo cammino, che nella sua parte conclusiva è essenzialmente teoretico<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Vd. ad esempio HENRYK ANZULEWICZ, *Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus*, in «AHDMLA» 70 (2003), pp. 168-171; IDEM, *Anthropology: the concept of man in Albert the Great*, in «A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences», edited by IRVEN M. RESNICK, Brill, Leiden-Boston, 2013, pp. 325-346. Sull'intreccio tra etica e noetica albertine sono importanti anche JÖRN MÜLLER, *Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus*, in «Wissen über Grenzen», ed. ANDREAS SPEER e LYDIA WEGENER, (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin-New York, 2006, pp. 545-568 e IDEM, *Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkommentaren des Albertus Magnus*, in «Via Alberti. Texte – Quellen – Interpretationen», ed. LUDGER HONNEFELDER, HANNES MÖHLE, SUSANA BULLIDO DEL BARRIO (Subsidia Albertina, Vol. 2), Aschendorff Verlag, Münster 2009, pp. 295-324.

<sup>31</sup> Cfr. BRUNO NARDI, *L'origine dell'anima umana secondo Dante*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XII (1931), pp. 433-456.

<sup>32</sup> Cfr. ARIST., *De anima*, B 2-3, 413<sup>a</sup>31 ss.

<sup>33</sup> Anche se non si può prescindere, preliminarmente, dall'esercizio delle virtù morali, cui consegue la felicità civile che è, a sua volta, condizione necessaria per il raggiungimento di quella contemplativa.

Ora, questo lungo giro non sarà stato inutile se potrà riconnettersi, in questo suo culmine etico e speculativo al tempo, alla fondamentale affermazione dantesca sul *principium* della nostra libertà che anima *Mn* I XII 6: «per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii».

La specificazione *ut homines* appare infatti perfettamente congruente con l'inciso del *Convivio* «in quanto ello è uomo», a proposito del quale Paolo Falzone ha molto opportunamente richiamato il celebre *beatos ut homines* del primo libro dell'*Etica Nicomachea* aristotelica<sup>34</sup>. Si stringe così tra l'Aristotele dell'*Etica* e il Dante del *Convivio* e della *Monarchia* un nesso assai vivo, all'insegna di una consapevole valorizzazione della felicità propriamente umana. È assai rilevante, d'altronde, che il luogo corrispondente della *Monarchia* segni, rispetto al trattato filosofico più antico, l'introduzione diretta di entrambe le beatitudini proprie dell'uomo, quella terrena e quella celeste, la cui dialettica avrà evidentemente un ruolo centrale nell'intero trattato, fino alla celeberrima conclusione sul duplice fine dell'uomo e sui *duo ultima* cui egli è ordinato<sup>35</sup>.

Il passo del «felicitamur ut homines» e «ut dii» appare insomma incastonato in una riflessione assai più ampia di quanto *prima facie* possa apparire, che da un lato attraversa sì tutta la *Monarchia*, ma che d'altro canto la trascende di molto, sia andando ad investire la riflessione del *Convivio* – ancora in gran parte focalizzata sulla positiva finitezza della beatitudine *in statu viae*<sup>36</sup> –, sia aprendo, in prospettiva, alla *Commedia* e alla sua etica tutta escatologica.

4. Alla luce di quanto detto fin qui, appare dunque quanto meno fuori luogo il rilievo che Guido Favati – in un saggio ancora molto citato negli studi – ha mosso circa l'espressione «felicitamur ut dii», che rappresenterebbe, rispetto all'inciso di I XII 6, un'ulteriore autocitazione da *Pd* V «mediante una riconoscibilissima parola-chiave: tanto più riconoscibile, anzi, quanto più, per così dire, “scandalosa”»<sup>37</sup>. Le terzine richiamate sarebbero, per Favati, quelle di *Pd* V 121-123, che recitano «Così da un di quelli spirti pii / detto mi fu; e da Beatrice: “Dì, dì / sicuramente, e credi come a dii». Oltre alle cautele già variamente

---

<sup>34</sup> Cfr. ARIST., *Eth. Nic.*, I 10, 1101 a 19-21 (*translatio Lincolnensis*): «Si autem ita, beatos dicimus viventium quibus existunt et existent quae dicta stant, *beatos autem ut homines*» (corsivi miei). Ma si veda anche, a riscontro, il passo famoso di TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gentiles* III 48, 9: «Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quandam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliqui ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I Ethicorum, ubi inquit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos ut homines, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano».

