

Giovanna de Campos Mauro

# **Predestinazione e profezia:**

**il libero arbitrio  
nella Commedia  
di Dante Alighieri  
e in Paradise Lost  
di John Milton**

 EDITORA  
**projetum**

*Dopo tanta  
nebbia  
a una  
a una  
si svelano  
le stelle*

*Respiro  
il fresco  
che mi lascia  
il colore del cielo*

*Mi riconosco  
immagine  
passeggera*

*Presa in un giro  
Immortale.*

*Giuseppe Ungaretti*

*Ai miei genitori,  
che mi insegnarono ad amare la letteratura.*

Giovanna de Campos Mauro  
(autora)

*Predestinazione e profezia:  
il libero arbitrio nella  
Commedia di Dante Alighieri e  
in Paradise Lost di John Milton*

Uberlândia - MG  
2024

EDITORA  
**projetium**



Copyright © 2024  
Giovanna de Campos Mauro

Todos os direitos reservados.  
Predestinazione e profezia: il libero arbitrio nella  
Commedia di Dante Alighieri e in Paradise Lost di John Milton

1ª Edição - SETEMBRO 2024  
Projeto Gráfico: Wellington Donizetti  
Arte da Capa: Wellington Donizetti

#### CORPO EDITORIAL

Kenia Maria de Almeida Pereira (Universidade Federal de Uberlândia (UFU))  
Fernanda Aquino Sylvestre (Universidade Federal de Uberlândia (UFU))  
Nelson Luís Ramos (UNESP/ São José do Rio Preto)  
Paulo Cesar Peres de Andrade (Universidade Federal de Uberlândia (UFU))  
Claudia Fernanda de Campos Mauro (UNESP/Araraquara)  
Josilene Pinheiro-Mariz (Universidade Federal de Campina Grande (UFCG))  
Flávia Andrea Rodrigues Benfatti (Universidade Federal de Uberlândia (UFU))  
Elisabeth Gonzaga de Lima (Universidade Estadual da Bahia (Uneb))

---

G512p

MAURO, Giovanna de Campos; Autora

Predestinazione e profezia: il libero arbitrio nella Commedia di  
Dante Alighieri e in Paradise Lost di John Milton

A 1ª ed / Uberlândia-MG: Editora Pojetium, 2024.

148p.; il.; 4799kb

ISBN: 978-65-998201-9-9

1. Divina Comédia; 2. Paraíso Perdido; 3. Livre-arbitrio;

I. MAURO, Giovanna de Campos; II. Título

CDD 850 | 820

---

As opiniões e os conceitos emitidos, bem como a exatidão, adequação e procedên-  
cia das citações e referências, são de exclusiva responsabilidade dos autores.

É proibida a reprodução total ou parcial | Impresso no Brasil / Printed in Brazil

A comercialização desta obra é proibida

E-book para download gratuito

# RINGRAZIAMENTI

Dedico la conclusione della prima fase del mio percorso di studi, che si compie con questa tesi, ai miei genitori, Claudia e Sérgio. A voi, che non soltanto mi avete trasmesso la passione per lo studio e per la letteratura, ma che avete sostenuto la mia vocazione fin dal primo momento in cui ho dimostrato interesse per la ricerca e gli studi letterari. Il mio merito è e sarà sempre anche il vostro merito: se ho avuto la possibilità di concludere questo capitolo della mia vita è perché voi, anche a diecimila chilometri di distanza, siete stati presenti in ogni singolo momento e hanno reso più semplice e leggero questo percorso tortuoso.

Vorrei mostrare la mia gratitudine anche a tutta la mia famiglia, in particolare alla mia sorella Fernanda, al mio nipote Gianluca e alla mia nonna Rosa. La vostra presenza, anche se non sempre fisica, mi ha spinto ogni giorno lungo questi tre anni a offrire il mio meglio in tutte le attività dell'università e a raggiungere i risultati più eccellenti. Un ringraziamento speciale va alla mia nonna (vovó) Darci, che non soltanto ha creduto nell'importanza dei miei studi e mi ha sostenuto in ogni maniera possibile fino a questo momento, ma che ha anche reso possibile la prossima tappa del mio percorso accademico e la conseguente concretizzazione del mio sogno di studiare in una delle istituzioni più prestigiose al mondo.

Vorrei ringraziare la mia relatrice, la professoressa Alessandra Petrina, per aver accettato la mia proposta con entusiasmo e per aver dimostrato la massima disponibilità e cordialità nei miei confronti in questi mesi. Tutto ciò ha reso l'elaborazione di questa tesi un vero piacere. Infine, ringrazio anche i professori Alessandro Metlica e Giacomo Comiati, non soltanto per l'opportunità di intraprendere un percorso di studi interdisciplinare così arricchente e innovativo come quello di Italian Medieval and Renaissance Studies, ma anche per avermi dato l'opportunità di sviluppare le mie idee e progetti lungo il percorso accademico.

|  |     |
|--|-----|
| RINGRAZIAMENTI   | 5   |
| INTRODUZIONE   | 9   |
| DANTE ALIGHIERI E LA <i>COMMEDIA</i>   | 19  |
| JOHN MILTON E <i>PARADISE LOST</i>   | 35  |
| IL DIBATTITO SULLA PREDESTINAZIONE E IL LIBERO<br>ARBITRIO NELLA <i>COMMEDIA</i> E IN <i>PARADISE LOST</i> | 57  |
| IL RUOLO DELLA PROFEZIA NELLA FORMULAZIONE<br>DEL CONCETTO DI LIBERO ARBITRIO                              | 95  |
| BIBLIOGRAFIA   | 133 |





# INTRODUZIONE

Nel panorama della letteratura europea, il dibattito sul libero arbitrio costituì un nodo cruciale di riflessione teologica attraverso i secoli. Tra le opere che si distinguono per l'approfondimento di tale tematica, la *Commedia* (1306-1321), di Dante Alighieri, e *Paradise Lost* (1667/74), di John Milton, emergono con maggiore rilevanza, poiché, nei due poemi, la difesa del libero arbitrio è l'elemento fondamentale che garantisce la completezza politica, teologica e logica dei versi.

Robert Hollander osserva che Dante Alighieri è il precursore di John Milton nell'epica teologica<sup>1</sup>, dal momento che Milton ereditò dalla tradizione medievale il materiale necessario per elaborare l'ideologia politica e teologica del suo poema e lo orientò in una nuova direzione, ossia quella protestante. Pertanto, nonostante le numerose differenze che derivano dal divario cronologico e geografico e dalle distinzioni teologiche e dogmatiche tra il Cattolicesimo di Dante e l'Arminianesimo radicale di Milton, è possibile identificare importanti somiglianze tra i due poemi, come, per esempio,

---

1 Robert Hollander, "Milton's Elusive Response to Dante's 'Comedy' in 'Paradise Lost.'" *Milton Quarterly*, 45 (2011), p. 9. Originale: "Dante Alighieri is Milton's precursor in theological epic"

l'attenzione attribuita da entrambi gli autori alle problematiche del rapporto tra l'umano e il divino e l'obiettivo di usare la poesia come uno strumento di istruzione morale. In un momento di grande tumulto politico e religioso in Europa, Milton si assunse l'enorme compito di creare un poema simile alla *Commedia*, nel tentativo non soltanto imitare, ma anche di superare Dante<sup>2</sup> nel compito di fornire i mezzi necessari per permettere l'inizio del processo di coscientizzazione dell'uomo e per educare i propri connazionali all'obbedienza a Dio e all'uso adeguato della propria libertà.

Oltre alla componente didattica, lo studio comparato della *Commedia* e *Paradise Lost* deve considerare la teologia politica<sup>3</sup> di entrambi i poemi, poiché questo aspetto si sovrappone in modo simile nei contesti più ampi della procedura artistica e del contenuto tematico dei testi. Sia Dante che Milton non furono solo poeti impegnati teologicamente, ma anche politicamente: infatti, gli scrittori ebbero ruoli attivi nelle istituzioni politiche dei rispettivi paesi in momenti di profonde trasformazioni sociali e politiche, l'Alighieri come priore a Firenze (1300) e Milton come, tra i suoi numerosi ruoli, Secretary for Foreign Languages (1649-1660) e propagandista per la *Commonwealth*<sup>4</sup>. Come conseguenza della

---

2 Justin Lee Mathews, *Paradise Lost and the Medieval Tradition*, Bowling Green: Western Kentucky University, 2008, p. 81.

3 Ai fini di questa tesi ho considerato il concetto di “teologia politica” così come inteso da David Loewenstein in “Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in *Paradise Lost*”, *Journal for Early Modern Studies*, 18 (2018), pp. 34-59, in relazione agli scritti di John Milton e da Hans Kelsen in *Lo Stato in Dante: una teologia politica per l'Impero*, Milano: Mimesis, 2021 per l'analisi del poema dantesco.

4 Stephen B. Dobranski, “Milton's Social Life”, in *The Cambridge Companion to Milton*, a cura di Martin Dzelzainis, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 19.

centralità della politica e della religione nella vita personale e nella formazione di entrambi gli autori, le loro produzioni intellettuali non soltanto intrecciano le tensioni teologiche e politiche della Firenze dantesca e dell’Inghilterra miltoniana, ma propogono anche sistemi teologici politicamente orientati in modo simile come possibili risposte ai dibattiti più prominenti all’epoca.

Pur debitori delle fonti classiche e fundamentalmente radicati nei dibattiti medievali, gli scritti politici di Dante Alighieri anticiparono in un certo senso lo spirito della Riforma, soprattutto tramite la proposta di un’innovativa interpretazione della nozione di libertà di scelta come conseguenza della natura intellettuale degli esseri umani. Per quanto riguarda il poeta inglese, David Loewenstein ha riconosciuto che gli sforzi instancabili e dottrinalmente indipendenti di Milton per ripensare le dottrine teologiche della Riforma<sup>5</sup> hanno implicazioni fondamentali per la teologia politica di *Paradise Lost* e i suoi concetti principali, perché influenzarono la ricezione miltoniana della letteratura medievale e dei suoi trattati. Dal momento che entrambi gli autori ebbero ruoli protagonisti come teorici politici e teologici, la teologia politica può essere considerata un efficace punto di convergenza tra politica e teologia nei loro capolavori poetici. In entrambi, ad esempio, l’elaborazione della teologia politica si basa sull’affermazione del ruolo fondamentale del libero arbitrio nella sfera mondana e non mondana e nel tentativo di fornire risposte ai dibattiti polemici tra l’interazione tra libertà umana, predestinazione divina e profezia. Come noto, dall’umanesimo italiano al rinascimento

---

5 David Loewenstein, “Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in *Paradise Lost*”, *Journal for Early Modern Studies*, 18 (2018), p. 36. Originale: “Milton’s doctrinally independent-minded and strenuous efforts to probe and rethink Reformation theological doctrines”.

inglese, i dibattiti sul libero arbitrio enfatizzarono l'apparente opposizione tra la libertà di scegliere e i concetti di predestinazione e profezia. In particolare, questa questione teologica oppose i tomisti, che sostenevano la prevalenza della libertà umana sulle influenze divine, agli agostiniani, sostenitori della predestinazione. Pur appartenendo a contesti storici ed epoche diversi, il libero arbitrio è una delle convinzioni politiche e religiose più intensamente sostenute da entrambi gli autori. Però, nelle loro opere teoriche e poetiche, Alighieri e Milton non condividono soltanto il profondo interesse per la libertà umana, le conseguenze del suo uso e la sua relazione con il divino, ma riescono a unire nozioni inizialmente contraddittorie tramite l'elaborazione di tesi coerenti sul libero arbitrio che includono non soltanto riflessi di diverse correnti politiche, ma anche l'importanza fondamentale della religione e, soprattutto, della predestinazione e della profezia. In questo senso, questo elaborato propone uno studio comparativo dei capolavori di Dante e Milton (*Commedia* e *Paradise Lost*), attraverso il quale sarà possibile analizzare l'attribuzione dantesca e miltoniana di ruoli fondamentali ai concetti di profezia e predestinazione all'interno della base ideologica dei poemi e come le diverse interpretazioni che essi possono acquisire rispetto al libero arbitrio si svolgano su due livelli strettamente interconnessi (religioso e politico). Considerando l'enfasi sull'intreccio tra predestinazione, profezia e libertà di scelta nelle teorizzazioni cattoliche di Dante e arminianiste di Milton e le fonti in comune, l'analisi comparativa dei due poemi cristiani potrebbe rivelare un modo alternativo di valutare elementi cruciali del materiale dottrinale della *Commedia* e di *Paradise Lost*, che consentirà l'elaborazione di prospettive innovative sul rapporto tra i

due autori e le loro opere, che occupa ancora una posizione marginale nella critica letteraria. Gli studi esistenti sulle soluzioni sviluppate da Dante e Milton per affrontare il “burden of free will”<sup>6</sup>, come *Dante and Milton: The “Commedia” and “Paradise Lost”* (1966) di Irene Samuel<sup>7</sup> e *Some Dante and Milton Analogues* (1984) di Kathleen M. Swaim<sup>8</sup>, sono limitati allo studio del simile schema cosmico e della struttura gerarchica celeste presenti nei testi, senza affrontare quello che potrebbe essere un punto di confronto significativo tra gli autori.

Per fornire le basi per l’analisi comparativa del concetto di libero arbitrio nei due poemi, il primo capitolo della tesi provvederà un quadro generale della *Commedia* e le influenze delle opere teoriche di Dante Alighieri (*Convivio* e *Monarchia*) sulle idee politiche più rilevanti del testo, mentre il secondo capitolo introdurrà brevemente il poema epico di John Milton, sottolineando il panorama politico e religioso elaborato nelle opere teoriche dell’autore inglese (*Areopagitica* e *De Doctrina Christiana*) e la loro influenza nello svolgimento dei principali concetti politici e teologici di *Paradise Lost*.

Come poemi ideologicamente basati sulle concezioni della giustizia, sia la *Commedia* che *Paradise Lost* non soltanto sostanziano i loro argomenti centrali nella nozione di libero arbitrio, ma anche la coerenza e l’esistenza stessa delle loro narrazioni. Nei due testi, infatti, se gli esseri umani non agissero liberamente

---

6 Il concetto è utilizzato da Warren Chernaik nel libro *Milton and the Burden of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

7 Irene Samuel, “The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost, III. 1-417”, *PMLA*, 72 (1957), pp. 601-11.

8 K. M. Swaim, “Some Dante and Milton Analogues”, *Renascence*, 37 (1984), pp. 43-51.

non ci sarebbe la possibilità di scrivere due poemi che si basano sulla nozione di giustizia: non si potrebbe assegnare alcune anime al Paradiso e altre all'Inferno<sup>9</sup> e non sarebbe possibile “justify the ways of God to men”<sup>10</sup> (I, 26) né discutere i diversi destini ultraterreni di ciascuna anima nell'oltretomba dantesco secondo la legge del contrappasso. Inoltre, l'affermazione che le azioni degli individui sono completamente determinate da un agente sovrumano contraddirebbe uno degli obiettivi principali dei due poemi: poiché il controllo totale della predestinazione sul destino umano impedirebbe la capacità del singolo individuo di trasformare la società, Alighieri e Milton sarebbero incapaci di concepire i loro scritti come strumenti per l'espansione della coscienza umana e per l'istruzione dei connazionali contemporanei e futuri. Giorgio Inglese riconosce che “la nozione della responsabilità morale personale nella *Commedia* è così determinante per la concezione del poema al punto di essere ampiamente discussa ed esposta in più luoghi del poema”<sup>11</sup>. Conforme alla dottrina cattolica ortodossa, che incorpora aspetti dell'etica aristotelica e neoplatonica, l'Alighieri difende, nelle tre cantiche, che l'uomo è libero non soltanto di distinguere tra il bene e il male, ma anche di perseguire l'uno o l'altro (*Purg.*

---

9 Teodolinda Barolini, “Purgatorio 16: The Fault Is Not In Our Stars”, *Commento Baroliniano*, <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-16/> (accesso il 14 Marzo 2024). Originale: “there would be no basis for assigning some souls to Heaven and others to Hell”.

10 L'edizione di riferimento è: John Milton, *Paradise Lost*, a cura di Alastair Fowler, London: Routledge, 2013.

11 Giorgio Inglese, *Dante: guida alla Divina Commedia*, Roma: Carocci, 2012, p. 62.

XVI, 73-78)<sup>12</sup>. In modo simile e consono alla teologia di Jacob Arminio precedentemente discussa nel *De Doctrina Christiana* (1643 ca.), il trattato teologico di John Milton, *Paradise Lost* offre una ricostruzione seicentesca della dottrina della predestinazione per mezzo dell'asserzione della libertà umana e della partecipazione di ogni individuo nel processo di salvezza<sup>13</sup>. Secondo Milton, Dio ha decretato la libertà di tutti gli esseri umani, lasciandoli liberi di partecipare o meno alla salvezza, concessa dalla grazia divina. Si può quindi affermare che l'argomento centrale del sistema ideologico di entrambi i poemi sia basato sul libero arbitrio: il corso della storia non è condizionato da alcun tipo di determinismo cosmico o celeste, bensì soltanto dalla scelta individuale dell'uomo. La libertà individuale è concepita come un fattore decisivo per raggiungere la salvezza e per impedire il riconoscimento di qualsiasi tipo di partecipazione divina nella corruzione e nella tirannia che avevano provocato la percepita decadenza delle istituzioni e delle società nel contesto di Alighieri e Milton.