<sup>35</sup> *Mn* III XVI 6-10.

<sup>36</sup> Cfr. *Cv* III XV 8: «A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitade della cosa desiderante: altrimenti andrebbe in contrario di se medesimo, che impossibile è; e la Natura l'averebbe fatto indarno, che è anche impossibile», da leggersi in contrapposizione a molti passi chiave della *Commedia*, nei quali la dimensione della grazia e quella del dato rilevato appaiono al contrario preponderanti: si vedano ad es. i luoghi, tra loro collegati, di *Pg* XXI 1-3 («La sete naturale che mai non sazia / se non con l'acqua onde la femmetta / samaritana domandò la grazia...») e di *Pd* IV 124-126 («Io veggio ben che già mai non si sazia / nostro intelletto, se 'l ver non lo illustra / di fuor dal quale nessun vero si spazia.»). Sul punto, oltre a FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, op. cit., *passim*, si veda anche la puntuale disamina di PASQUALE PORRO, *Tra il Convivio e la Commedia: Dante e il 'forte dubitare' intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in «1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit», a cura di ANDREAS SPEER e DAVID WIRMER, Berlin, De Gruyter, 2010, pp. 631-659: 638-639: «Poiché, senza mezzi termini, si fa qui [in particolare nel luogo citato del *Cv*] riferimento a un'impossibilità strutturale e intrinseca alla natura umana, la tesi è incontestabilmente piuttosto ardita [...] Non è così forse un caso che nella *Commedia* la posizione insieme originale e radicale del *Convivio* appaia completamente superata». E ancora: «Il Dante della *Commedia*, a differenza di quello del *Convivio*, si allinea così alla dottrina standard dei teologi secondo cui l'uomo possiede comunque un desiderio naturale di conoscere Dio, anche se tale desiderio non può trovare un compimento altrettanto naturale, ma solo uno soprannaturale».

<sup>37</sup> GUIDO FAVATI, *Sul testo della "Monarchia" di Dante: proposta di nuove lezioni*, estr. da «IDE», 2 (1970), pp. 1-29: 25.

avanzate dagli studiosi<sup>38</sup>, che hanno contribuito a far notare come in quei versi non ci sia nulla di “scandaloso”, mi sembra utile mostrare come, addirittura, l’uso di «dii» nel *Paradiso* sia solo tangenzialmente collegato a quello presente nella *Monarchia*. Se nel trattato politico l’idea è quella di una *beatitudo* celeste, piena e perfetta, nella quale l’uomo compiutamente realizzato trascende definitivamente il piano finito e in sé concluso della *felicitas* terrena, in questo specifico luogo della terza cantica «dii» si riferisce genericamente alle anime beate, ed è insomma una sorta di sinonimo del precedente «spirti pii». Il *trait d’union* è rappresentato, è chiaro, dalla beatitudine di cui godono gli spiriti del paradiso, ma non è affatto questo l’aspetto che emerge con maggior forza dalla terzina in questione; viceversa, senza la dottrina delle due felicità a far da cornice il rilievo della *Monarchia* appare addirittura incomprensibile.

La centralità di questo nesso tra libertà e felicità, accomunate dall’essere in qualche senso principio e fine di un’identità natura razionale e autonoma, può del resto essere corroborata da molti passi delle riscritture etiche aristotelico-scolastiche che, come già fatto notare persuasivamente da Di Giannatale, sembrano andare per l’appunto nella direzione ricercata qui da Dante. In particolare, se la libertà in questo luogo della *Monarchia* viene in effetti «concepita come pieno potere della ragione ad espletare le sue operazioni in vista della felicità»<sup>39</sup>, pare allora opportuno richiamare un passo parallelo tratto dalla *continuatio* di Pietro d’Alvernia al commento alla *Politica* di Tommaso:

Intelligendum est, quod sicut Philosophus dicit in primo *Metaphysicae*, liber est qui est suiipsius causa. [...] liber est ille, qui secundum aliquid proprium sibi est causa sibi operandi [...] Et quia homo maxime in esse constituitur per intellectum, est enim intellectus, vel maxime secundum intellectum secundum Aristotelem in decimo *Ethicorum*, et ideo homo liber dicitur, qui per virtutem intellectualem existentem in eo operatur non accipiens ab alio rationem operandi [...] Et quanto magis natus est operari secundum illud quod perfectius est in intellectu in eo, et ad finem excellentiorem secundum idipsum, tanto liberior est. Et ideo qui simpliciter operatur secundum virtutem intellectualem, et ad finem secundum intellectum, perfectissime liber est<sup>40</sup>.