Il terzo capitolo si concentrerà sulle soluzioni elaborate da Dante e Milton per risolvere le opposizioni e contrarietà tra la difesa del libero arbitrio e la predestinazione divina. La discussione su questa problematica nella *Commedia* sarà centrata sull'analisi del colloquio del personaggio Dante con Marco Lombardo nel canto XVI del *Purgatorio* (*Purg.* XVI, 67-97). Nel suo discorso, il cortigiano lombardo analizza i limiti dell'influenza astrale nelle azioni umane

---

12 L'edizione di riferimento è: Dante Alighieri, *Purgatorio*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

13 Benjamin Myers, "Predestination and freedom in Milton's *Paradise Lost*", *Scottish Journal of Theology*, 59 (2006), p. 64.



e rafforza l'importanza del libero arbitrio, di origine divina, per distinguere il bene e il male. Dato che una delle preoccupazioni di Dante nella *Commedia* era quella di affermare il ruolo fondamentale della responsabilità umana nei confronti della propria libertà e delle proprie scelte nel contesto dei dibattiti medievali sui limiti del determinismo astrologico, il poeta inserì il dibattito nel principale discorso filosofico del *Purgatorio* e, più specificamente, nel canto centrale del poema. Come precedentemente teorizzato nella *Monarchia*, nel *Purgatorio XXV* e nel *Purgatorio XVII*, gli uomini sono autonomi dall'impatto degli astri perché la parte razionale dell'anima è creata individualmente e direttamente da Dio, essendo immune dagli influssi celesti. In questo modo, il rapporto tra predestinazione e libero arbitrio è risolto dal discorso di Marco Lombardo, che nega la responsabilità del cielo nella corruzione sulla terra e la attribuisce alla libertà umana, capace di distinguere il bene dal male e di scegliere tra essi.

Per quanto riguarda *Paradise Lost*, il dibattito sulla predestinazione e il libero arbitrio sarà esaminato nel terzo capitolo non dal punto di vista delle influenze astrologiche sulla libertà di scelta dell'uomo, ma dell'impatto della Provvidenza divina nel libero arbitrio. Il tentativo di Milton di risolvere l'apparente contraddizione teologica tra predestinazione e libero arbitrio è l'oggetto del dialogo tra Dio e il Figlio nel terzo libro di *Paradise Lost* (III, 80-343). In conformità agli argomenti di Arminio e contrariamente alla dottrina calvinista, Milton sostiene che ogni individuo possiede la capacità di contribuire al proprio processo di salvezza tramite l'uso virtuoso del libero arbitrio. Tuttavia, le possibili interpretazioni del dialogo del terzo libro di *Paradise Lost* hanno suscitato numerosi dibattiti tra studiosi, poiché, come verrà discusso, mentre il poema definisce

chiaramente il libero arbitrio nella sfera della decisione individuale, la sfera d'influenza della provvidenza è presentata in modo più sottile<sup>14</sup>, rendendo possibili le discussioni sul ruolo della predestinazione nel pensiero teologico radicale di Milton.

Nel quarto capitolo dell'elaborato saranno esaminate le concezioni dantesche e miltoniane del libero arbitrio a partire dall'enfasi su un ulteriore elemento fondamentale per la teologia politica dei due poemi: la profezia. Nella *Commedia*, l'Alighieri sottolinea l'importanza del libero arbitrio e del suo uso virtuoso nelle varie istanze della vita umana. Contemporaneamente, però, il poeta inserisce numerose profezie nel poema che prevedono eventi futuri della vita privata del poeta (Ciaccio, Farinata, Cacciaguida, ecc.) e della sfera pubblica (Bonifacio VIII, Marco Lombardo, ecc.). Nel canto XVII del *Paradiso*, l'ultimo canto della trilogia dell'incontro con l'avo dell'Alighieri, Anna Maria Chiavacci Leonardi riconosce che Cacciaguida legge in Dio, a richiesta del personaggio Dante, “la contingenza della vita del poeta e ne comprende così il valore e il significato”<sup>15</sup>. Simultaneamente, il libero arbitrio rimane il nodo centrale del poema e le sue radici razionali sono rafforzate in modo graduale nell'ultima cantica. In questo modo, sulla base del discorso presentato nel canto XVII (v. 31-99)<sup>16</sup>, il ruolo e l'impatto della profezia per lo sviluppo del concetto dantesco di libero arbitrio e l'apparente contraddizione tra le due idee saranno esaminati.

---

14 Julia M. Walker, “‘For Each Seem’d Either’: Free Will and Predestination in ‘Paradise Lost’”, *Milton Quarterly*, 20 (1986), p. 16.

15 Dante Alighieri, *Paradiso*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano: Oscar Mondadori, 2005, p. 273.

16 L'edizione di riferimento è: Dante Alighieri, *Paradiso*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

Inoltre, questa tesi sottoporrà ad analisi l'uso miltoniano della profezia nella difesa della libertà di scelta. Nei due libri finali del poema di John Milton, l'arcangelo Michele viene affidato da Dio come agente della provvidenza per rivelare ad Adamo "what shall come in future days" (XI, 357) tramite una narrazione onirica. La profezia potrebbe sembrare un'apparente contraddizione, poiché il destino di ogni singolo individuo dopo la caduta di Adamo ed Eva dipende soltanto dall'uso del libero arbitrio. Pertanto, considerando particolarmente la narrazione della futura incarnazione di Cristo (XII, 359-623), intendo analizzare come la profezia abbia una funzione didattica e sia in realtà un meccanismo che non contraddice la difesa miltoniana della libertà di scelta, ma la rafforza. La sequenza degli eventi narrati dall'arcangelo ha l'obiettivo di concludere il poema con una lezione non soltanto ad Adamo ed Eva, ma anche ai suoi lettori: non di un paradiso da riconquistare a breve, ma della responsabilità umana nel mondo decaduto che si estende davanti a loro<sup>17</sup>. In questo senso la profezia dell'ultimo libro del poema può essere interpretata come uno strumento utilizzato da Michele per offrire ad Adamo un paradiso alternativo che può essere raggiunto soltanto attraverso l'autodisciplina e l'uso virtuoso del libero arbitrio (XII, 575-587). Il modo in cui la severa lezione angelica che istruisce Adamo e sottolinea l'importanza del libero arbitrio sia anche collegata con la discussione sui limiti della influenza divina sulla libertà dell'uomo del terzo libro del poema sarà, inoltre, analizzato.

---

17 Thomas N. Corns, *Regaining Paradise Lost*, London, New York: Longman, 1994, pp. 8-9. Originale: "not of a paradise imminently to be regained, but of human responsibility in the fallen world extending almost infinitely before them."

# DANTE ALIGHIERI E LA COMMEDIA

## I TRATTATI RELIGIOSI E POLITICI

Precursore dell'Umanesimo e sommo poeta della lingua italiana, Dante Alighieri nacque nella città di Firenze nel 1265, da una famiglia di piccola nobiltà. L'Alighieri, che fu anche politico e ambasciatore, morì nel 1321, durante l'esilio, nella città di Ravenna. Fu coinvolto nei combattimenti tra guelfi e ghibellini fin dal 1289, quando partecipò alla battaglia di Campaldino, conflitto tra la Firenze guelfa e l'Arezzo ghibellina. Sei anni dopo, nel 1295, per partecipare alla politica fiorentina seguendo le leggi comunali dell'epoca, si iscrisse a una corporazione professionale, la Corporazione dei Medici e Farmacisti e, dal 1295 al 1296, partecipò al concilio dei Trentasei del Capitano del Popolo. Nel maggio 1296 il politico entrò a far parte del Consiglio dei Cento, incaricato dell'amministrazione del denaro pubblico fiorentino (il che spiegherebbe la futura e falsa condanna dell'Alighieri per corruzione e utilizzo di fondi fiorentini). Nel 1300, Dante fu eletto fra i sette priori di Firenze, carica di grande prestigio. Nonostante la sua posizione guelfa, Dante cercò, fin dall'inizio della sua attività nel Concilio dei Cento, di agire in chiara disapprovazione

per le azioni espansionistiche di papa Bonifacio VIII sulla città di Firenze, ritenendo il comportamento del papa immorale rispetto ai precetti della Chiesa e alle sue convinzioni politiche personali.

Con l'aggravarsi della situazione politica a Firenze, i guelfi bianchi presero la decisione di esiliare i principali leader dei due partiti. I guelfi neri, tuttavia, si sentirono traditi e cercarono l'appoggio papale, dato che Bonifacio VIII, essendo contro i guelfi bianchi, chiese allora l'aiuto militare alla Francia. Di fronte all'evidente minaccia all'autonomia di Firenze, l'Alighieri fu inviato come ambasciatore a Roma nel 1301, ma il viaggio non ebbe alcun risultato, poiché i francesi, comandati da Carlo di Valois, invasero il comune fiorentino con l'appoggio dei guelfi neri. L'anno successivo i guelfi bianchi furono falsamente accusati di corruzione e condannati a pagare una multa e a vivere in esilio per due anni. Non presentandosi a Firenze e non inviando alcuna giustificazione, Dante sarebbe stato condannato a morte se fosse tornato in città. In esilio, l'Alighieri vagò di città in città, a seconda dell'accoglienza ricevuta da protettori e mecenati e cominciò a dedicarsi quasi completamente allo studio e all'elaborazione dei suoi trattati politici e della sua poesia.

Il tardivo coinvolgimento di Dante Alighieri nell'attività politica fiorentina non impedì che la politica diventasse uno degli aspetti principali della sua vita e, di conseguenza, della sua produzione intellettuale. Dall'analisi del suo capolavoro, la *Commedia*, risulta evidente che Dante, la cui breve carriera politica fu segnata da false accuse, dalla condanna a morte e dall'esilio da Firenze, si occupò delle problematiche politiche durante tutta la sua vita e, soprattutto, attraverso le sue opere, come il *Convivio* (1304-1307), la *Monarchia* (1312-1313), l'*Epistole* (1303-1311) e la *Commedia* (1306/07-

1321)<sup>1</sup>. Il pensiero politico dantesco riflette sia l'influenza delle tendenze politiche dei filosofi del Duecento, sulla base della *Politica* di Aristotele, sia la situazione politica contemporanea europea e, come sottolinea Joan Ferrante, le questioni politiche più rilevanti per il poeta rientrano in tre grandi categorie: individuo e società, città e impero, chiesa e stato<sup>2</sup>. Per l'analisi proposta dal presente elaborato, verrà considerata particolarmente la prima categoria individuata da Ferrante (l'individuo e la società), in quanto il dibattito sarà centrato sulle discussioni attorno all'idea di libertà individuale.

La teoria della difesa del libero arbitrio esposta da Dante nella *Commedia* è presente nelle sue due opere teorico-filosofiche: *Convivio* e *Monarchia*. Infatti, l'Alighieri delinea il suo pensiero politico nel *Convivio*, opera incompleta, e lo sviluppa, presentando una possibile soluzione, nella *Monarchia*, trattato politico a sostegno dell'unità dell'Impero e della sua autorità di fronte all'espansionismo e all'ingerenza papale. Inoltre, la discussione sulle problematiche della libertà individuale, di particolare rilevanza per lo studio proposto, è presente in entrambi i trattati, dappoiché il poeta collega il concetto all'urgenza di raggiungere la giustizia universale.

Nella prima parte della *Monarchia*, di particolare interesse ai fini di questa tesi, Dante dimostra la necessità di una monarchia universale come condizione per la felicità dell'essere umano, poiché essa garantisce l'esercizio pieno della libertà, “maximum donum

---

1 Joan Ferrante, *The Political Vision of the “Divine Comedy”*, Princeton: Princeton University Press, 2016, p. 3.

2 Ferrante, p. 3. Originale: “these political issues of primary concern to Dante fall into three large categories: the individual and society, city and empire, the church and the secular state”.

humane nature a Deo collatum”<sup>3</sup>. Verrà infatti discussa non solo l’interpretazione del libero arbitrio ma anche come l’argomento centrale dell’intervento di Marco Lombardo nel *Purgatorio XVI* (*Purg.* XVI, 65-72) rifletta un passaggio del trattato che indica la possibilità di definire il libero arbitrio come “libera valutazione della volontà”<sup>4</sup>. Allo stesso tempo, nonostante l’enfasi posta dal poema sull’autonomia dell’anima dall’influenza degli astri, la successiva spiegazione di Marco sulle ragioni dell’attuale corruzione del mondo segue un’altra direzione e sottolinea, come riconosce Manuele Gragnolati, “il fatto che l’anima è soggetta a perdersi e, quindi, ha bisogno di guida”<sup>5</sup> (*Purg.* XVI, 85-93). La necessità di guida, un aspetto della discussione sul libero arbitrio che differenzia l’interpretazione del concetto di Alighieri e Milton, è anche un argomento dei trattati danteschi. Nel libro quarto del *Convivio*, attraverso l’immagine del cavallo e del cavaliere, l’Alighieri sostiene che la conoscenza dell’anima è imperfetta (*Purg.* XVI, 88-90) e pertanto può non scegliere la via virtuosa che permette il ritorno verso Dio ma quella sbagliata:

E sì come peregrino che va per una via per la quale  
mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede  
che sia l’albergo, e non trovando ciò essere, dirizza  
la credenza all’altra, e così di casa in casa, tanto che  
all’albergo viene; così l’anima nostra, incontanente

---

3 Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, Milano: Mondadori, 2015, I. XII. 6. Traduzione: “il massimo dono conferito da Dio alla natura umana”

4 Alighieri, *Monarchia*, I, XII, 2.

5 Manuele Gragnolati, “Politics of Desire”, in *Vertical Readings in Dante’s Comedy: Volume 2*, a cura di George Corbett e Heather Webb, Open Book Publishers, 2016, p. 119. Originale: “the fact that the soul is liable to go astray and therefore requires guidance”

che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita  
entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene,  
e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere  
alcuno bene, crede che sia esso.<sup>6</sup>

Nella *Monarchia*, Dante sostiene inoltre che l'uomo ha bisogno di guida per usare il libero arbitrio in modo virtuoso perché la natura umana è corrotta dalla caduta di Adamo ed Eva:

Poiché codesti governi son guida agli uomini verso determinate mete, come si vedrà più sotto, se l'uomo fosse rimasto nello stato di innocenza in cui fu creato da Dio, non avrebbe avuto bisogno di simili guide: dunque siffatti governi sono un rimedio alla nostra fragilità di peccatori.<sup>7</sup>

In entrambe le opere, perciò, l'Alighieri afferma che l'animo umano nel tempo o successivo alla caduta dell'umanità descritto nella Bibbia ha una tendenza permanente a smarrirsi e, per questo, ha bisogno di essere guidato dalle guide spirituali e imperiali e controllato da leggi. Queste nozioni agostiniane sulla natura umana esposte nei trattati risuonano nel *Purgatorio XVI*, dappoiché il cortigiano Lombardo conclude che la ragione della corruzione del mondo terreno non è solo l'uso sbagliato del libero arbitrio da parte dell'umanità, ma la mancanza di guida offerta dal papato e dall'imperatore. Le conseguenze del rafforzamento da parte di Marco Lombardo di alcune delle principali idee difese da Dante nei suoi trattati sulla concezione del libero arbitrio del poema e le sue

---

6 Dante Alighieri, *Il Convivio*, Volume I, con introduzione di Michele Barbi, Firenze: Felice Le Monnier, 1934, IV, XII, 15.

7 Alighieri, *Monarchia*, III, IV, 14.



implicazioni per la svolta politica assunta dal discorso sulla fallibilità dell'anima saranno discusse ulteriormente nel terzo capitolo di questa tesi, in particolare, con l'analisi della teoria dei due soli proposta da Lombardo nel canto.