Qui viene in effetti reso esplicito il collegamento tra primo libro della *Metafisica* e decimo dell’*Etica*, all’insegna di un’essenza umana scopertamente concepita come intellettuale («quia homo maxime in esse constituitur per intellectum, est enim intellectus») e di una concezione altrettanto ‘intellettualistica’ della libertà dell’uomo («qui simpliciter operatur secundum virtutem intellectualem...perfectissime liber est»).

Dato questo contesto, così vasto ma così preciso nei suoi rimandi dottrinali e nelle sue autorità di pensiero, parrebbe necessario che qualunque riferimento ulteriore si attagliasse in misura altrettanto puntuale all’apparato di concetti che si è delineato; nel caso dell’autocitazione paradisiaca, tuttavia, questo requisito non sembra soddisfatto. La tangenza terminologica in effetti è fortissima, ma si limita appunto, nella sostanza, all’identità di un’espressione. I versi 19-22 («Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch’è più apprezza, / fu de la volontà la libertate»), come scrive efficacemente Anna Maria Chiavacci Leonardi, «traducono, alzandone il livello nel loro splendido ritmo, ciò che è detto anche in *Mon.* I, xii 6»; ma la ‘traduzione’ poetica si ferma,

---

<sup>38</sup> Vd. in particolare RENELLO, *L’edizione critica della «Monarchia»*, art. cit., p. 166: «[...] se si accetta la tesi del richiamo a dii, l’inciso in questione diventa a maggior ragione incongruo, perché Dante opererebbe addirittura due rimandi a se stesso uno dietro l’altro il primo dei quali è talmente esplicito da rendere inutile il secondo, assai meno evidente; il che non solo pare francamente eccessivo, ma neppure si è mai verificato altrove», ma anche il commento *ad loc.* di Quagliani. Da Favati, seguito in questo da Prue Shaw, bisogna anche discordare nettamente a proposito del supposto «ben noto gusto» (FAVATI, *Sul testo*, art. cit., p. 23) di Dante per le citazioni, che giustificerebbe di per sé la presenza dell’inciso in *Mn* I XII: anche su questo si vedano le osservazioni di RENELLO, *ibidem*.

<sup>39</sup> DI GIANNATALE, *Dante e le motivazioni della libertà*, art. cit., p. 50.

<sup>40</sup> PETRI DE ALVERNIA, *Continuatio S. Thomae in Politicam*, lib. 7 l. 2 n. 17 (Textum Taurini 1951 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, citato dal sito del progetto Corpus Thomisticum). Cfr. DI GIANNATALE, *Dante e le motivazioni della libertà*, art. cit., pp. 48-49.

a ben vedere, alla dichiarazione che il massimo dono conferito da Dio alla creazione è la libertà, mentre l'idea della felicità che ne consegue resta nella migliore delle ipotesi implicita, e certo, a questo livello, impregiudicata<sup>41</sup>. Come chiarisce ancora una volta molto bene il commento di Chiavacci Leonardi, in effetti, non bisogna dimenticare che Beatrice – che pronuncia queste parole nella finzione del canto – «prende le mosse da lontano, per spiegare la grandezza e irrevocabilità del voto»; ma è appunto la questione del voto, della sua infrangibilità e del suo valore ad essere qui presa in esame. Se dunque è indubbio che, nel complesso del *Paradiso*, il tema della libertà – sia angelica sia umana – venga ad intrecciarsi strettamente con quello della *beatitudo*, deve rimanere però come punto fermo che l'argomentazione filosofica esposta nel capitolo I XII della *Monarchia* non è affatto identica a ciò di cui Beatrice parla nel quinto del *Paradiso*: le preoccupazioni dottrinali che animano i due luoghi sono, come si è visto, almeno in parte divergenti, e la chiara somiglianza (ma diciamo pure identità) lessicale di due sintagmi non dovrebbe in nessun caso condurre a confondere i piani, obliterando – in ossequio alla forma – importanti distinzioni di contenuto.

5. Ma non basta. Se infatti la presunta autocitazione rimanda ad un passo solo parzialmente pertinente, esiste d'altro canto un nutrito numero di luoghi all'interno della *Monarchia* nei quali un riferimento mirato a dottrine già espresse altrove apparirebbe invece assai opportuno, e nei quali tuttavia il potenziale autoriferimento resta sempre lettera morta. Per convincersene, basta appoggiarsi ancora una volta al dato statistico, confortante nella sua (almeno tentata) oggettività, e contare tutti quei casi nei quali i moderni commentatori ritengono necessario citare per esempio il *Convivio* a riscontro di un passo della *Monarchia*. Basandomi ancora una volta, per questa prima indagine, sul solo commento di Quaglion (che recepisce comunque la quasi totalità delle indicazioni fornite in precedenza dalla critica), mi è stato possibile identificare almeno 65 casi di questo tipo nei tre libri del trattato<sup>42</sup>. Naturalmente la pertinenza e il valore di questi ipotetici autoriferimenti è assai variabile, ma in molte situazioni la pregnanza di queste «autocitazioni omesse» è indubbia, tanto che sembra legittimo contrapporre almeno alcuni di questi casi all'inciso di I XII.

Se in quel contesto, in effetti, la natura stessa dell'opera cui si rimanda appare – come abbiamo visto – quanto mai incongrua, nel caso di queste ipotetiche *backward references* al *Convivio* il criterio di pertinenza tematico-dottrinale sarebbe invece perfettamente rispettato, dal momento che forma e struttura appaiono compiutamente filosofiche in entrambi i trattati. Inoltre, almeno in alcune situazioni, la cogenza del rimando, oltre ad essere di per sé stringente, risulta accompagnata da un'evidente affinità lessicale: sono molti, in altri termini, i casi in cui non rimane alcun elemento – né sul piano dei significati, né su quello, forse più insidioso, dei significanti – per attribuire in astratto una maggior pertinenza all'inciso paradisiaco rispetto alla possibile autocitazione del *Convivio*. Per fare un solo esempio, lampante, il caso del reimpiego della *Metafisica* di Aristotele in *Mn* I XII 9 e in *Cv* III XIV 10 avrebbe potuto senza alcuna difficoltà occasionare un ipotetico «sicut iam dixi» all'interno del trattato politico, e per l'identità terminologica e per la stretta parentela concettuale dei due passi: ma questo non accade. Né, per rimanere a I XII e al controverso statuto della parola «dii», Dante si cita mai ricordando il passo di *Cv*

---

<sup>41</sup> Il giudizio di FENZI, *Ancora sulla data della Monarchia*, art. cit., p. 406, che ritiene «perfettamente calzante, come non si può mancare di osservare» il rimando al canto del *Paradiso*, mi sembra dunque condivisibile solo in parte: nessuno nega infatti che Dante usi nei due luoghi «parole di evidente e profonda affinità» (così TABARRONI-CHIESA, *Introduzione*, cit., p. LXI, ripresi da FENZI, *ibidem*), ma è anche innegabile che l'affermazione del *Paradiso* relativa alla libertà abbia un carattere quasi di premessa al ragionamento – per lo più teologico – che segue, e che è relativo all'essenza e all'importanza del voto, tematica con cui il capitolo della *Monarchia* non ha davvero nulla a che fare. Detto altrimenti, il riferimento 'paradisiaco' appare irrimediabilmente estrinseco, proprio perché la piena consonanza terminologica lo rende subito riconoscibile: persino troppo, dato che, non appena si allarghi il quadro, quell'identità lessicale non risulta poi affatto corroborata da una omologa identità concettuale.

<sup>42</sup> Di questi, 28 sono localizzati nel primo libro, 18 nel secondo e 19 nel terzo.

IV XX 3-4 portato ultimamente a riscontro da Marco Ariani<sup>43</sup>; e gli esempi utili potrebbero facilmente moltiplicarsi, spaziando dagli *exempla* di storia romana di *Mn* II v e *Cv* IV v<sup>44</sup>, via via fino a casi più complessi come la similitudine del sole che dissipa le nebbie, che ricorre con sorprendente vicinanza in entrambe le opere<sup>45</sup>.

È chiaro che con questo non voglio in alcun modo suggerire che ogni possibile riferimento intertestuale debba trasformarsi di necessità in un'autocitazione, anche perché, almeno nel caso di Dante, sulla rarità dei rimandi interni alle proprie opere deve pesare in qualche misura anche l'esplicito divieto di parlare di sé di cui si fa lunga discussione nei capitoli iniziali del *Convivio*<sup>46</sup>. Tuttavia, è vero che, se ci troviamo di fronte ad un presunto riferimento dell'autore a se stesso, resta opportuno saggiarne preliminarmente la plausibilità: perché infatti Dante avrebbe dovuto citarsi in maniera così idiosincratica in *Mn* I XII – «come se si volesse istituire *apposta* una cronologia relativa!»<sup>47</sup>, notano acutamente Tabarroni e Chiesa –, lasciando al contempo cadere decine di altre occasioni per richiamare opere già scritte, occasioni peraltro ben più ghiotte perché, molte volte, assai più esplicative per il lettore?