Nel *Convivio*, nella *Monarchia* e, infine, nel sedicesimo canto del *Purgatorio*, Dante elabora l'idea che i due poteri, religioso e politico, sono distinti e indipendenti, ma entrambi devono unirsi in relazione armoniosa per aiutare gli uomini a raggiungere i loro obiettivi terreni ed eterni<sup>8</sup>. Sebbene composti in contesti diversi e con scopi differenti, le principali conclusioni politiche e teologiche dei trattati sono in piena concordanza con le opinioni espresse nella *Commedia* e sono presentate nel poema in modo ancora più intenso e urgente, soprattutto attraverso l'uso di un complesso stile linguistico metaforico ed elaborato nei canti del *Paradiso*. Questa coerenza può essere associata al fatto che, dopo l'esilio, Dante divenne un politico incapace di agire direttamente a causa della sua condizione di esiliato e dovette trasferire la sua attività nell'unico ambito in cui poteva esercitare una notevole influenza pubblica, ovvero la poesia. Le due principali istituzioni europee al momento, l'Impero e la Chiesa, non funzionavano, come avrebbero dovuto, secondo Dante: era il compito del poeta utilizzare i suoi versi per presentare i suoi argomenti in difesa della virtuosità politica attraverso immagini suggestive e il ritratto di personaggi noti<sup>9</sup>. Al culmine del suo viaggio divinamente ispirato, Dante assunse il compito di proporre un modello di organizzazione e funzionamento che potesse servire da base per coloro che erano in vita, come esplicitamente indicato

---

8 Mario Trovato, "Purgatorio XVI", *Lectura Dantis*, 12 (1993), p. 238.

9 Ferrante, p. 40.

dalla profezia di Cacciaguida nel *Paradiso XVII*. Come sarà discusso, uno dei ruoli preminenti dell'uso della profezia come espediente narrativo in *Paradiso XVII* è la legittimazione dell'esistenza del poema e, allo stesso tempo, l'affermazione della coesistenza della divina provvidenza e del libero arbitrio: tutti i presenti e i futuri fatti, compreso l'esilio di Dante e il ruolo del suo poema nel denunciare la corruzione terrena e proporre un'organizzazione sociale e politica armonica e alternativa, sono già conosciuti dalla prescienza di Dio, il che non implica che debbano necessariamente accadere, poiché gli uomini hanno il completo controllo del loro libero arbitrio.

## **LA COMMEDIA**

Scritta tra il 1306/07 e il 1321, la *Commedia* racconta il viaggio di Dante attraverso l'oltretomba in cento canti divisi in tre cantiche: trentaquattro nell'*Inferno*, trentatré nel *Purgatorio* e trentatré nel *Paradiso*. L'aggettivo "divina" spesso presente nel titolo del poema non è di origine dantesca, ma fu attribuito all'opera da Giovanni Boccaccio nel *Trattatello* per via della materia narrata e compare nella prima edizione pubblicata da Ludovico Dolce nel 1555. Come descritto dallo stesso Dante nella lettera dedicatoria a Cangrande della Scala (1291-1329), signore della città di Verona che accolse il poeta presso la sua corte durante parte dell'esilio, la *Commedia* vuole essere una descrizione dello stato delle anime dopo la morte, ma è dotata anche di un significato allegorico, direttamente collegato al contesto storico e al pensiero politico del poeta:

Lo stato delle anime dopo morte, considerato semplicemente; poiché di quello e d'intorno a quello il processo di tutta l'opera intende; e quanto al senso

allegorico, n'è soggetto l'uomo, che per suo libero arbitrio bene o male operando, aspetta il premio o il gastigo della Giustizia.<sup>10</sup>

Le tre cantiche del poema rappresentano tre luoghi diversi che saranno visitati da Dante e le sue guide (Virgilio, nell'Inferno e nel Purgatorio; Beatrice, nel Paradiso terrestre; e San Bernardo, nel Paradiso Celeste) durante il suo viaggio nell'aldilà. Tuttavia, i 14.233 versi danteschi furono scritti sulla base di un interesse fondamentale per gli avvenimenti del mondo dei vivi, cioè della Terra: sia pure escatologico, il poema fu scritto da un “poeta del mondo terrestre”<sup>11</sup>, come ribadisce Eric Auerbach. In questo modo, è evidente nella sua poesia che l'Alighieri, la cui carriera politica fu tormentata e involontariamente interrotta, esprime chiara preoccupazione per le questioni della politica a lui contemporanea.

Inoltre, la struttura del poema è composta da tre sistemi intrecciati concepiti sulla base del modello dell'ordine divino: c'è un sistema fisico, un altro etico e un altro ancora storico e politico<sup>12</sup>. Tuttavia, il significato allegorico della *Commedia* può essere compreso in base alla sua caratteristica più notevole: la struttura del Cosmo dantesco. Per realizzare il suo ordinamento cosmologico, Dante si basò sui concetti filosofici e scientifici delle correnti aristoteliche, tolemaiche e neoplatoniche<sup>13</sup>, estremamente influenti

10 Dante Alighieri, *Epistola a Cangrande*, a cura di Luca Azzetta, Padova: Antenore, 2024, X, 24-25.

11 Erich Auerbach, *Dante, Poet of the Secular World*, Chicago: University of Chicago Press, 1961, p. 127.

12 Auerbach, p. 127.

13 J. B. Russel, *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*, São Paulo: Editora Madras, 2003, p. 208.

negli ambienti accademici del Medioevo possibilmente frequentati dal poeta, come l'Università di Bologna, l'Università di Parigi e l'Università di Padova.

L'Inferno dantesco, ambientazione della prima cantica del poema, possiede la forma di un immenso abisso conico, situato sotto la superficie dell'emisfero settentrionale e proteso fino al centro della Terra. Secondo la concezione aristotelica e tolemaica su cui si basò Dante, l'Inferno unisce Gerusalemme al centro del pianeta (dove si trova Lucifero), poiché la Terra è una sfera immobile al centro dell'universo. Perciò, come riconosce Lino Pertile, la struttura concepita dal poeta si basa sulla combinazione di tradizioni e credenze diverse:

Dante's Hell is a complex, all-inclusive construction, which combines the different philosophical, theological, literary, and psychological strands of Dante's high cultural inheritance with the desires and fears of popular culture so well represented in the afterlife vision literature tradition.<sup>14</sup>

Il sistema morale dell'Inferno dantesco, centrale per l'analisi proposta da questo elaborato in quanto collegato al concetto di libero arbitrio e giustizia, si basa sull'interpretazione dello schema aristotelico-ciceroniano con varianti ereditate da altre tradizioni, con particolare riguardo a quella cristiana. Di particolare importanza è

---

14 Lino Pertile, "Dante", in *The Cambridge History of Italian Literature*, a cura di Peter Brand and Lino Pertile, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 74. Traduzione: "L'Inferno di Dante è una costruzione complessa e onnicomprensiva, che combina i diversi filoni filosofici, teologici, letterari e psicologici dell'alta eredità culturale di Dante con i desideri e le paure della cultura popolare così ben rappresentati nella tradizione letteraria della visione dell'aldilà."

osservare che il sistema con cui sono organizzati i peccati nell'Inferno, sotto l'influenza dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, è diviso in tre disposizioni morali: malizia (*kakia*), incontinenza (*akrasia*), bestialità (*theriôtes*)<sup>15</sup>. I peccati sono, di conseguenza, distribuiti nelle due parti della struttura fisica del luogo: l'alto Inferno e il basso Inferno, situati rispettivamente all'esterno e all'interno delle mura della città di Dite. Fuori dalla città sono inseriti i peccati di incontinenza. Dentro, i peccati di malizia. Gli incontinenti sono i peccatori che non riuscirono a controllare le proprie passioni o desideri per i beni terreni (cerchi da due a cinque). Essendo naturali per l'uomo, i peccati dell'incontinenza (lussuria, gola, avarizia-prodigalità e ira) offendono meno Dio e, quindi, sono puniti in forma più leggera nei primi quattro cerchi della struttura<sup>16</sup>. Dopo l'Antinferno e il Limbo, all'interno della città di Dite sono puniti i peccatori con le colpe più gravi: gli eretici, i violenti (settimo cerchio), i fraudolenti (ottavo cerchio) e i traditori (nono cerchio). Nella parte inferiore della struttura, Lucifero punisce i peggiori traditori dell'umanità: Giuda, che tradì Cristo, e Bruto e Cassio che, tradendo l'imperatore Giulio Cesare, tradirono anche l'Impero Romano.

Nell'oltretomba dantesco, la giustizia divina si esegue secondo la legge del contrappasso, principio in base al quale ogni peccatore deve soffrire nell'aldilà, per similitudine o per contrasto col peccato commesso mentre era ancora in vita, sulla Terra. Il principio è retributivo ed eterno nell'Inferno e riparatore e temporaneo nel Purgatorio. Anche in Paradiso la situazione delle anime è strettamente legata al loro comportamento terreno: apparendo in sfere diverse

---

15 Inglese, p. 30.

16 Pertile, *Dante*, p. 72.

per il poeta e con un diverso grado di beatitudine, mostrano di aver ricevuto diverse ricompense per le loro azioni in vita. La legge del contrappasso è illustrata nel canto XXVIII dell'*Inferno*, in cui vengono puniti i seminatori di discordie, quando Bertrand de Born (1140-1215) spiega che, così come “separò” coloro che erano uniti, fomentando la divisione tra il re d’Inghilterra, Enrico II, e suo figlio, Enrico III, ora, nell’aldilà, porta la testa “separata” dal corpo. Conclude: “Così s’osserva in me lo contrappasso”<sup>17</sup> (*Inf.* XXVIII, 139-142). La giustizia divina, però, è presentata nella *Commedia* non come vendetta, ma come compimento di un destino scelto da ciascuna anima secondo il libero arbitrio<sup>18</sup>. Infatti, come sarà ulteriormente discusso, nel poema lo stato delle anime dopo la morte non sembra essere stato concepito e imposto da un agente esterno, ma può essere piuttosto interpretato come la continuazione della situazione vissuta sulla Terra.

Il viaggio di Dante e Virgilio nei gironi infernali è completato nel canto XXXIV con l’arrivo all’emisfero australe, ove sorge la montagna del Purgatorio, formata al momento della caduta di Lucifero. Come insiste Anna Maria Chiavacci Leonardi nella sua introduzione al *Purgatorio*, “il secondo regno dantesco è quello che porta nella sua struttura la maggiore novità d’invenzione”<sup>19</sup>. Definito nel secondo concilio di Lione del 1274, il Purgatorio non aveva

---

17 L’edizione di riferimento è: Dante Alighieri, *Inferno*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

18 Lino Pertile, “Introduction to the Inferno”, in *The Cambridge Companion to Dante*, a cura di Rachel Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 78.

19 Dante Alighieri, *Purgatorio*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano: Mondadori, 2005, p. 9.

ancora una sicura fisionomia quando Dante scriveva la *Commedia*. In questo modo, anche se l'Alighieri non ha inventato il purgatorio, alla sua rappresentazione del luogo intermedio della purificazione attribuì una nuova atmosfera morale, oltre che “una realtà geografica e un carattere spirituale del tutto inediti”<sup>20</sup>.

Se il sistema morale dell'Inferno fu ordinato dal poeta “sotto il segno dell'etica classica”, quello della seconda cantica fu organizzato a seconda delle Beatitudini evangeliche che rappresentano il superamento dell'etica codificata dal mondo antico. In tal modo, le sette cornici del Purgatorio sono suddivise secondo i sette peccati capitali, che sono, come riconosce Chiavacci Leonardi, “classificazione cristiana, introdotta da Giovanni Cassiano nel V secolo e poi ripresa da Gregorio Magno e da Tommaso”<sup>21</sup>. Dal punto di vista geografico, il Purgatorio è basato sul raggiungimento della felicità, caratterizzata fisicamente come il Paradiso Terrestre: infatti, la cima della montagna purgatoriale è il posto che le anime aspirano a raggiungere per sé e per l'umanità<sup>22</sup>. Ai piedi del monte, l'Antipurgatorio si estende dalla riva fino alla valle dei principi negligenti e in mezzo è la strada che sale a spirale attraverso le sette cornici sulle quali le anime possono prepararsi per entrare nel Paradiso Terrestre.

L'analisi del terzo capitolo di questa tesi si concentrerà sul canto XVI del *Purgatorio*. Al centro della cantica, l'Alighieri affronta il fondamentale problema del libero arbitrio, vero nucleo concettuale del suo pensiero teologico e politico. Infatti, *Purgatorio*

---

20 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 11

21 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 19.

22 Ferrante, p. 205.

XVI è il primo di un trittico di canti (XVI, XVII e XVIII) al centro del poema, che insieme contribuiscono all'elaborazione di un lungo e fondamentale discorso sulla libertà di scelta e sul rapporto tra desiderio e uso della ragione, che percorrono il nucleo di idee non soltanto delle tre cantiche della *Commedia*, ma anche di altri scritti danteschi (*Convivio*, *Epistole* e *Monarchia*). Il canto è ambientato nella terza cornice del Purgatorio dove gli iracondi sono immersi in un denso fumo che li acceca. Tra le anime si distingue Marco Lombardo, che propone una discussione sul problema del libero arbitrio, legandolo alla teoria dei due soli, novità del canto, e sul ruolo di guida che l'Impero e il Papato dovrebbero assumere<sup>23</sup>. Nel discorso del cortigiano lombardo, sintesi poetica della visione cosmica dantesca sull'uomo<sup>24</sup>, possono essere individuati tre argomenti centrali, come proposto da Chiavacci Leonardi: il libero arbitrio, la creazione diretta dell'anima e la necessità di ordinare il mondo sotto i due poteri distinti. Tramite l'esame di queste tre distinte parti nel terzo capitolo, sarà analizzato il ruolo del "più grande discorso politico del poema"<sup>25</sup> per l'elaborazione del piano etico, politico e religioso della *Commedia*, che deriva dalla confutazione della concezione averroistica della storia e del determinismo astrologico.

Se nel *Purgatorio* le anime erano ispirate da un amore temporaneamente mal indirizzato, quelle della terza cantica sono mosse a vari gradi di intensità dall'amore giustamente diretto ed

---

23 Luigi Surdich, "Dante Alighieri", in *Letteratura Italiana: Dalle Origini al Seicento*, a cura di Andrea Battistini, Bologna: Il Mulino, 2014, p. 112.

24 Trovato, p. 243. Originale: "poetical synthesis of the poet's cosmic vision of man".

25 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 358.



esprimono il loro amore per Dio mediante il servizio all'umanità<sup>26</sup>. Su questa "bellezza armoniosa del cosmo"<sup>27</sup> del Paradiso dantesco, come notato da Chiavacci Leonardi, si fonda non solo la teologia, ma l'intera creazione poetica del Paradiso dantesco, che si costruisce su "un'evidente ricerca di simmetria"<sup>28</sup>, come già nelle prime due cantiche. Rachel Jacoff riconosce che la cosmologia del Paradiso, il modello della società ideale, fornisce sia il suo principio strutturale che quello estetico, un ordine che riflette la natura del suo Creatore<sup>29</sup> e la rende simile a Dio. Il sistema cosmologico aristotelico-tolemaico del *Paradiso* è costituito da nove sfere che si muovono con velocità crescente seguite dall'Empireo, "il cielo di pura luce e amore che è la vera casa sia di Dio che dei beati"<sup>30</sup> che sarà contemplato dal poeta-personaggio Dante alla fine del suo viaggio. Ogni sfera si distingue per le sue particolarità astronomiche, collegate alle categorie di beati al loro interno. Infatti, le anime del Paradiso vivono sull'Empireo, ma si mostrano nelle sfere celesti per permettere al personaggio di capire i ruoli attribuiti a ognuno dei tipi di santità e i diversi gradi di beatitudine: dunque, come insiste Chiavacci Leonardi, il percorso dei nove cieli è un "paradiso intermedio", ossia, "una realtà *sui generis*"<sup>31</sup>.

---

26 Ferrante, p. 254.

27 Dante Alighieri, *Paradiso*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano: Mondadori, 2005, p. 20.

28 Inglese, p. 32.

29 Rachel Jacoff, "Introduction to Paradiso", in *The Cambridge Companion to Dante*, a cura di Rachel Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 2. Originale: "The cosmology of the Paradiso provides both its structural and its esthetic principle, an orderliness that reflects the nature of its Creator".

30 Jacoff, p. 2.

31 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 12.

Nei tre canti ambientati nel cielo di Marte (XV, XVI e XVII), dove sono le anime dei combattenti per la fede, l'Alighieri colloca l'incontro con il trisavolo Cacciaguida, a partire dal quale fa seguire la "scena centrale della cantica, svolta in tre canti che sono i più drammatici e i più storici di tutto il poema"<sup>32</sup>, in quanto rivelano il senso della vita del protagonista e autore sulla quale tutta l'opera è fondata e, in questo senso, anche "il nucleo primario dell'invenzione da cui il poema è partito"<sup>33</sup>. Il quarto capitolo di questo elaborato analizzerà, fra i tre canti di Marte, *Paradiso XVII*, il canto che conclude la trilogia dell'incontro con Cacciaguida e il canto centrale, numericamente, della cantica<sup>34</sup>. Cacciaguida elabora un discorso nel *Paradiso XVII* che svela non soltanto "le oscure profezie sparse lungo i primi due regni"<sup>35</sup> e il senso della vita e del poema di Dante, ma anche la complessa struttura della *Commedia*, collegata simultaneamente all'idea di libero arbitrio e prescienza divina: la concreta storia vissuta dell'uomo nel tempo è in realtà "un riflesso dell'eterno pensiero e amore divino, al quale l'uomo può, nella sua libertà, sottrarsi o corrispondere"<sup>36</sup>.

Al centro del *Paradiso*, l'Alighieri riunì alcuni dei temi teologici e politici più importanti del suo poema, ossia la corruzione della società contemporanea, il conflitto tra la Chiesa e l'Impero, i limiti del libero arbitrio e della predestinazione divina e la naturale necessità dell'uomo di essere guidato nell'uso della sua libertà. Se

---

32 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

33 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

34 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 271.

35 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 271.