6. Per chiudere il cerchio riguardante la difficile accettabilità dell'inciso – almeno così come viene comunemente presentato – resta ora da sottolineare un ulteriore aspetto. L'autocitazione del *Paradiso*, infatti, non solo appare stonata se la si ricolloca consapevolmente nel suo contesto immediato, che è quello di un'argomentazione apodittica e dottrinalmente rigorosa, e se la si confronta poi con la variegata pletora di altri autoriferimenti potenziali che per Dante, però, restano sempre inespressi; ma appare ancor più incongrua se si riflette sul fatto che nella *Commedia* stessa è possibile trovare luoghi che incarnano poeticamente la dottrina filosofica sottesa a *Mn* I XII, e lo fanno assai meglio di quanto non accada in *Pd* V.

L'argomentazione è già stata suggerita da Alberto Casadei in un contributo dedicato all'inciso<sup>48</sup>, ed è

---

<sup>43</sup> Cfr. MARCO ARIANI, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel «Paradiso» di Dante*, Aracne Editrice, Roma, 2010, pp. 99-100.

<sup>44</sup> Camillo: *Mn* II v 12 e *Cv* IV v 15; il primo Bruto: *Mn* II v 13 e *Cv* IV v 14; Muzio Scevola: *Mn* II v 14 e *Cv* IV v 13 (ma cfr. anche *Pd* IV 84); Deci e Drusi: *Mn* II v 15 e *Cv* IV v 14; Catone Uticense: *Mn* II v 15 e *Cv* IV v 16-17; IV VI 9-10 (con sullo sfondo, ovviamente, *Pg* I 70-75). Sulle forti congruenze tra *Convivio* e *Monarchia* a proposito della concezione dell'Impero romano si veda ora l'ampio sondaggio di FRANCESCA FONTANELLA, *L'impero romano nel "Convivio" e nella "Monarchia"*, in «Studi Danteschi», LXXIX, 2014, pp. 39-142.

<sup>45</sup> *Mn* II I 5-6; *Cv* II XV 5.

<sup>46</sup> *Cv* I II 1-2 ss.: «da due macule mondare intendo primieramente questa esposizione, che per pane si conta nel mio corredo. L'una è che parlare alcuno di sé medesimo pare non licito...», con l'ampia giustificazione che segue.

<sup>47</sup> TABARRONI-CHIESA, *Introduzione*, op. cit., p. LXI. Ma si vedano insieme le note critiche di FENZI, *Ancora sulla data della Monarchia*, art. cit., p. 407: «chi se non Dante avrebbe potuto sottolineare un caso, magari ai suoi occhi specialmente interessante, di cronologia relativa? dove, se non all'interno di un passo di tipo argomentativo, è più naturale il rimando a un'argomentazione del tutto analoga? e infine, che senso ha dire che per Dante il suo *Paradiso* fosse un testo privo di *auctoritas* scientifica?». Le obiezioni, tuttavia, non sembrano particolarmente sostenibili. Quanto alla prima, infatti, «il lettore non avrebbe nemmeno potuto controllare il rinvio perché...tutti i dati attualmente noti spingono a pensare che il *Paradiso* sia stato divulgato, in forma definitiva, solo dopo la morte di Dante» (CASADEI, *Un poema senza titolo?*, art. cit., p. \$\_\_\_). Per ciò che concerne le altre due difficoltà, il ragionamento che le depotenzia è invece più generale, come spero di aver mostrato almeno in parte: in *Pd* V 19-24 non si trova, infatti, un'«argomentazione...analoga» a quella della *Monarchia* relativa alla libertà, per il semplice motivo che non vi si trova affatto un'argomentazione dedicata nello specifico alla libertà. Quei versi rappresentano semmai l'esposizione poetica di un concetto piuttosto vulgato, che serve però nelle due opere come premessa di due ragionamenti diversi, che pochissimo hanno a che vedere l'uno con l'altro. Che senso avrebbe, dunque, rimandare nel corso di un'argomentazione assai serrata ad un testo che non può fornire alcun sostegno reale al discorso, dal momento che si impegna su di un terreno concettuale in ultima analisi altro rispetto al primo? Analogamente, qui non è affatto in gioco l'*auctoritas* dottrinale del poema considerata in astratto (che nessuno mette in discussione, e che anzi va tenuta ben ferma), ma la pertinenza di un rimando *poetico* in un contesto che, come si è ormai ribadito più volte, è radicalmente filosofico.