36 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

al centro del *Purgatorio*, il cortigiano Marco Lombardo discusse in termini generali i problemi legati al libero arbitrio e alla mancata guida della Chiesa e dell'Impero, nel *Paradiso* Cacciaguida riprese il discorso per presentare a Dante queste problematiche come alcune su cui agire direttamente attraverso il suo poema.

# JOHN MILTON E *PARADISE LOST*

## IL POETA E L'IMPEGNO POLITICO

Considerato uno dei più importanti scrittori della lingua inglese, John Milton nacque a Londra nel 1608 in una famiglia colta, borghese e protestante. La maggior parte delle informazioni sulla biografia miltoniana provengono dallo stesso Milton, poiché alcuni testi dell'autore, come *The Reason of Church-Government* (1642) e *Paradise Lost*, includono riferimenti autobiografici. Dopo aver ricevuto la migliore istruzione disponibile all'epoca, frequentando una delle migliori scuole a Londra, St. Paul's School, e l'Università di Cambridge, Milton divenne, nei primi trent'anni della sua vita, uno degli intellettuali più dotti d'Inghilterra e si credeva destinato a servire la sua lingua, il suo paese e Dio come poeta, come si può osservare dalla lettura di *On the Morning of Christ's Nativity* (1629), il suo primo testo scritto in inglese. Nella giovinezza, Milton si autoproclamò futuro autore della grande epopea inglese e promise di scrivere un poema dedicato alla gloria nazionale. Tuttavia, tra la

promessa giovanile e la sua concretizzazione con la pubblicazione di *Paradise Lost*, si può individuare una carriera turbata, una vita segnata da tragedie private e numerose controversie pubbliche<sup>1</sup>.

La carriera letteraria di Milton si stende in quattro decenni che comprendono epoche distinte, come il periodo Stuart, la Guerra Civile (1642-1648), il *Commonwealth* (1649-1653), il Protettorato (1654-1660) e la Restaurazione (1660-1688). Così come l'esilio di Dante fu fondamentale per la stesura della *Commedia*, le questioni derivanti dall'impegno politico di Milton nei decenni più tumultuosi della storia inglese<sup>2</sup> furono significative per la sua produzione intellettuale. Infatti, non è possibile analizzare le opere poetiche e in prosa di Milton senza considerare i principali avvenimenti storici dell'Inghilterra all'epoca: il poeta fu un partecipante attivo al mondo della Rivoluzione inglese<sup>3</sup>, e dallo scoppio della Guerra Civile fino alla sua morte, seguì quello che percepiva come il suo assoluto dovere cristiano di aiutare a riformare la Chiesa e lo stato inglese e a “difendere l'inalienabile diritto di ogni cristiano riformato di perseguire e difendere la libertà”<sup>4</sup>. Nell'arco di vent'anni, Milton difese la causa puritana e repubblicana e si dedicò professionalmente e intellettualmente al *Commonwealth*, producendo numerosi interventi politici caratterizzati da una notevole indipendenza di pensiero e

---

1 Stephen Greenblatt, “John Milton”, in *The Norton Anthology of English Literature*, a cura di Stephen Greenblatt. New York: Norton, 2012, p. 1897.

2 Noam Reisner, *John Milton's 'Paradise Lost': A Reading Guide*, Edinburg: Edinburgh University Press, 2011, p. 2.

3 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 37.

4 Reisner, p. 2. Originale: “defend the Reformed Christian's inalienable right to pursue and defend liberty, whether in England or abroad.”

scrivendo sulla Chiesa protestante, il divorzio, l'istruzione, la libertà di stampa, il libero arbitrio, il regicidio e il repubblicanesimo<sup>5</sup>.

John Milton scrisse i suoi principali trattati politici nei decenni tra il 1640 e il 1650, un “periodo di frenetica attività politica”<sup>6</sup> e di costanti conflitti politici e religiosi, in sostegno dell'educazione e della libertà individuale contro l'oppressione governativa ed ecclesiastica. Consone alla sua visione libertaria, Milton pubblicò l'*Areopagitica* (1644), un trattato sulla censura e sulla libertà della stampa, e *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649), in difesa dello sviluppo di una teoria contrattuale basata sulla sovranità del popolo. Inoltre, Milton fu nominato segretario per il *Commonwealth* e per il protettorato di Oliver Cromwell, soprattutto in qualità di traduttore e, fino alla Restaurazione, scrisse in difesa del Protettorato. Tuttavia, la morte di Cromwell nel 1658 dimostrò l'inevitabilità della restaurazione della monarchia Stuart. Dopo l'incoronazione di Carlo II nel 1660, Milton fu licenziato dal servizio governativo e, analogamente al destino dell'Alighieri dopo l'ingresso di Carlo di Valois a Firenze, fu costretto ad abbandonare la sua città e a nascondersi altrove.

Negli anni successivi alla Restaurazione, John Milton visse in un contesto di difficoltà personale e politica. Ciononostante, anche con la sconfitta della sua causa politica e religiosa e la sua cecità, l'autore rimase attivo: infatti, il periodo che va dalla Restaurazione alla sua morte (1674), fu un periodo di intensa produzione intellettuale. In questi anni, Milton scrisse *De Doctrina Christiana* e le sue principali opere poetiche, come *Paradise Lost*, *Samson Agonistes* (1671) e *Paradise Regained* (1671).

---

5 Greenblatt, “John Milton”, p. 1899.

6 Reisner, p. 3. Originale: “period of frantic political activity.”

## I TRATTATI POLITICI E TEOLOGICI DEL CANONE MILTONIANO

In conformità al modello dantesco e al suo obiettivo di rendere l'attività intellettuale uno strumento di trasformazione della società, la difesa della libertà e responsabilità individuale è una delle caratteristiche principali del canone miltoniano<sup>7</sup>, poiché nel suo idealismo il poeta intendeva promuovere la creazione di “un *Commonwealth* repubblicano inglese costituito da cristiani colti che pensassero e agissero liberamente”<sup>8</sup>. Nelle sue diverse articolazioni religiose, civili e domestiche, l'interpretazione miltoniana della libertà è basata sull'idea che il libero arbitrio è un dono divino, poiché l'opposizione tra il libero arbitrio e l'oppressività delle istituzioni e della monarchia inglese “non avrebbe un significato se le azioni degli individui fossero determinate da un agente sovrumano”<sup>9</sup>. L'idea, presente nel dialogo in Paradiso (III, 80-343) e nella lezione dell'arcangelo Michele (XII, 6-605) in *Paradise Lost*, come verrà analizzato nel terzo e quarto capitolo di questa tesi, è inizialmente elaborata nell'*Areopagitica*. Tramite l'affermazione della necessità della libertà personale e del compimento della

---

7 È importante notare che, tuttavia, si possono individuare discontinuità e incongruenze nel canone miltoniano, poiché le idee più radicali e polemiche del poeta furono pienamente articolate soltanto nelle sue opere principali, scritte a partire dal 1630. Per più dettagli si veda Martin Dzelzainis, “Milton's Politics”, in *The Cambridge Companion to Milton*, a cura di Martin Dzelzainis, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

8 Reisner, pp. 4-5. Originale: “an ideal English republican commonwealth of educated, freethinking Christians.”

9 Scott Elledge, “Introduction”, in Milton, John, *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. XVIII e XIX. Originale: “meaningless if the actions of individuals were determined by a super-human agency”.

giustizia, in modo simile a quanto fatto da Dante Alighieri nella *Monarchia* e nel *Convivio*, Milton contribuì immensamente al dibattito sulla concezione della libertà di stampa e di pensiero in Inghilterra. La contestazione del tentativo del Parlamento inglese di censurare i suoi trattati sul divorzio dimostra che Milton attribuì alla libertà di stampa e alla libertà conseguente della possibilità di richiedere il divorzio “un’importanza vitale per la creazione di una nuova cultura nell’Inghilterra riformata”<sup>10</sup>. Quest’interpretazione della libertà individuale nell’*Areopagitica* dimostra che, al momento della composizione del trattato, Milton stava iniziando ad assumere un’interpretazione del libero arbitrio più legata all’Arminianesimo, che si evolverà verso l’Arminianesimo radicale espresso nelle sue produzioni a partire dal 1630, come *Paradise Lost* e *De Doctrina Christiana*.

Nella prima metà del diciassettesimo secolo, la maggioranza dei cristiani ortodossi seguiva la dottrina di Giovanni Calvino, che enfatizzava la limitazione della libertà dopo la caduta di Adamo ed Eva, “a tal punto da consigliare l’abolizione del termine libero arbitrio”<sup>11</sup>. Secondo il Calvinismo, la salvezza è un processo completamente divino, poiché gli individui possono essere predestinati da Dio alla salvezza o condannati alla sofferenza, ma non svolgono alcun ruolo nel proprio destino. John Milton, tuttavia, si oppose a questo punto di vista e offrì un modello di libero arbitrio entro i limiti dell’azione umana che suggeriva che la salvezza di ogni

---

10 Stephen Greenblatt, “John Milton”, p. 1899. Originale: “as vital to the creation of a reformed English culture”.

11 Benjamin Myers, *Milton’s Theology of Freedom*, Berlin: Walter De Gruyter, p. 33. Originale: “to such an extent that he even advised the total abolition of the term ‘free will’”.



individuo dopo la Caduta di Adamo ed Eva dipendeva non soltanto dalla grazia divina, ma anche della volontà umana<sup>12</sup>. Questa teologia della libertà umana è affermata nel dialogo nel terzo libro di *Paradise Lost*, in cui il poeta differenzia l'onniscienza di Dio nella prescienza dalla sua onnipotenza, rappresentata dalla predestinazione, come sarà discusso nel terzo capitolo. Si può notare che il discorso di Dio in *Paradise Lost* (III, 80-134) richiama gli argomenti miltoniani dell'*Areopagica*, dove l'autore propone che la capacità di scegliere sia direttamente correlata all'attribuzione divina della ragione. Argomentando contro la censura della stampa, Milton afferma:

Many there be that complain of divin Providence  
for suffering Adam to transgresse, foolish tongues!  
when God gave him reason, he gave him freedom to  
choose, for reason is but choosing; he had bin else a  
meer artificiall Adam, such an Adam as he is in  
the motions. We our selves esteem not of that obedience,  
or love, or gift, which is of force: God therefore left  
him free.<sup>13</sup>

Nel trattato, quindi, John Milton conclude che la libertà non avrebbe un proposito se non teologicamente legata alla ragione. In *Paradise Lost*, il discorso è ripreso tramite la rappresentazione del punto di vista del Padre sulla libertà individuale: l'uomo possiede

---

12 Myers, *Milton's Theology of Freedom*, p. 51.

13 John Milton, "Areopagica", in *John Milton Prose: Major Writings on Liberty, Politics, Religion and Education*, a cura di David Lowenstein, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 197. Traduzione: "Molti si lamentano della Divina Provvidenza per aver permesso ad Adamo di trasgredire, lingue stolte! Quando Dio gli diede la ragione, gli diede la libertà di scegliere, perché la ragione non è altro che scegliere; per il resto aveva un Adamo più artificiale, un Adamo quale è nei movimenti. Noi stessi non stimiamo quell'obbedienza, né amore, né dono, che è forza: Dio perciò lo ha lasciato libero."

il libero arbitrio ed è responsabile della determinazione del proprio destino e la ragione è ciò che può guidarlo a scegliere il bene. Secondo questo ragionamento, la Caduta di Adamo ed Eva non è stata resa necessaria da un decreto precedente e fu una tragedia proprio perché dipendeva soltanto dalla loro libertà di scelta.

Nel discutere il legame tra il libero arbitrio e la ragione nel mondo postlapsario, Milton concluse, nell'*Areopagitica*, che, dopo la Caduta, la libertà, se legata alla ragione e all'obbedienza, può portare a una trasformazione morale e al perseguimento degli ideali di una 'true filial freedom' (IV, 294), come quella che avevano Adamo ed Eva prima del peccato originale<sup>14</sup>:

He that can apprehend and consider vice with all her  
baits and seeming and yet abstain, and yet distinguish,  
and yet prefer that which is truly better, he is the true  
warfaring Christian<sup>15</sup>

L'idea è ulteriormente sviluppata nell'ultimo libro di *Paradise Lost*, dove la visione di Michele conferma l'impulso rivoluzionario di Milton nel vedere un posto centrale per l'azione umana nello sviluppo di una società virtuosa. Sulla base degli argomenti inizialmente elaborati nell'*Areopagitica*, Milton dimostra la natura della libertà, legata all'uso della ragione e della virtù, e trasmette l'idea che gli uomini possono raggiungere la vera libertà se scelgono di operare con la grazia divina (XII, 648).

---

14 Reisner, p. 98.

15 Milton, *Aeropagitica*, p. 193. Traduzione: "Colui che può apprendere e considerare il vizio con tutte le sue esche e apparenze e tuttavia astenersi, e tuttavia distinguere, e tuttavia preferire ciò che è veramente migliore, è il vero guerriero cristiano."

Tuttavia, sebbene rappresentativa dell'importante legame tra la teologia, la filosofia e l'ideologia repubblicana di John Milton, *Areopagitica* raffigura soltanto lo stato iniziale del processo teologico di Milton, poiché l'autore elaborò ulteriormente il suo radicale Arminianesimo nel *De Doctrina Christiana*, un manoscritto scoperto e pubblicato nel 1825 e attribuito al canone miltoniano.

Per continuare la discussione è necessario fare una breve osservazione sulla situazione del protestantesimo all'epoca di Milton. Nel diciassettesimo secolo il Protestantesimo era diviso sulla questione della predestinazione. Prima della Guerra Civile, il Calvinismo era il pensiero religioso dominante in Inghilterra, ma “la partecipazione popolare nell'azione politica effettiva durante e dopo la Guerra Civile portò alla decadenza della teologia calvinista”<sup>16</sup>, creando il contesto ideale per l'espansione dell'Arminianesimo olandese, che riposizionò “la capacità di decidere su scala umana e la contestualizzò nella lotta personale piuttosto che nella determinazione puramente divina”<sup>17</sup>.

Sebbene la data esatta in cui John Milton abbandonò il calvinismo sia sconosciuta, il poeta aveva già aderito all'Arminianesimo quando iniziò a scrivere il suo *Paradise Lost*, nel 1650. Poiché l'Arminianesimo non presentava pericoli per i suoi fedeli durante la Restaurazione<sup>18</sup>, come riconosce Thomas N.

---

16 Christopher Hill, *Milton and the English Revolution*, London: Faber and Faber, 1977, p. 273. Originale: “The advent of the masses of the population into effective political action during and after the Civil War led to the downfall of the Calvinist theology.”

17 Corns, p. 79. Originale: “decision-making on the human scale and contextualizes it in personal struggle rather than purely divine determination”.

18 Corns, p. 81. Originale: “The version of Arminianism to which Milton subscribed held, at the level of abstraction at which he works in *Paradise Lost*, absolutely no dangers for its subscribers in the Restoration period.” L'argomento

Corns, Milton poté essere esplicito su questa questione teologica sia in *Paradise Lost* che nel *De Doctrina Christiana*, un trattato latino che costituisce un esercizio di esegesi biblica inteso a definire la vera dottrina cristiana. Il rapporto tra i due testi è l'oggetto di molti dibattiti accademici, poiché nel *De Doctrina* l'autore creò il suo proprio sistema teologico<sup>19</sup>, con dirette implicazioni per la teologia politica di *Paradise Lost*<sup>20</sup>.

Le posizioni radicali elaborate da Milton nel trattato dimostrano lo sviluppo delle sue opinioni teologiche, con il progressivo abbandono dell'ortodossia giovanile in favore di dottrine sempre più "eretiche"<sup>21</sup> e distanti dalle premesse della Chiesa inglese. Nel *De Doctrina*, Milton espone la sua dottrina ortodossa, particolare soprattutto per le sue opinioni sulla creazione *ex Deo* piuttosto che *ex nihilo*, la difesa della mortalità dell'anima e l'antitrinitarismo. Di particolare interesse ai fini di questa tesi è l'obiezione di Milton alla predestinazione calvinista e la sua convinzione dell'esistenza di un decreto divino assoluto, a cui oppone la difesa dell'idea che la vera fede non può esistere senza il libero arbitrio e che, quindi, Dio non ha decretato ogni cosa in modo assoluto<sup>22</sup>.

---

non è unanime tra gli studiosi. Stephen Greenblatt (Greenblatt, *John Milton*, p. 1900), per esempio, non è d'accordo con questo punto di vista: "Posizioni così radicali ed eterodosse non potevano essere rese pubbliche durante la sua vita, certamente non nelle condizioni repressive della Restaurazione, e la *Christian Doctrine* di Milton fu successivamente persa di vista per oltre 150 anni".

19 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 36.

20 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 36.

21 Greenblatt, "John Milton", p. 1899.

22 John Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, a cura di Don M. Wolfe, 8 vols, New Haven: Yale University Press, 1953-82, VI, p. 156.