<sup>48</sup> Cfr. CASADEI, *Sicut in Paradiso* *Comedie*, art. cit., p. 179. Ma si veda pure la ripresa dell'ipotesi in CASADEI, *Un poema senza titolo?*, art. cit., p. \$\_\_\_, che sintetizza del resto efficacemente anche alcuni dei problemi discussi *supra*: «In questo sistema, un'autocitazione, l'unica riguardante il poema in tutta l'opera dantesca autentica, e per di più non finalizzata all'acquisizione di un sostegno argomentativo (si tratterebbe di un puro riferimento al fatto che un concetto analogo era già stato espresso in

però meritevole di ulteriore attenzione. In effetti, se si analizza da un punto di vista squisitamente filosofico la dottrina dantesca della libertà – come fa ad esempio, tra le altre cose, Paolo Falzone nel ricco saggio<sup>49</sup> che servirà da sfondo per molte delle riflessioni che seguono – non ci si può esimere dal prendere in considerazione un certo insieme di testi: i canti centrali del *Purgatorio* (*Pg* XVI-XVIII), il nostro *Mn* I XII, il suo chiaro parallelo in *Cv* III XIV 9-10, nonché la nardiana «storiella dell'asino di Buridano» in *Pd* IV 1-9; eventualmente, in subordine, anche il sonetto *Io sono stato con Amore insieme*<sup>50</sup>. Sono appunto questi, tra gli altri, i passi più commentati quando è in gioco la questione del libero arbitrio, o quando occorre definire con precisione i concetti (filosofici) di «appetito naturale» e di «libero volere» nel complesso della produzione di Dante<sup>51</sup>.

Ora, un punto fermo dal punto di vista dottrinale è che per Dante «[i]l fondamento della libertà risiede...nel potere che ha la ragione di determinare se stessa»<sup>52</sup>, e la scelta è dunque libera «solo qualora si uniformi al giudizio della ragione»<sup>53</sup>. Un verso chiave da questo punto di vista è per esempio quello di *Pg* XVIII 63: «la virtù che consiglia dell'assenso de' tener la soglia», sottilmente analizzato da Falzone nel saggio già ricordato. Qualunque sia l'ascrizione – alla volontà o all'intelletto – che si voglia attribuire all'«assenso» (inteso come atto che conclude il processo deliberativo, aprendo all'azione vera e propria), la conclusione è, in effetti, la medesima: in ogni caso infatti si mantiene, «per il tramite del *consiglio*, l'assoluta centralità del momento conoscitivo: la volizione, sia essa coinvolta o meno nell'*assenso*, resta inequivocabilmente subordinata alle deliberazioni dell'intelletto»<sup>54</sup>. Ma se questo – così chiaramente intellettualistico<sup>55</sup> – è il quadro nel quale Dante concepisce la libertà, mi sembra opportuno evidenziare una volta di più lo stretto legame che intercorre tra il passo della *Monarchia* che stiamo analizzando e quello del *Convivio* sulla beatitudine dell'uomo «in quanto ello è uomo», con il quale ho già cercato di sviluppare un confronto. Di primo acchito, in effetti, può sembrare che nei due passi la felicità *ut homines* sia fondata su presupposti diversi: il *principium nostre libertatis* nella *Monarchia*, la realizzazione piena della facoltà razionale nel *Convivio*. Se però, come argomenta persuasivamente Falzone, la libertà è per Dante un fatto eminentemente intellettualistico, che si fonda sul *consilium* e sullo *iudicium* come

---

*Par.* V 19-24), non sembra in alcun modo giustificabile, specie se si considera che i contatti di tenore analogo con il poema sarebbero numerosissimi». Sulla presenza di passi della *Commedia* che, pur molto pertinenti, non sono occasione per un rimando interno da parte di Dante (al di là di *Mn* I XII) vd. anche quanto scrive CASADEI, *Sicut in Paradiso* Comedie, art. cit., p. 189, n. 15 a proposito dell'epistola ai Cardinali italiani: «Si noti comunque che gli evidenti tratti in comune con i canti finali del *Purgatorio* (basti pensare qui allo «Sponse vehiculum» §4.6, p. 582 e al «trionfal veicolo» di *Pg.* XXXII 119) non sembrano dar luogo a evidenti autocitazioni».

<sup>49</sup> Cfr. PAOLO FALZONE, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e di dottrina*, in «Filosofia in volgare nel Medioevo». Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (SISPM), Lecce, 27-29 settembre 2002, Turnhout, Brepols, 2003, pp. 331-366. Una prima, stringata esposizione della dottrina dantesca della libertà, basata su *Mn* I XII e totalmente coerente con il quadro razionalistico che segue, si trova già in ÉTIENNE GILSON, *Dante et la philosophie*, (1939), Vrin, Paris, 1972, p. 178.

<sup>50</sup> *Rime* CXI. Cfr. anche a questo proposito la v. *Arbitrio* preparata da SOFIA VANNI ROVIGHI per l'ED, oltre che naturalmente il saggio sempre fondamentale di BRUNO NARDI, *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, in «Nel mondo di Dante», pp. 285-303.

<sup>51</sup> Cfr. PAOLO FALZONE, *Psicologia dell'atto umano in Dante*, art. cit., in particolare le pp. 340-361. Su tutto il problema del libero arbitrio, declinato nella chiave originale e spesso illuminante dei rapporti tra dottrine dantesche e *Roman de la Rose*, si vedano ora anche le ricche considerazioni riassuntive di ENRICO FENZI, *Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla «candida rosa» dei beati e sulla questione del libero arbitrio*, in «Critica del testo», XIX/1, 2016, pp. 205-251, cui rimando anche per l'abbondanza e la pertinenza delle annotazioni bibliografiche.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 361.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 354.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 361. Sul canto XVIII del *Purgatorio* si vedano però anche le due ricche *lecturae* fornite da PASQUALE PORRO, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in «Lectura Dantis Romana» II/2, *Purgatorio. Canti XVIII-XXXIII*, Salerno Editrice, Roma, 2014, pp. 523-560 e LUCA AZZETTA, «Fervore aguto», «buon volere» e «giusto amor». *Lettura di Purgatorio XVIII*, in «Rivista di studi danteschi», VI, 2006, pp. 241-279.

<sup>55</sup> Per un più preciso inquadramento delle posizioni dantesche sullo sfondo delle teorie scolastiche del libero arbitrio è utile PASQUALE PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà. 1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio e 2. Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici*, in «Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica», a cura di Mario De Caro, Massimo Mori, Emidio Spinelli, Carocci, Roma, 2014, pp. 171-190 e 191-207.

funzioni della facoltà conoscitiva umana, mi sembra coerente che nei due passi la tensione verso la felicità attingibile all'uomo, per quanto diversamente declinata, conservi comunque un'identica matrice intellettuale.

A questo proposito, del resto, dopo aver discusso dettagliatamente la nozione di libertà nei canti centrali del *Purgatorio*, Falzone passa ad analizzare il caso della *Monarchia*, sottolineando con forza l'identità di dottrina tra quei luoghi del poema e il trattato politico. La frase di transizione («Del libero arbitrio Dante torna a parlare, in termini essenzialmente identici al XVIII del *Purgatorio*, in *Monarchia*, I, 12»<sup>56</sup>) è per noi estremamente significativa, perché mostra *e converso* come, anche nel caso del capitolo *Mn I XII* stesso, il riferimento privilegiato nella *Commedia* debba essere appunto a questi luoghi della seconda cantica, e non in prima battuta a *Pd V*.

Quest'idea di una maggior pertinenza dei canti purgatoriali rispetto a quello cui rimanderebbe l'inciso risulta d'altronde confermata anche per altra via. Leggendo i commenti al primo libro della *Monarchia*, in effetti, ci si accorge con un pizzico di stupore che per spiegare *Mn I XII* 3-6 il canto XVIII del *Purgatorio* ritorna sotto la penna degli interpreti assai spesso, e con speciale forza di convinzione: forse anche più di quanto non faccia *Pd V*<sup>57</sup>. È dunque difficile sottrarsi all'impressione che quel luogo del *Paradiso* rappresenti in ultima analisi solo un riferimento 'obbligato', nella realtà dei fatti assai poco esplicativo, e che venga citato quindi più per l'ossequio dovuto al presunto rimando d'autore che per l'effettiva capacità del passo di spiegare le dottrine esposte nella *Monarchia*.