Nella teologia miltoniana, la negazione dell'assolutezza della predestinazione è necessaria per la difesa dell'autonomia della libertà umana rispetto al divino, poiché, se i decreti divini fossero assoluti, il futuro di ogni individuo sarebbe determinato e, di conseguenza, Dio sarebbe "the cause (*causam*) and author (*auctorem*) of sin."<sup>23</sup> Allo stesso tempo, tuttavia, Milton non negò completamente l'esistenza della predestinazione, poiché quest'ultima non dovrebbe necessariamente escludere la libertà umana: la Caduta di Adamo ed Eva fu prevista, ma non decretata da Dio e, in questo modo, avrebbe potuto essere evitata dall'uomo. Infatti, come si dirà nel terzo capitolo di questa tesi, con l'analisi del terzo libro di *Paradise Lost*, Milton interpretò la predestinazione come misericordia divina sugli uomini perché Dio, prevedendo la caduta, decise di manifestare in Cristo la sua misericordia (III, 236-65).

Nel *De Doctrina*, è percettibile il collegamento tra ragione e libero arbitrio nella teologia politica miltoniana, consone all'influenza del Neoplatonismo rinascimentale e agli argomenti sulla libertà dell'*Areopagitica*, poiché Milton afferma che il peccato originale implica il "darkening of [...] right reason"<sup>24</sup> e la "extinction of righteousness and of the liberty to do good"<sup>25</sup> sicché la volontà umana dopo la caduta è condizionata dal peccato. Ciononostante, Milton sostiene che la grazia divina può aiutare l'umanità a raggiungere la salvezza tramite la fede e il pentimento, poiché, dopo la Caduta, "true liberty/ Is lost" (XII, 83-4) e "Reason in man obscured" (XII, 86).

---

23 John Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, VI, p. 166. Traduzione: "la causa e l'autore del peccato."

24 Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, VI, p. 395.

25 Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, VI, p. 395.

In questo senso, Milton riconosce, sia nel *De Doctrina* che nel terzo e nell'ultimo libro di *Paradise Lost*, che la salvezza dipende non soltanto dalla grazia liberatrice di Dio, bensì anche dall'atto decisivo della volontà umana, poiché non è “the work of God alone”<sup>26</sup>, ma una possibilità per “those who persevere, not those who are elect”<sup>27</sup>.

L'analisi del *De Doctrina Christiana* dimostra che l'Arminianesimo radicale di Milton fu sviluppato non soltanto per difendere l'importanza della libertà individuale, argomento inizialmente elaborato nell'*Areopagitica*, ma anche per argomentare che la causa del male non potrebbe essere collegata a Dio, poiché “i decreti divini sono sempre condizionati alla libertà d'azione dell'uomo”<sup>28</sup>. L'argomento principale di Milton nei suoi trattati e poemi è la responsabilità umana<sup>29</sup>, poiché strumento responsabile per l'agenzia morale dell'uomo e per agire nel modo giusto nel mondo postlapsario.

## PARADISE LOST

Inizialmente sperimentando con il genere pastorale e poi passando all'epica, come fecero Virgilio ed Edmund Spenser prima di lui, John Milton consapevolmente costruì la sua immagine di autore secondo il modello rinascimentale della “carriera poetica

---

26 Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, VI, p. 395.

27 Milton. *Complete Prose Works of John Milton*, VI, p. 509.

28 Hill, p. 236. Originale: “God's decrees are always conditional on man's freedom of action.”

29 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 236.

ideale”<sup>30</sup>. Tuttavia, rielaborò l’eredità letteraria occidentale dei suoi predecessori, tra cui Dante Alighieri, trasformandone le idee e forme letterarie per renderle pertinenti alla sua epoca e alle sue convinzioni politiche e religiose. L’impegno con il contesto storico e le avversità che influenzarono la carriera politica e la vita personale di Milton, come già notato, sono elementi di particolare importanza non soltanto perché sono collegati al contenuto e alle forme delle sue produzioni letterarie, ma anche perché sono direttamente responsabili della posticipazione della composizione delle sue opere poetiche più rilevanti, come *Paradise Lost*, il principale capolavoro miltoniano.

Il poema fu pubblicato per la prima volta in dieci libri nel 1667 e ristrutturato in dodici libri per la seconda edizione nel 1674, che include argomenti in prosa con spiegazioni su ogni libro. Inizialmente concepito come un testo drammatico che si sarebbe intitolato *Adam Unparadised*<sup>31</sup>, *Paradise Lost* è un poema epico scritto con l’obiettivo di “assert the eternal providence,/And justify the ways of God to men” (I, 25-6). In questo modo, Milton non soltanto spiega il funzionamento della Provvidenza secondo la dottrina dell’Arminianesimo e in termini comprensibili ai suoi lettori, ma attribuisce alla discussione dei concetti principali della

---

30 Greenblatt, p. 1897. Originale: “The Young Milton deliberately set out to follow the steps of the ideal poetic career - beginning with pastoral (the mode of several of his early poems) and ending with epic. His models for this progression were Virgil and Spenser he called the latter ‘a better teacher than Scotus or Aquinas’.” L’idea non è unanime tra i critici. Noam Reisner (p.18), ad esempio, afferma che Milton “does not appear to have pursued consistently or even seriously the so-called Virgilian ‘rota’ of creative development, progressing from pastoral, through didactic georgics to epic, in quite the same way as did, for example, his Elizabethan predecessor Edmund Spenser.”

31 Reisner, pp. 17-8.

sua teologia politica, come il libero arbitrio, la predestinazione e la profezia, un ruolo fondamentale nel poema. Attraverso i dodici libri, il poeta si dedica a comprendere le ragioni per cui gli uomini persero il Paradiso, il modo in cui l'evento avvenne e le conseguenze derivanti dall'episodio. Tuttavia, l'interpretazione miltoniana della Scrittura è strutturata sulle concezioni eterodosse del poeta, il suo contesto e la sua carriera politica. Di conseguenza, l'analisi del poema deve considerare il suo aspetto molto meno universale rispetto al suo predecessore nell'epica cristiana, la *Commedia*, poiché *Paradise Lost* è il risultato dei sconvolgimenti politici e religiosi del diciassettesimo secolo<sup>32</sup> e colloca le sue idee teologiche e filosofiche all'interno di una narrazione storico-politica specificamente inglese che riflette non soltanto gli eventi del contesto storico di Milton, ma anche le tradizioni (protestante e umanista, soprattutto) del periodo che modellarono il suo pensiero<sup>33</sup>. Infatti, Milton fu un umanista erede della filosofia neoplatonica rinascimentale e della sua "enfasi sul ruolo della *recta ratio* nell'educazione"<sup>34</sup> dell'individuo come soluzione contro la sottomissione della volontà umana al peccato dopo la Caduta. In questo modo, basandosi sull'idea dell'inalienabile dignità delle facoltà razionali dell'uomo, Milton difese il fatto che la ragione era un dono divino; per questo motivo, i poeti avevano il dovere di promuovere la poesia come strumento moralmente

---

32 Reisner, p. 1.

33 Reisner, p. 7.

34 Reisner, p. 8. Originale: "[...] emphasis on the role of 'right reason' (*recta ratio*) in education."



edificante<sup>35</sup>. L'ideale è fondamentale per la teodicea<sup>36</sup> di *Paradise Lost*, poiché la complessa risposta di Milton all'audace progetto di giustificare la Provvidenza (I, 26) implica la credenza nell'idea che gli uomini hanno la possibilità di riconquistare "A paradise within thee, happier far"(XII, 587).

Inoltre, la complessità di forme letterarie del poema riafferma l'idea che *Paradise Lost* sia "l'epopea teologica più audace della prima età moderna"<sup>37</sup>. Milton unisce diversi elementi, come l'uso di allegorie, frammenti drammatici, elaborazioni liriche e divagazioni georgiche, agli elementi più tradizionali del genere epico per creare *Paradise Lost* come un testo multiforme, composto da forme varie di rappresentazione poetica e tecniche narrative<sup>38</sup>. Essendo un poema epico scritto in base allo sviluppo del Libro della Genesi, il principale testo di riferimento per la trama, il linguaggio e lo stile di *Paradise Lost*, è la Bibbia, "con cui ha un rapporto più diretto che con qualsiasi altra opera"<sup>39</sup>. Simultaneamente, Milton "si ispirò

---

35 Reisner, p. 8

36 Reisner (p. 8) propone una definizione del termine: "The term 'theodicy', first coined by the philosopher Leibniz in the early eighteenth century, is a neologism deriving from a combination of the Greek words for 'God' (*theos*) and 'justice' (*dike*). It alludes to any attempt to explain the logic of theological ideas, usually the presence of evil in the world, based not on revealed religious 'truth' and articles of faith, but only by reflecting analytically on God's immanent activity in the world through his works of creation."

37 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 35. Originale: "The most daring theological epic of the early modern period."

38 Reisner, p. 18.

39 Alastair Fowler, "Introduction", in Milton, John, *Paradise Lost*, a cura di Alastair Fowler, London: Routledge, 2013, p. 19. Originale: "with which it has a more intimate relation than with any other work."

alla tradizione epica cristiana inaugurata da Dante Alighieri e sviluppata nel Rinascimento da Guillaume de Salluste Du Bartas in Francia e Torquato Tasso in Italia”<sup>40</sup>. Il poema è anche caratterizzato da frequenti allusioni a modelli antichi, come l’*Odissea* di Omero e l’*Eneide* di Virgilio. Dal punto di vista rinascimentale, l’epica era non soltanto il genere letterario di maggior prestigio, ma era anche la forma ideale per adattare il modello classico alle esigenze contemporanee del cristianesimo, poiché, oltre a essere un poema narrativo di azione eroica, il testo epico possedeva “anche una qualità enciclopedica e concentrava l’essenza del sapere religioso, filosofico, politico e scientifico dell’epoca in cui era scritto”<sup>41</sup>. La tradizione del genere fu stabilita da Omero nell’*Odissea* ed è il modello seguito da Virgilio nell’*Eneide* e da Milton in *Paradise Lost*. Non soltanto i tre poemi possiedono dodici libri o un multiplo di dodici, ma le loro trame sono esplicitamente divise in due parti, essendo la prima dedicata alle vicende particolari del protagonista e la seconda al suo contesto storico o sociale<sup>42</sup>. Sebbene differisca dalla tradizione per alcuni aspetti<sup>43</sup>, il poema di Milton possiede la caratteristica più nota

---

40 Reisner, p. 19. Originale: “was patently inspired by the Christian epic tradition inaugurated by Dante and developed in the Renaissance most notably by Du Bartas in France and Tasso in Italy.”

41 Frye Northrop, “The Story of All Things”, in Milton, John, *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 406-407. Originale: “It also has an encyclopedic quality in it, distilling the essence of all the religious, philosophical, political, even scientific learning of its time.”

42 In *Paradise Lost*, John Milton conserva la tradizionale divisione dell’epica in due parti quando, all’inizio del settimo libro, afferma che l’azione della seconda metà del poema sarà centrata sugli avvenimenti accaduti nella Terra. Per maggiori dettagli si veda l’analisi della struttura di *Paradise Lost* in Northrop, pp. 410-11.

43 Greenblatt (p. 1900) riconosce, ad esempio, che John Milton riconcepisce

tra quelle dell'epica classica: l'inizio dell'azione narrativa *in medias res*, ossia in un punto drammaticamente avanzato, per poi proseguire la narrazione con l'alternare simultaneo tra un movimento verso l'inizio e un altro verso la conclusione dell'azione<sup>44</sup>. Nel caso di *Paradise Lost*, l'azione ha inizio “in the midst of things”<sup>45</sup>, con Lucifero e gli angeli ribelli dopo la caduta nell'inferno. Tuttavia, “più di ogni altro poema epico, *Paradise Lost* opera ad un alto livello di intensità e complessità”<sup>46</sup>, poiché, mentre l'azione in primo piano tratta della congiura di Lucifero e della caduta di Adamo ed Eva, i discorsi degli angeli Raffaele e Michele si assumono la responsabilità di completare il ciclo narrativo del poema<sup>47</sup>. Raffaele inizia con quello che cronologicamente è il primo evento del poema, ossia la presentazione di Cristo agli angeli nel Paradiso (V, 600-15) e la creazione dell'universo (VII, 139-600), e riporta l'azione al punto iniziale del poema (VI, 871-7). Il secondo discorso è quello dell'arcangelo Michele che, dopo la caduta di Adamo ed Eva, riassume la narrazione biblica fino al Giudizio Universale, completando il ciclo sullo sfondo di *Paradise Lost*. In questo modo, la complessa narrazione epica è composta da un'azione principale in primo piano con due discorsi dove l'azione è riportata e contestualizzata dai due messaggeri angelici<sup>48</sup>.

---

radicalmente il genere e l'eroismo epico, scegliendo come protagonisti una coppia domestica piuttosto che i tradizionali eroi marziali e diminuendo l'importanza della gloria militare celebrata nella tradizione epica.

44 Northrop, p. 411.

45 Milton, *Paradise Lost*, I, The Argument.

46 Corns, p. 73. Originale: “More than any other epic poem [...] *Paradise Lost* operates at a high level of [...] intensity an complexity.”

47 Northrop, p. 412.

48 Northrop, p. 412.

L'uso di una struttura non lineare è legata all'obiettivo di Milton di incoraggiare il processo interpretativo del messaggio centrale del poema sulla responsabilità morale che deriva dal recupero dell'uso razionale del libero arbitrio dopo la Caduta di Adamo ed Eva. Per analizzare la narrazione circolare e le diverse nozioni di tempo nel testo, questa tesi prenderà in considerazione l'organizzazione strutturale riconosciuta da Noam Reisner, che ha individuato tre luoghi di analisi in *Paradise Lost*: Inferno, Paradiso Terrestre e Paradiso<sup>49</sup>. Oltre a permettere un confronto simmetrico con la *Commedia*, la preferenza per questa organizzazione consente anche l'analisi di ciascuna di queste tre sezioni come responsabile della rivelazione di una dimensione narrativa e didattica unica nel poema, fondamentale per l'argomentazione complessiva dell'epica.

Ambientati nell'inferno, i primi due libri di *Paradise Lost* narrano le conseguenze della guerra tra gli angeli nel Cielo. Dopo l'invocazione iniziale alla "Heav'nly Muse" (I, 6) e l'esposizione del "great argument" (I, 24) del poema, Milton descrive il risveglio di Lucifero e degli altri ribelli nell'inferno, dove sono tormentati dalle fiamme di un lago, e il loro raggruppamento per discutere il miglior modo per portare avanti la guerra contro Dio. Nel secondo libro, il poeta descrive il risultato della discussione e la conseguente decisione di ribellarsi contro la Terra, la dimora degli esseri umani appena creati. Dopo essersi offerto volontario, Lucifero intraprende un viaggio verso la Terra e incontra due allegorie, il Peccato e la Morte, guardiani delle porte dell'inferno. L'angelo caduto convince il Peccato ad aprire i portoni e attraversa il Caos finché non arriva al sole, dove incontra l'angelo Uriele.

---

49 Reisner, p. 30.

Nel terzo libro, il primo ambientato nel Paradiso, Milton definisce la dottrina teologica e politica di *Paradise Lost*, offrendo, sulla base degli argomenti elaborati nei suoi trattati, una spiegazione dei concetti fondamentali della teologia del poema, compreso il conflitto tra l'onnipotenza di Dio e il libero arbitrio umano. Mentre il Padre e il Figlio osservano il viaggio di Lucifero nel Caos e il progresso del suo piano per corrompere l'umanità, si impegnano in un dialogo sulla Caduta dei primi uomini, sul processo di salvezza e, soprattutto, sul tema della predestinazione divina, argomento centrale del cosiddetto "dialogo in Paradiso" (III, 80-343) e uno dei concetti più importanti della teologia politica miltoniana. Così, subito dopo aver affermato l'inevitabilità della Caduta (III, 80-134), Dio definisce il rapporto tra prescienza e predestinazione. In conformità con la teologia arminiana elaborata da Milton nel *De Doctrina Christiana*, il Padre afferma che l'unico decreto divino è quello del libero arbitrio, poiché Lui non ha predestinato il destino degli uomini, ma soltanto il loro diritto naturale di usare la propria libertà ("I formed them free", III, 124). Sulla base di questo ragionamento, come si vedrà nel terzo capitolo di questa tesi, Milton vuole dimostrare che Dio non avrebbe potuto intervenire nella Caduta, perché l'evento "è il risultato dell'uso del libero arbitrio e, quindi, possiede un'autonomia che prescinde anche dalla prescienza divina"<sup>50</sup>.

Il quarto libro del poema è ambientato nel Paradiso Terrestre, uno spazio intimo e domestico che riafferma la domesticità idealizzata e prelapsaria di Adamo ed Eva e il loro aspetto umano<sup>51</sup>. Dopo l'invocazione della voce narrante, il libro si apre con il

---

50 Myers, *Predestination and freedom in Milton's Paradise Lost*, p. 77.

51 Reisner, p. 97.

soliloquio di Lucifero (IV, 32-113), vestigio dell'origine drammatica del progetto letterario di Milton, che, dopo essere arrivato nell'Eden, lamenta la sua caduta dal Cielo e la guerra contro Dio. Ascoltando la conversazione di Adamo ed Eva, Lucifero apprende la proibizione divina di mangiare il frutto di un certo albero nel giardino e decide di entrare sulla Terra sotto forma di rospo<sup>52</sup> per influenzare il sogno di Eva (IV, 800-1015). Nel quinto libro, anch'esso ambientato in Paradiso, Eva racconta il suo sogno ad Adamo e lui le consiglia di evitare tale condotta irrazionale quando è sveglia (V, 28-128). Inoltre, Dio invia Raffaele al Paradiso per avvertire i primi esseri umani che Lucifero trama la loro caduta (V, 224-345). Oltre all'avvertimento, l'arcangelo fornisce anche un lungo racconto, che proseguirà nei libri VI e VII, sugli eventi che provocarono la guerra in Paradiso e sulla Creazione dell'Universo.

Nell'ottavo libro, Adamo narra le memorie dei suoi primi momenti di coscienza dopo la Creazione e il suo incontro con Eva. Il nono libro, invece, narra l'evento cruciale del poema: la Caduta di Adamo ed Eva. Influenzata da Lucifero sotto forma di serpente, Eva mangia il frutto proibito e suggerisce ad Adamo di imitarla nel gesto. Dopo l'evento che "brought into this world a world of woe" (IX, 6-11), il Padre e il Figlio si riuniscono per giudicare Adamo ed Eva dopo la Caduta<sup>53</sup>. Il secondo concilio celeste del poema è cruciale per l'elaborazione della teologia politica di *Paradise Lost*, poiché ribadisce la differenza tra prescienza e predestinazione (X,

---

52 Reisner (p. 9) riconosce che, consone al monismo in cui credeva John Milton, gli angeli e i diavoli di *Paradise Lost* sono esseri materiali, ma i loro corpi sono costituiti da materia così rarefatta che possono assumere qualsiasi forma desiderino.

53 Reisner, p. 79.

44-6) e la volontà del Figlio di assumere il suo ufficio intercedente di amore e di misericordia (X, 73), così che Adamo ed Eva, pur espulsi dall'Eden, avranno la possibilità di convertire il peccato in rigenerazione attraverso il giudizio misericordioso del Figlio, il loro pentimento e la grazia divina, come sarà ulteriormente analizzato nel quinto capitolo di questa tesi.

Gli ultimi due libri di *Paradise Lost* affermano l'esperienza di apprendimento continuo presentata in tutto il poema, poiché l'educazione dopo la Caduta è, secondo Milton, "ciò che può guidare e stimolare la capacità della mente razionale di fare giuste scelte etiche"<sup>54</sup>. Nei libri XI e XII, l'arcangelo Michele presenta una visione del futuro basata sulla narrazione biblica dell'Antico e del Nuovo Testamento, con enfasi sul sacrificio di Cristo e la possibilità di salvezza per l'umanità che ne è risultato. La visione si conclude con il Giudizio Universale e l'introduzione di Adamo ed Eva al loro nuovo rapporto con Dio, dopo l'espulsione dall'Eden. Dalla profezia dell'arcangelo, Adamo apprende che il futuro sacrificio del Figlio garantirà la possibilità di raggiungere un "far happier place / Than this of Eden, and far happier days" (XII, 464-5). Come sarà esaminato nel quinto capitolo, la narrazione di Michele rivela i ripetuti fallimenti, atti di disobbedienza e continuo uso sbagliato del libero arbitrio nella storia umana in modo che Adamo ed Eva possano "riformarsi e cercare la vera liberazione politica e spirituale"<sup>55</sup>. Pertanto, la profezia e la sua funzione pedagogica possono essere

---

54 Reisner, p. 134-135. Originale: "what drives and stimulates the ability of the rational mind to make right ethical choices."

55 David Loewenstein, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 106.

interpretate come un processo di educazione umanistica<sup>56</sup>, attraverso il quale Michele guida Adamo ed Eva lungo la rigenerazione che condurranno alla salvezza mediante la fede<sup>57</sup>, un concetto teologico arminiano elaborato da Milton nel *De Doctrina* e in altre parti fondamentali del poema.

Riprendendo i concetti della teologia politica elaborati dal discorso arminiano del Padre nel terzo libro, la discussione sulla salvezza nell'ultimo libro di *Paradise Lost* contribuisce all'ulteriore elaborazione della prospettiva antropocentrica sul libero arbitrio e le sue conseguenze nella storia umana, fondamentale per l'interpretazione dell'argomentazione generale del poema sull'uso etico e morale della libertà<sup>58</sup>. In questo modo, il terzo e il quarto capitolo di questa tesi si concentreranno sull'analisi del rapporto tra l'interpretazione miltoniana del libero arbitrio, le incoerenze nella teologia di Milton, l'impegno del poeta con la sua fonte biblica e il ruolo della profezia nell'istruire gli esseri umani sull'operazione della grazia divina e sull'intercessione del Figlio nel processo di salvezza.

---

56 Reisner, p. 134.

57 Elledge, *Introduction*, p. XXVIII.

58 Reisner, p. 63.





# IL DIBATTITO SULLA PREDESTINAZIONE E IL LIBERO ARBITRIO NELLA *COMMEDIA* E IN *PARADISE LOST*

Uno degli aspetti fondamentali della teologia politica di Dante Alighieri e John Milton è il tentativo di risolvere l'apparente paradosso tra il libero arbitrio umano e l'onnipotenza di Dio e le implicazioni teologiche e politiche che ne derivano. Essendo entrambi poeti cristiani, Dante e Milton elaborarono convinzioni sul libero arbitrio in gran parte tratte da fonti comuni alla teologia cattolica tradizionale, come gli scritti di Boezio, Sant'Agostino e San Tommaso d'Aquino. Tuttavia, le soluzioni presentate dai poeti in *Purgatorio XVI* e *Book III* per risolvere l'opposizione tra la difesa della libertà e la predestinazione divina differiscono su numerosi punti, come sarà analizzato in questo capitolo.

Il canto XVI del *Purgatorio* rappresenta la sintesi del pensiero religioso e politico dantesco, “così da potersi considerare uno dei più rappresentativi di tutta la *Commedia*”<sup>1</sup>, poiché il poeta tratta le

---

1 Mazzamuto, p. 6.

questioni più basilari del poema ed elabora una soluzione per una delle principali questioni del pensiero medievale: il rapporto tra il libero arbitrio e la predestinazione. Rifiutando il determinismo astrale e il diretto rapporto tra gli eventi storici e gli influssi celesti<sup>2</sup>, Dante riafferma l'importanza della libertà e della responsabilità di ogni individuo per le sue azioni, fondamento situato alla base della concezione dei tre regni della *Commedia* e delle loro strutture gerarchiche. Perciò, il tema del libero arbitrio, affrontato nelle sue implicazioni etico-filosofiche e politiche, e la sua funzione nelle azioni dell'uomo, sono discussi esattamente a metà del viaggio, nel centro del poema. In questo modo, nel *Purgatorio XVI*, Dante pone le basi razionali della sua idea dell'ordine del mondo, già elaborata nel *Convivio* e nelle *Epistole*, ma ulteriormente precisata nel corso degli anni e a confronto con i fondamentali eventi dei primi decenni del Trecento, e infine pienamente elaborata nella *Monarchia*<sup>3</sup>. In questo capitolo, si procederà a un'analisi del modo in cui la centralità strutturale e ideologica del canto di Marco Lombardo dimostra la rilevanza attribuita dal poeta alla libertà umana, tematica di cruciale importanza per l'intero poema.

Per quanto concerne *Paradise Lost*, il dibattito sulla predestinazione e il libero arbitrio sarà preso in esame non dal punto di vista del rapporto tra il determinismo astrologico e la libertà umana, bensì dalla prospettiva dell'impatto della Provvidenza divina sul libero volere degli uomini, una problematica che risulta dalla decisione miltoniana di rappresentare la Caduta, raccontata nel terzo

---

2 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 361.

3 John A. Scott, *Understanding Dante*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004, p. 151.

capitolo del libro della Genesi, nel poema sia dal punto di vista dottrinale che da quello narrativo<sup>4</sup>.

*Paradise Lost* riflette il fondamentale sconvolgimento politico e religioso che avvolse John Milton per tutta la sua vita personale e la sua carriera politica, permettendogli di sviluppare una concezione unica e multiforme del libero arbitrio<sup>5</sup> in base alla rielaborazione dell'Arminianesimo seicentesco. La soluzione al dibattito sulla problematica dei limiti posti dalla Provvidenza nella libertà dell'individuo è elaborata nel terzo libro del poema, dove il Padre, personificato come un personaggio del testo epico, afferma la Sua preveggenza, ma rifiuta la Sua responsabilità per gli eventi e le azioni umane, poiché l'umanità fu, al momento della Creazione, dotata di libero arbitrio. Dalla prospettiva teologica, il discorso arminiano del Padre, che esprime l'indipendenza dottrinale e la libertà di espressione di Milton<sup>6</sup>, e la successiva discussione sulla grazia e la salvezza sono cruciali per comprendere l'argomentazione generale del poema, poiché contiene idee teologiche chiave sul libero arbitrio e sull'agire morale degli esseri umani.

---

4 Dennis Danielson, "The Fall and Milton's Theodicy", in *The Cambridge Companion to Milton, Cambridge*, a cura di Dennis Danielson, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 148.

5 David Martineau, "'Sufficient to Have Stood, Though Free to Fall': Free Will in John Milton's *Paradise Lost*", *Master's Theses, Dissertations, Graduate Research and Major Papers Overview*, 324 (2020), p. 44.

6 Reisner, p. 63.

## LE INFLUENZE ASTRALI SUL LIBERO ARBITRIO DANTESCO: *PURGATORIO XVI*

Il libero arbitrio, la facoltà che l'uomo possiede di autodeterminarsi ed essere responsabile delle sue azioni<sup>7</sup>, fu l'oggetto di un dibattito che divenne fondamentale nel Trecento e, di particolare rilevanza per questa tesi, uno dei concetti fondamentali del pensiero dantesco. Nel tentativo di formulare una spiegazione per il libero arbitrio basata sulle sue vicende personali e politiche, Dante seguì le teorie dei principali teologi di riferimento nel medioevo, come Sant'Agostino, Boezio, Isidoro di Siviglia e San Tommaso d'Aquino<sup>8</sup>, e concepì la libertà come atto della ragione che comprende intelletto e volontà e che si risolve nell'operazione di scelta degli esseri umani<sup>9</sup>. Nel *Convivio*, Dante attribuisce anche una funzione etica e strumentale al concetto, poiché interpretato simultaneamente come *libertas contrarietatis* ("nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade")<sup>10</sup> e *libertas contradictionis* ("Sono anche operazioni che la nostra ragione considera ne l'atto de la volontade, sì come offendere e giovare, sì come star fermo e fuggire a la battaglia")<sup>11</sup>. Nella *Monarchia*, d'altronde, Dante definisce il libero arbitrio come il massimo dono

---

7 *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di Salvatore Battaglia, Torino: UTET, 2002, s.v. Arbitrio, p. 612.

8 Per una discussione approfondita della rilevanza del canto nel contesto della storia della dottrina cristiana si veda Piero Boitani, "From Darkness to Light: Governance and Government in Purgatorio XVI", in *Dante and Governance*, a cura di John Woodhouse, Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 16-7.

9 Mazzamuto, p. 18.

10 Alighieri, *Il Convivio*, I, II, 6.

11 Alighieri, *Il Convivio*, IV, IX, 7.

divino all'umanità, come precedentemente menzionato nel primo capitolo di questa tesi, e riflette la distinzione agostiniana<sup>12</sup> tra libero arbitrio (*libertas*) e libertà (*liberum arbitrium*), sostenendo che la vera libertà dell'umanità dipende dall'uso del libero arbitrio: “perché grazie ad esso in questa vita godiamo di una felicità umana, in un'altra di una felicità celeste” (*Mon.*, I, XII, 6).

Oltre a essere di particolare rilevanza per l'elaborazione del pensiero dantesco nei trattati politici del poeta, il libero arbitrio è anche il nucleo dell'universo morale della *Commedia*, poiché considerato fondamentale per la giustizia che è il principio del poema. Tuttavia, anche se considerato il principio centrale del sistema politico e teologico dell'intero capolavoro, il libero volere è di particolare importanza per la seconda cantica dantesca, poiché “l'ordinamento morale del Purgatorio dantesco si regge sulla faticosa conquista della libertà”<sup>13</sup>, con le anime del regno che intraprendono l'ascesa verso la piena libertà del volere, “che risiede nella spontanea e volontaria scelta del bene”<sup>14</sup>, tramite l'umiltà, il pentimento e la grazia. La rivendicazione della libertà dell'uomo nel *Purgatorio* è una conseguenza della realtà storica che fu convertita in problema filosofico, religioso e politico dal 1309, poiché in quel momento, quando Dante scriveva la seconda cantica della *Commedia*, la notizia della discesa in Italia dell'imperatore Arrigo

---

12 Per una discussione approfondita sulla distinzione agostiniana tra libero arbitrio e libertà si veda Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Washington: Catholic University of America, 2019, p. 79. In questa tesi i due concetti saranno considerati sinonimi.

13 Agrimi, p. 45.

14 Francesco Bausi, “L'ira buona di Marco Lombardo. Parlando di libertà nel cuore del Purgatorio.” *Rivista di Studi Danteschi*, XVIII (2018), p. 249.

VII stimolò il poeta a riproporre tomisticamente i problemi della predestinazione divina e della libertà dell'uomo nei disegni della Provvidenza. Di conseguenza, nella cantica sono presenti gli stessi aspetti fondamentali del contenuto politico e religioso rappresentato non soltanto nei principali trattati danteschi, ma anche nelle *Epistole* scritte tra il 1308 e 1312<sup>15</sup>, che esprimono la partecipazione e la reazione di Dante all'impresa di Arrigo VII nella penisola. In questo modo, il *Purgatorio* può essere interpretato come la singolare reazione poetica di Dante agli avvenimenti politici dell'epoca, che furono anche lezione religiosa, giacché solleccitarono una complessa riflessione di valori metastorici, nella quale entrarono in discussione anche i dibattiti sulle incidenze della Provvidenza nella storia<sup>16</sup>.

L'analisi di questo capitolo sarà centrata sui canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, che rappresentano il punto centrale del poema non soltanto dal punto di vista strutturale, ma anche ideologico<sup>17</sup>, poiché espongono la problematica fondamentale della teologia politica della *Commedia*, basata sui testi di Agostino e Tommaso e discussa a confronto con il contesto storico del poeta<sup>18</sup>. Nel *Purgatorio XVI*, il primo canto del trittico, il personaggio-poeta è giunto a una tappa fondamentale del suo percorso nell'oltretomba: in questo canto di doppia centralità, nel mezzo della seconda cantica e dell'intero poema, Dante trova il posto adeguato per un momento di “pausa e

---

15 Epistole V, VI e VII.

16 Mazzamuto, pp. 8-9.

17 Robert Hollander, *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 139.

18 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 360.

riflessione per irraggiare luce concettuale sull'intera *Commedia*"<sup>19</sup>. Con l'accettazione della difesa della libertà individuale e la sua giustificazione dell'universalismo teologico su cui fu elaborato il pensiero religioso del Basso Medioevo in base alle idee di Tommaso d'Aquino<sup>20</sup>, il canto sedicesimo del *Purgatorio*, infatti, rappresenta il momento in cui l'Alighieri perfeziona le idee sul libero arbitrio formulate nei trattati precedenti e conclude lo svolgimento della sua interpretazione rispetto all'influenza celeste sulle vicende terrene e il libero volere dell'uomo, iniziato nella prima cantica del poema. Infatti, nel canto VII dell'*Inferno*, la discussione sull'aspetto provvidenziale della Fortuna (*Inf.* VII, 67-96) aveva adombrato una sorta di determinismo astrologico nel poema, che dimostrava che, all'epoca della redazione della prima cantica, il poeta non aveva ancora completamente assimilato le idee che in questo campo erano già state raggiunte dalla filosofia tomistica<sup>21</sup>. Tuttavia, nel *Purgatorio XVI*, Dante aderisce alla conciliazione scolastica fra Provvidenza e libero arbitrio e sostituisce al determinismo astrologico medievale il provvidenzialismo tomistico. Nel canto, il poeta chiarisce il suo pensiero sulla libertà umana e i suoi rapporti con Dio e le influenze celesti, restituendo all'individuo il possesso delle sue libere facoltà razionali e delimitando l'influsso dei corpi celesti soltanto ai movimenti iniziali degli esseri umani; a questo influsso si sostituisce il libero arbitrio<sup>22</sup>.

---

19 Agrimi, p. 6.

20 Mazzamuto, p. 22.

21 Mazzamuto, p. 17.

22 Mazzamuto, pp. 18-19.



Nel sedicesimo canto del *Purgatorio*, la teologia politica dantesca è esposta tramite un discorso in cui si possono identificare due aspetti centrali: l'etico, con la discussione sul problema del libero arbitrio, e il politico, con il dibattito sulla necessità della guida secolare indipendente dalla Chiesa<sup>23</sup> per istruire gli uomini. Tuttavia, nella cantica, il dibattito etico-politico inizia nel canto XIV, dove Guido del Duca denuncia la corruzione degli abitanti della valle dell'Arno. L'invettiva rappresenta l'inizio di un lamento sulla corruzione del presente che possiede inizialmente un aspetto regionale (*Purgatorio XIV*), ma che si espande, posteriormente nel *Purgatorio*, in un discorso sulla corruzione universale nel mondo contemporaneo e sulle sue cause (*Purgatorio XVI*)<sup>24</sup>.