A quanto detto fin qui si può infine aggiungere che anche l'espressione di *Mn I XII* 5 «libertatem arbitrii ob inmutabilitatem voluntatis non amictunt» si spiega potenzialmente assai bene con alcuni luoghi del *Paradiso*, dei quali però – inutile specificarlo arrivati a questo punto – non si trova menzione alcuna nel trattato. Pier Giorgio Ricci ricordava ad esempio nel suo commento *ad locum* i versi di *Pd IV* 73-78: «Se violenza è quando quel che pate / niente conferisce a quel che sforza, / non fuor quest'alme per essa scusate: / ché volontà, se non vuol, non s'ammorza, / ma fa come natura face in foco, / se mille volte violenza il torza», mentre Falzone si serve proprio di questo luogo della *Monarchia* per spiegare il fatto che gli angeli di *Pd XXIX* mantengano salda la loro libertà, pur godendo di «ferma e piena volontà»<sup>58</sup>.

Sono molti, insomma, i passi – persino all'interno dello stesso capitolo *I XII* – per i quali è possibile ritrovare una più o meno forte corrispondenza nella *Commedia*, spesso riscontrando affinità di contenuto più stringenti rispetto a quelle che, talvolta un po' rocambolescamente, si postulano per *Pd V*. Questa circostanza, insieme agli altri indizi interni e contestuali qui riassunti, dovrebbe far riflettere una volta di più, credo, sull'opportunità di considerare autenticamente dantesco l'inciso *sicut in Paradiso Comedie iam dixi*, e in particolare sull'opportunità di fondare su di esso interpretazioni e ipotesi assai onerose come quelle relative alla datazione dell'intera *Monarchia*<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 353.

<sup>57</sup> Vd. ad es. TABARRONI-CHIESA, p. 49 (su *Mn I XII* 3): «[l]a trattazione che Dante fa della libertà in questo passo è analoga a quella sviluppata in *Purg.* XVIII 49-69». Mi pare che il valore esegetico di questa riconosciuta analogia sostanziale sia indiscutibile, specie perché si dà in assenza di un rimando formale, e anzi in qualche modo in contrasto con quel rimando esplicito. Questo infatti, se davvero fosse d'autore, aspirerebbe, credo, ad una certa esclusività e autonomia esplicativa: ma tali caratteri, come spero appunto di essere riuscito a mostrare, non possono affatto essere attribuiti *tout court* all'autocitazione paradisiaca.

<sup>58</sup> *Pd XXIX* 63.

<sup>59</sup> Sul tema, che è ovviamente vastissimo, vorrei solo richiamare qui un saggio un po' dimenticato di ANNA MARIA CHIAVACCI LEONARDI, *La «Monarchia» di Dante alla luce della «Commedia»*, in «Studi medievali», s. iii, 18 (1977), pp. 147-183, che tuttavia mette assai bene in evidenza un punto a mio giudizio essenziale. Il ragionamento condotto nel saggio fa sì infatti che alla studiosa «risulti impensabile una *Monarchia* scritta dopo la *Commedia*, o, che è lo stesso, dopo il V del *Paradiso*» (p. 181); si può allora affermare che «[l]a stessa individuazione di un fine autonomo terreno dell'uomo...appare superata nell'economia dell'opera maggiore. In altre parole, l'ambito propriamente filosofico non è più quello in cui Dante si riconosce», in piena coerenza, quindi, con l'evoluzione dottrinale – dal *Convivio* alla *Commedia* – sul tema della felicità che abbiamo delineato per sommi capi alla n. 32\$ *supra*. Tutta la concisa *Nota sulla cronologia del trattato* posta in appendice (pp. 181-183) è comunque assai utile per i temi qui discussi, in particolare come ulteriore conferma della liceità dei dubbi circa la tendenza dantesca all'autocitazione: «vorremmo qui aggiungere che essa appare ai nostri occhi interpolata non soltanto per le ragioni di cronologia ideale sopra esposte [...] ma anche a livello del testo stesso, in quanto in nessun luogo del trattato Dante fa simili citazioni dalla

Una sospensione dell'assenso sull'autografia dantesca sembra invece, almeno allo stadio attuale, una soluzione più prudente, dal momento che tutte le evidenze interne paiono concorrere verso la dimostrazione del carattere allotrio dell'inciso.

---

*Commedia* con esplicita indicazione del titolo ("in Paradiso *Comedie*"), quando sarebbe ben possibile, e più di una volta, il rimando» (pp. 182-183).