Nel canto, Dante e Virgilio entrano nella cornice degli iracondi, dove le anime si trovano immersi in un denso fumo che, “con evidente contrappasso per analogia”<sup>25</sup>, costituisce la loro pena: la fitta tenebra li acceca nell'oltretomba così come il fumo dell'ira aveva accecato le loro menti in vita. In quel buio paragonabile all'oscurità dell'Inferno (*Purg.* XVI, 1), Virgilio, simbolo della ragione, si accosta al pellegrino e gli offre il suo appoggio (*Purg.* XVI, 15), un gesto che anticipa la discussione sulla necessità della guida per istruire l'uomo nell'uso del suo libero arbitrio, inclusa successivamente nel canto e previamente discussa nel *Convivio* (IV, XII, 15), e fa riferimento alla tradizione classica e cristiana, che intendeva l'ira era come privazione della ragione e, di conseguenza, della libertà, poiché

---

23 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 359.

24 John A. Scott, *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996, p. 145.

25 Bausi, p. 248.

impedisce l'agire secondo la ragione e la rettitudine<sup>26</sup>.

Per espiare il loro peccato, gli iracondi cantano insieme l'*Agnus Dei*, “simbolo dell'amore universale che congiunge la creatura con il Creatore”<sup>27</sup>, in contrasto con la discordia causata dall'ira (*Purg.* XVI, 18). In questo modo, la condizione morale e fisica degli iracondi è il primo elemento a “testimoniare l'ispirazione politico-religiosa del canto”<sup>28</sup>, giacché l'ambientazione di caratteristiche “infernali” della terza cornice del *Purgatorio* simboleggia non soltanto la cecità della ragione causata dall'ira, ma soprattutto la cecità del mondo privo delle sue guide e, di conseguenza, “quella dell'uomo, incapace per questo di esercitare in maniera corretta il libero arbitrio”<sup>29</sup>.

Nelle tenebre, una delle anime si rivolge al pellegrino Dante, spiegando la sua identità in maniera breve (*Purg.* XVI, 46-8). La sua autopresentazione è limitata a informazioni minime e generiche della sua biografia, come paese d'origine e nome di battesimo (*Purg.* XVI, 46), il suo carattere e la sua esperienza sul mondo terreno (*Purg.* XVI, 47-8). Anche se Marco Lombardo è un personaggio di grande rilievo narrativo e tematico, poiché gli viene affidato il più rilevante discorso politico della *Commedia*, il poeta non fornisce altre indicazioni sulla sua biografia e situazione nell'oltretomba. Tuttavia, le esistenti descrizioni di Marco in testi novellistici e cronachistici del Due e del Trecento dimostrano che egli aveva le qualità e l'esperienza del cortigiano, a cui nella *Commedia* è solitamente associato l'importante

---

26 Trovato, p. 239.

27 Vincenzo Cioffari, “Canto XVI”, in *Lectura Dantis Neapolitana: Purgatorio*, a cura di Giannantonio Pompeo, Napoli: Loffredo, 1989, pp. 338.

28 Mazzamuto, p. 12.

29 Bausi, p. 252.

ruolo di denunciare la corruzione della società<sup>30</sup>. Nel *Novellino*, Marco Lombardo è definito come un uomo di corte saggio e convinto che nell'Italia del suo tempo la virtù è presente soltanto tra un'esigua minoranza<sup>31</sup>, caratteristiche che potrebbero spiegare non soltanto la scelta di Marco per il discorso che affronta temi fondamentali della riflessione dantesca, ma suggerirebbero l'identificazione di Dante con il personaggio, collegandosi al particolare momento storico di composizione della seconda cantica, in cui l'Alighieri fu uomo di corte nell'esilio e si sentì cortigiano della corte imperiale, fautore della missione di Arrigo VII<sup>32</sup>.

Il discorso di Marco Lombardo sulla condizione degli uomini e il loro abbandono della virtù rafforza il dubbio di Dante che gli viene suscitato dal lamento di Guido del Duca sulla corruzione dei costumi nel canto XIV del *Purgatorio*, poiché il personaggio aveva dichiarato che gli abitanti della valle dell'Arno fuggono la virtù come se fosse un serpente “o per sventura / del luogo, o per mal uso che li fruga” (*Purg.* XIV, 38-9). Riaffermando che lo stato di corruzione degli uomini è indiscutibile, il poeta condivide con il cortigiano lombardo il suo dubbio sulle cause della decadenza morale e politica del mondo, poiché alcuni la pongono nell'influsso degli astri (“nel cielo”, *Purg.* XVI, 63), altri nel libero volere degli uomini (“qua giù”, *Purg.* XVI, 63).

---

30 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 358.

31 Mazzamuto, p. 14. Per un'analisi approfondita della descrizione di Marco Lombardo nel *Novellino* si veda anche Bausi, pp. 258-9.

32 Mazzamuto, p. 15.

E io a lui: “Per fede mi ti lego  
di far ciò che mi chiedi; ma io scoppio  
dentro ad un dubbio, s’io non me ne spiego.

Prima era scempio, e ora è fatto doppio  
ne la sentenza tua, che mi fa certo  
qui, e altrove, quello ov’ io l’accoppio.

Lo mondo è ben così tutto deserto  
d’ogne virtute, come tu mi sone,  
e di malizia gravido e coverto;

ma priego che m’addite la cagione,  
si ch’i’ la veggia e ch’i’ la mostri altrui;  
ché nel cielo uno, e un qua giù la pone.”<sup>33</sup>

A metà del suo viaggio, il poeta-pellegrino ricorre al meccanismo del dialogo per risolvere un dubbio fondamentale per la validità del suo viaggio nell’oltretomba: il personaggio Dante deve sapere se l’individuo è responsabile delle proprie azioni, e quindi può essere giudicato secondo la legge divina, o se non è responsabile perché gli eventi sono causati dalle influenze astrali, e, in questo caso, il sistema di giustizia non è valido perché gli eventi non possono essere controllati dagli uomini. Inoltre, la necessità di sapere la vera “cagione” (*Purg.* XVI, 61) della decadenza della società non è un’esigenza puramente individuale, ma è collegata al carattere di missione attribuito al suo viaggio: Dante possiede il dovere di conoscere la verità “per comunicarla agli uomini, per quei fini di salvezza della cristianità, che costituiscono la ragione essenziale del suo viaggio oltremondano”<sup>34</sup>. In questo modo, *Purgatorio XVI* può

33 Alighieri, *Purgatorio*, XVI, 52-63.

34 Agrimi, pp. 16-17.

essere considerato il canto responsabile dell'annuncio del viaggio dantesco come una missione predestinata alla salvezza del popolo cristiano corrotto<sup>35</sup> tramite il suo rinnovamento religioso, morale e politico, carattere a cui già si era accennato in canti precedenti e che riceverà conferma definitiva nel *Paradiso XVII*, come si dirà nel quarto capitolo di questa tesi.

La domanda di Dante avvia una *inquisitio causarum*<sup>36</sup> derivata dai principi teorici esposti sia nel *Convivio* che nella *Monarchia*, citati nell'introduzione di questa tesi. Le cause della corruzione mondana saranno indagate nella risposta di Marco Lombardo che, anticipata da un sospiro di disapprovazione e compatimento (*Purg.* XVI, 64-5), verte sulla questione del libero arbitrio e sulle sue implicazioni religiose e politiche<sup>37</sup>. Nel discorso, che si estende fino al verso 129, si riconoscono tre argomenti principali: il rapporto tra determinismo astrologico e libero arbitrio (*Purg.* XVI, 67-84), la creazione dell'anima umana (*Purg.* XVI, 85-90) e i ruoli dei due poteri universali (*Purg.* XVI, 91-105)<sup>38</sup>.

La risposta del personaggio raduna in sé il discorso centrale della *Commedia* sul libero arbitrio ed è un'affermazione dei principi che reggono la dottrina politica e teologica del poema. Il punto di partenza del discorso del cortigiano (*Purg.* XVI, 64-84) è la responsabilità morale che l'uomo ha dei propri atti e il ruolo primario dell'autonomia individuale nella scelta del proprio eterno

---

35 Agrimi, p. 46.

36 Boitani, p. 14.

37 Bausi, p. 254.

38 Boitani, p. 14.

destino<sup>39</sup>. Marco Lombardo rifiuta il determinismo astrale tramite la dichiarazione del fatto che sarebbe assurdo attribuire la causa degli eventi all'esclusiva influenza degli astri (*Purg.* XVI, 67-9), come fanno gli esseri umani, poiché se i cieli fossero capaci di determinare le azioni umane, il ruolo del libero arbitrio sarebbe annullato, e non ci sarebbe giustizia nel punire il peccato e premiare la virtù (*Purg.* XVI, 67-72). La prima argomentazione di Marco Lombardo procede quindi per *reductio ad absurdum*, dal momento che dalla premessa iniziale si giunge a una conclusione illogica che toglierebbe ogni giustificazione alla punizione e alla ricompensa del comportamento umano e distruggerebbe l'idea della giustizia di Dio (*Purg.* XVI, 70-2)<sup>40</sup>, fondamentale per l'ideologia e la struttura del poema, che definisce il destino oltremondano di ogni individuo in base all'uso del loro libero volere in vita.

La convinzione di Dante espressa tramite il discorso di Marco Lombardo è centrata sull'interpretazione della ragione simultaneamente basata sulla cosmologia medievale, che sostiene l'influenza dei cieli, e sulla teologia cristiana, che sancisce il libero arbitrio e la responsabilità umana<sup>41</sup>. Unendosi al pensiero tomistico<sup>42</sup>, centrato sull'equilibrata conciliazione fra Provvidenza divina e libero arbitrio, l'Alighieri non contesta l'esistenza degli

---

39 Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 361.

40 Teodolinda Barolini, "Purgatorio 16: The Fault Is Not In Our Stars", *Commento Baroliniano*, <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-16/> (accesso il 14 Marzo 2024).

41 Agrimi, pp. 17-18.

42 Per una discussione approfondita sull'influenza di Tommaso d'Aquino nell'interpretazione dantesca del rapporto tra determinismo astrologico e libero arbitrio si veda Agrimi, pp. 19-20.

influssi celestiali, riconoscendo che i cieli esercitano un'influenza iniziale sulle inclinazioni umane<sup>43</sup>. Come riconosce Beniamino Andriani, i nove cieli del sistema cosmico dantesco esercitano il loro influsso sulle cose e sugli esseri soggetti, congiunti nell'intento di assomigliarsi a Dio, irradiando e riversando virtù sulla Terra<sup>44</sup>. Tuttavia, non essendo forze corporee, l'intelletto e la volontà dell'uomo non sono totalmente dipendenti dall'influsso dei corpi celesti. Infatti, la volontà è libera perché appartiene alla "mente" (*Purg.* XVI, 81), ossia all'anima intellettiva, sottratta all'influenza degli astri in quanto creata direttamente da Dio e non attraverso cause subordinate, come nel caso delle *vires sensitivae*<sup>45</sup>. Dunque, anche se si verifica una prima inclinazione individuale causata dagli influssi dei cieli, gli uomini sono completamente responsabili delle "operazioni nostre che subiacciono alla ragione e alla volontade"<sup>46</sup>:

Lo cielo i vostri movimenti inizia;  
non dico tutti, ma, posto ch'ì 'l dica,  
lume v'è dato a bene e a malizia,

e libero voler; che, se fatica  
ne le prime battaglie col ciel dura,  
poi vince tutto, se ben si notrica.

---

43 Nel sistema cosmico dantesco, i nove cieli esercitano il loro influsso sulle cose e sugli esseri soggetti, congiunti nel supremo intento di assomigliarsi a Dio. [...] I cieli meno attivi traggono virtù da quelli più alti per irradiarla e riversarla sulla Terra.

44 Beniamino Andriani, *Aspetti della scienza in Dante*, Firenze: Felice Le Monnier, 1981, p. 106.

45 Agrimi, p. 19.

46 Alighieri, *Il Convivio*, IV, IX, 4.

A maggior forza e a miglior natura  
liberi soggiacete; e quella cria  
la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura.<sup>47</sup>

Il cortigiano lombardo arguisce che gli esseri umani sono dotati della luce della ragione e il “libero voler” (*Purg.* XVI, 75-6) per distinguere e scegliere tra il bene dal male e resistere a qualsiasi tipo di impulso iniziale. Tuttavia, in accordo con la concezione dantesca della virtù intellettuale e morale come un abito che s’acquista per uso (*Conv.*, I, XI, 7), Marco sottolinea che l’uso del libero arbitrio deve essere incoraggiato nel modo adeguato (*Purg.* XVI, 78) affinché gli uomini possano gestire le inclinazioni provenienti dai cieli.

Il ragionamento sul libero arbitrio si conclude con il richiamo alla responsabilità umana nello specifico contesto storico del poeta Dante (*Purg.* XVI, 82-4). Osservando lo stato di corruzione degli uomini della presente generazione, affermare la responsabilità degli uomini sull’uso del proprio libero arbitrio diventa un’esigenza morale urgente per il cortigiano lombardo, così come lo è per l’Alighieri, che nell’Epistola del 1314 (*Ep.* VIII) indirizzata ai cardinali italiani denuncia la corruzione della Chiesa contemporanea e la attribuisce non al determinismo, bensì al libero arbitrio: “e che, cosa più abominevole, degli astronomi e dei rozzamente profetanti affermano essere necessario quello che voi, male usando della libertà dell’arbitrio, preferiste scegliere”<sup>48</sup>.

Inoltre, la seconda parte del discorso di Marco Lombardo (*Purg.* XVI, 85-90) segue l’annuncio di una spiegazione più approfondita

47 Alighieri, *Purgatorio*, XVI, 73-81.

48 Dante Alighieri, “Epistole”, in *Dante Tutte le opere*, a cura di Giovanni Fallani, Nicola Maggi e Silvio Zennaro. Roma: Newton Compton editori, 1997, p. 1174.



(*Purg.* XVI, 84) della “cagione” (*Purg.* XVI, 61) per cui “lo mondo è ben così tutto deserto / d’ogne virtute” (*Purg.* XVI, 58-9). Avendo affermato che gli uomini possiedono la piena responsabilità nell’uso del loro libero arbitrio perché l’anima razionale è creata direttamente da Dio, il personaggio decide di proseguire il ragionamento sulle cose che hanno reso il mondo “di malizia gravido e coverto” (*Purg.* XVI, 60) attraverso un’esposizione teologica sull’anima umana:

Esce di mano a lui che la vagheggia  
prima che sia, a guisa di fanciulla  
che piangendo e ridendo pargoleggia,

l’anima semplicetta che sa nulla,  
salvo che, mossa da lieto fattore,  
volontier torna a ciò che la trastulla.<sup>49</sup>

In corrispondenza al pensiero di Tommaso d’Aquino e alle formulazioni precedentemente elaborate nel *Convivio*, Marco Lombardo spiega che l’anima è creata direttamente da Dio come *tabula rasa*<sup>50</sup>, ossia, con una “conoscenza prima e imperfetta” (*Conv.*, IV, XII, 15), non essendo “esperta nè dottrinata” (*Conv.*, IV, XII, 15). Il desiderio supremo dell’anima è ritornare a Dio, da cui proviene:

Lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare allo suo principio. E però che Dio è principio delle nostre anime e fattore di quelle simili a sé (sì come è scritto: ‘Facciamo l’uomo ad imagine e simiglianza nostra’), essa anima massimamente desidera di tornare a quello.<sup>51</sup>

---

49 Alighieri, *Purgatorio*, XVI, 85-90.

50 Per una disussione approfondita sul rapporto tra il pensiero di San Tommaso d’Aquino e *Purgatorio XVI*, si veda Scott, *Understanding Dante*, pp. 151-2.

51 Alighieri, *Il Convivio*, IV, XII, 14.

La fragilità umana dipende dal fatto che l'anima è mossa da un indistinto desiderio di felicità che la espone al rischio di confondere i beni terreni con quelli supremi: essendo la sua conoscenza imperfetta, l'anima è attratta da beni terreni e così non sceglie la via verso Dio, bensì quella sbagliata (*Conv.*, IV, XII, 15)<sup>52</sup>. Tramite la spiegazione teologica sull'anima, il discorso di Marco Lombardo trapassa dal piano teologico e filosofico a quello civile e politico (*Purg.* XVI, 91-3)<sup>53</sup>, e il cortigiano sottolinea le conseguenze politiche dell'istintiva attrazione dell'anima verso beni secondari “se guida o fren non torce suo amore” (*Purg.* XVI, 93). La corrispondenza tra i due piani è possibile tramite la rappresentazione della consapevolezza che il libero arbitrio non può giungere a perfezione nell'individuo senza l'istruzione fornita dalla guida per consentire all'uomo di discernere il bene dal male:

Di picciol bene in pria sente sapore;  
 quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,  
 se guida o fren non torce suo amore.

Onde convenne legge per fren porre;  
 convenne rege aver, che discernesse  
 de la vera cittade almen la torre.<sup>54</sup>

A questo riguardo, oltre all'immagine del cavallo e del cavaliere elaborata nel *Convivio* (*Conv.*, IV, XII, 15) e citata nell'introduzione di questa tesi, è opportuno ricordare il primo libro della *Monarchia*, dove Dante sostiene che le volontà degli uomini

52 Bausi, p. 264.

53 Bausi, p. 264.

54 Alighieri, *Purgatorio*, XVI, 91-6.

necessitano di “una mente che le diriga” (*Mon.*, I, 15, 9) perché sono soggette alle “lusinghe di giovanili diletti” (*Mon.*, I, 15, 9). Inoltre, poiché lo svolgimento del pensiero politico di Dante nel *Purgatorio XVI* deve essere interpretato su un piano dottrinale e religioso, è opportuno accennare anche al terzo libro del trattato, previamente menzionato nell’introduzione di questo elaborato, dove è chiarito, con un’impostazione di ispirazione agostiniana, che l’Impero e la Chiesa sono stati ordinati da Dio per riparare le conseguenze del peccato originale (*Mon.*, III, IV, I4)<sup>55</sup>.

La discussione di Marco Lombardo introduce uno dei più importanti temi che riguardano l’unione tra il pensiero politico e il teologico di Dante nella *Commedia*: la teoria dei due soli. La metafora suggerisce l’esistenza di un’unica autorità, che è divina, condivisa da due poteri che, anche se distinti e indipendenti<sup>56</sup>, devono combinarsi armoniosamente per aiutare gli esseri umani a raggiungere i loro obiettivi terreni ed eterni: la monarchia con il suo potere universale dovrebbe condurre i popoli alla beatitudine nella giustizia e nella pace e la Chiesa, libera da ogni ambizione temporale, potrebbe condurre gli uomini, tramite l’insegnamento e l’esempio, alla salvezza eterna<sup>57</sup>. Tuttavia, Marco Lombardo sottolinea che il problema dell’Italia è che le leggi esistono, ma non vengono applicate perché il papato e l’impero, che dovrebbero guidare gli uomini nell’uso del libero volere (*Purg.* XVI, 106-8), “si sono spenti a vicenda”<sup>58</sup>: l’imperatore non può far osservare le leggi perché la

---

55 Agrimi, p. 23.

56 Trovato, p. 239.

57 Bruno Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari: Laterza, 1942, pp. 277-278.

58 Bausi, p. 262.

confusione dei poteri spirituale e temporale limita la sua autorità e il Papa, anziché offrire una guida spirituale all'umanità, desidera avere il potere temporale, esercitando un'influenza negativa (*Purg.* XVI, 97-102). Dunque, nel *Purgatorio XVI*, il pensiero teologico di Dante è collegato alle dottrine politiche da lui difese: finché non sarà ristabilito l'equilibrio tra l'Impero e la Chiesa, gli uomini non potranno esercitare pienamente il libero arbitrio. Nel centro del discorso, Marco Lombardo sostituisce la tradizionale immagine ierocratica del sole e della luna<sup>59</sup>, precedentemente utilizzata nella *Monarchia* (*Mon.*, III, IV, 3), per collegare l'oscurarsi dei due soli alla presente cecità del mondo e degli uomini ("Frate, / lo mondo è cieco, e tu vien ben da lui", *Purg.* XVI, 65-6), tematica centrale del canto. Come riconosce Francesco Bausi, al reciproco spegnimento dei due soli Marco imputa l'incapacità degli individui di fare ricorso al proprio sole, il "lume" (*Purg.* XVI, 75) razionale che dovrebbe guidare alla scelta del vero bene e liberare l'uomo dalla soggezione alle passioni, naturale tendenza dell'anima umana<sup>60</sup>.

La denuncia della corruzione umana trova la sua efficacia proprio rispetto all'affermazione che l'uomo è "pienamente dotato e qualificato all'esercizio della virtù"<sup>61</sup>, e così Marco Lombardo conclude il suo intervento affermando che "la cagion che 'l mondo ha fatto reo" (*Purg.* XVI, 104) può essere attribuita completamente a "precise responsabilità umane e non al fatale influsso degli astri"<sup>62</sup>,

---

59 Per un'analisi dell'uso dell'immagine ierocratica del sole e della luna si veda Agrimi, pp. 29-30.

60 Bausi, p. 268.

61 Agrimi, p. 22.

62 Agrimi, p. 27.

dal momento che deriva dalla “mala condotta” (*Purg.* XVI, 103) offerta dai due soli, una conseguenza della confusione dei due poteri e la corruzione del papato e non da una condizione predeterminata dagli influssi astrologici. Con la teoria dei due soli, Dante raggiunge l’equilibrio tra l’ideale religioso e l’ideale laico<sup>63</sup>, consacrando l’indipendenza dei due poteri e la conseguente l’autonomia dell’imperatore per la prima volta nei suoi scritti, influenzato dalla forte passione morale e politica che si accese all’annuncio della discesa dell’imperatore Arrigo VII in Italia.

Nelle rimanenti terzine del suo discorso (*Purg.* XVI, 106-29), Marco Lombardo si dedica a delineare il contrasto tra la virtù del passato e la corruzione del presente. La situazione del presente lo spinge a evocare lo splendore dei due soli dell’antica Roma e a rifugiarsi nei “nostalgici ricordi della sua vita terrena d’uomo cortese e valoroso” (*Purg.* XVI, 115-7)<sup>64</sup>. Il ricordo personale di Marco è un meccanismo di conferma ed esemplificazione della teoria presentata in precedenza: valore e cortesia regnavano “in sul paese ch’Adice e Po riga” (*Purg.* XVI, 115) sino a quando l’autorità imperiale non fu usurpata dal pontefice, dopodiché trionfò costantemente la corruzione. In questo senso, nelle terzine conclusive, gli ideali di rinnovamento morale politico e religioso del cortigiano lombardo si configurano come “memoria nostalgica di un’età di cortesia e di valore”<sup>65</sup>.

Attraverso la confutazione del determinismo astrologico, l’affermazione del libero arbitrio umano e l’elaborazione della teoria

---

63 Mazzamuto, p. 30.

64 Agrimi, p. 23.

65 Agrimi, p. 39.

dei due soli, il discorso di Marco Lombardo rappresenta il momento in cui la visione politica di Dante, simultaneamente religiosa e morale, raggiunge non soltanto uno dei momenti di più rigorosa chiarezza, ma anche la sua più matura espressione nella produzione intellettuale del poeta<sup>66</sup>.

### **LA COESISTENZA DELLA PROVVIDENZA DIVINA CON IL LIBERO ARBITRIO MILTONIANO: *PARADISE LOST*, BOOK III**

Il discorso politico di *Paradise Lost* è elaborato in base alle “principali questioni teologiche della Riforma che si erano intensificate durante gli sconvolgimenti religiosi della Rivoluzione inglese”<sup>67</sup>, come il dibattito tra l’interpretazione arminiana del libero arbitrio umano<sup>68</sup> e il determinismo della predestinazione divina. La problematica del libero arbitrio e le sue implicazioni teologiche è affrontata da un punto di vista dottrinale per la prima volta nel dialogo tra il Padre e il Figlio (III, 80-343), dove John Milton elabora gli elementi fondamentali della teologia politica del poema tramite l’affermazione della “distinzione tra prescienza e preordinazione”<sup>69</sup>.

66 Agrimi, p. 29.

67 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 43. Originale: “key Reformation theological issues that had intensified during the religious upheavals of the English Revolution.”

68 Sulla questione della libertà divina John Milton non è né semplicemente contrario a Thommas Hobbes né semplicemente d’accordo con i platonici, le due dottrine più popolari e accettate nel Seicento. Ai fini di questa tesi verrà presa in considerazione soltanto il concetto di libertà umana. Per un dibattito più dettagliato sull’interpretazione miltoniana del libero arbitrio divino si veda: Stephen M. Fallon, “‘To Act or Not’: Milton’s Conception of Divine Freedom”, *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 425-49.

69 Reisner, p. 86. Originale: “on the distinction between foreknowing and

Pertanto, a questo punto della discussione sul tema, è necessario ampliare le definizioni incluse nel secondo capitolo di questa tesi e contestualizzare la differenza tra due dei principali concetti (prescienza e predestinazione) di *Paradise Lost*.

Ponendosi fuori del consenso luterano-calvinista e unendosi alla posizione arminiana, Milton attribuì al libero arbitrio un'importanza considerevole all'interno della sua teologia del peccato originale e dell'espiazione<sup>70</sup>. L'Arminianesimo, a cui Milton venne esposto a Cambridge, rifiutava la teoria della predestinazione di Giovanni Calvino ed enfatizzava la coerenza tra il libero arbitrio e l'onnipotenza divina: gli Arminiani sostenevano che Dio preconosce tutti gli eventi dell'umanità perché possiede la prescienza, ossia “la conoscenza di un evento prima che esista o accada”<sup>71</sup>, ma non ha la capacità di preordinarli, giacché la sua onnipotenza non deve essere associata alla predestinazione, “l'azione con la quale si ritiene che Dio abbia immutabilmente predeterminato il corso degli eventi da parte di un decreto o scopo eterno”<sup>72</sup>. Come sarà discusso in questo capitolo, questa distinzione tra i concetti di prescienza e predestinazione

---

foreordaining.”

70 Reisner, p. 10.

71 OED online: <http://www.oed.com/> definisce “foreknowledge” come “Knowledge of an event, etc. before it exists or happens; prescience.” (Accesso il 24 maggio 2024).

72 OED online: <http://www.oed.com/> definisce “predestination” come “The action by which God is held to have immutably predetermined the course of events by an eternal decree or purpose, esp. in relation to the salvation or damnation of human beings; the fact of this having taken place; any doctrine which holds this to be true; belief in such a doctrine. [...] The concept of predestination to both salvation and reprobation (sometimes called double predestination) is perhaps most closely associated with the teaching of St Augustine and Calvin, and is also a doctrine of some varieties of Islam.” (Accesso il 24 maggio 2024).

è, inoltre, collegata alla grazia divina, che nel poema miltoniano può essere intesa come “l’amore libero e immeritato di Dio per l’umanità”<sup>73</sup>, poiché il Padre, preconsoscendo la Caduta, predestinò la grazia come possibilità di salvezza dell’umanità.

Nel terzo libro di *Paradise Lost*, dopo aver presentato la caduta degli angeli ribelli e la loro discussione sui modi di corrompere l’umanità nei primi due libri, John Milton espone la dottrina teologica e politica del poema. In modo consono al *Purgatorio XVI*, Milton discute i fondamenti della sua teologia politica attraverso il meccanismo della *poiesis* drammatica nel rappresentare il Padre e il Figlio come personaggi impegnati in un intenso dibattito celeste su alcuni dei concetti dottrinali più importanti per la comprensione del poema, tra cui il libero arbitrio, la grazia, il determinismo e la prescienza divina<sup>74</sup>. Nel dialogo in Paradiso (III, 80-343), come nel canto di Marco Lombardo, la teologia e la politica del poema convergono attraverso l’esposizione teorica delle questioni teologiche e filosofiche in un primo momento e la conseguente deduzione di un esempio concreto nella sfera etica o politica<sup>75</sup>, poiché la dottrina arminiana di Milton è esposta dal Padre a livello teorico ed esemplificata dalla narrazione della Caduta di Adamo ed Eva a livello di esempio pratico<sup>76</sup>.

Il terzo libro inizia con l’invocazione alla luce (III, 1-79) che, oltre a consentire il passaggio dall’Inferno al Paradiso, è

---

73 Maurice Kelley, “The Theological Dogma of *Paradise Lost*, III, 173-202”, *PMLA*, 52 (1937), p. 79. Originale: “the free and unmerited love of God for mankind.”

74 Loewenstein, *Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost*, p. 44.

75 Bausi, p. 264.

76 Corns, p. 82.



direttamente collegata al significato del concilio celeste, poiché permette la rappresentazione di Dio come “principio cosmico e fonte dell’ordinamento della natura”<sup>77</sup> tramite l’anticipazione della successiva descrizione dei Suoi aspetti:

Hail holy light, offspring of heaven first-born,  
Or of the eternal co-eternal beam  
May I express thee unblamed? since God is light,  
And never but in unapproachèd light  
Dwelt from eternity, dwelt then in thee,  
Bright effluence of bright essence increate.  
Or hearst thou rather pure ethereal stream,  
Whose fountain who shall tell? Before the sun,  
Before the heavens thou wert, and at the voice  
Of God, as with a mantle didst invest  
The rising world of waters dark and deep,  
Won from the void and formless infinite.<sup>78</sup>

Dopo l’invocazione alla “holy light” (III, 1), il lettore è introdotto al personaggio di Dio che, “High throned above all height” (III, 58), discute con il Figlio il progresso del viaggio di Lucifero verso la Terra “Coasting the wall of heaven on this side night / In the dun air sublime” (III, 71-2). Mentre le rappresentazioni di Dio erano abbondanti nell’arte e nella letteratura prima del *Paradise Lost*, l’*Imago Dei* di John Milton costituisce un radicale allontanamento da qualsiasi convenzione cristiana artistica o letteraria esistente all’epoca: si deve sottolineare che nemmeno l’Alighieri nella *Commedia* rappresentò Dio come un personaggio che presenta il suo

<sup>77</sup> Samuel, *The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost, III. 1-417*, p. 602. Originale: “Milton’s God as the cosmic principle, the source of ordered nature.”

<sup>78</sup> Milton, *Paradise Lost*, III, 1-12.

punto di vista personale come fece Milton<sup>79</sup>. La figurazione di Dio come una persona letteraria in *Paradise Lost* è cruciale per la teodicea del poema e direttamente connessa all'intenzione di Milton di "assert the eternal providence" (I, 25). Infatti, la rappresentazione del Padre come un personaggio che pronuncia la sua giustizia provvidenziale e i suoi decreti ai lettori è parte della strategia utilizzata dal poeta per svelare le leggi e i fondamenti che regolano l'operare della Provvidenza divina "da parte dell'unico Essere che ne ha diritto"<sup>80</sup>, in modo da legittimare la teologia del poema.

Oltre all'essere direttamente associato alla luce, Dio in *Paradise Lost* è rappresentato come il Creatore e l'Intelligenza che possiede piena comprensione dell'universo. Infatti, in linea con il tradizionale uso delle immagini del sole e dell'occhio come simboli della Provvidenza divina, la prima azione del Padre nel terzo libro è abbassare "his eye, / His own works and their works at once to view" (III, 58-9). Tuttavia, la descrizione iniziale di Dio non soltanto rappresenta la *Maiestas Domini*, ma introduce anche uno degli aspetti principali del Dio miltoniano: la Sua prescienza. Infatti, la Sua potenza è associata al senso dell'atemporalità, poiché parla "from his prospect high, / Wherein past, present, future he beholds," (III, 77-8). Il passaggio riflette gli argomenti di Boezio che, nel *De consolatione philosophiae*, sostiene che Dio non possiede intrinsecamente qualità temporali, poiché, essendo eterno, non esiste nel tempo e nello spazio, ma in un eterno presente che

---

79 Reisner, p. 59.

80 Isabel MacCaffrey, "The Theme of Paradise Lost, Book III", in *New Essays on Paradise Lost*, a cura di Thomas Kranidas, Oakland: University of California Press, 1969, p. 58. Originale: "by the only Being who has a right to do so".

trascende le categorie umane di tempo<sup>81</sup>. Pertanto, il Padre non vede lo svolgimento degli eventi dell'universo materiale temporalmente, ma osserva il passato, il presente e il futuro simultaneamente, come se accadessero in uno stesso momento<sup>82</sup>.

L'affermazione dell'eterna vigilanza divina che permette a Dio di prevedere gli avvenimenti della storia umana è seguita dall'inizio del dialogo tra il Padre e il Figlio. Osservando l'avvicinamento di Lucifero alla Terra (III, 80-90), il Padre spiega al Figlio che l'"adversary" (III, 81) riuscirà nel suo intento:

Only begotten Son, seest thou what rage  
Transports our adversary, whom no bounds  
Prescribed, no bars of hell, nor all the chains  
Heaped on him there, nor yet the main abyss  
Wide interrupt can hold; so bent he seems  
On desperate revenge, that shall redound  
Upon his own rebellious head. And now  
Through all restraint broke loose he wings his way  
Not far off heaven, in the precincts of light,  
Directly towards the new created world,  
And man there placed, with purpose to assay  
If him by force he can destroy, or worse,  
By some false guile pervert; and shall pervert  
For man will hearken to his glozing lies,  
And easily transgress the sole command,<sup>83</sup>

Prevedendo la resa degli uomini alle "glozing lies" di Lucifero (III, 93) e la trasgressione del "sole command" (III, 94), il Padre

---

81 Boezio, *The Consolation of Philosophy*, tradotto da Richard Green, New York: Person, 1962, p. 116.

82 Martineau, p. 50.

83 Milton, *Paradise Lost*, III, 80-94.

dimostra di avere la prescienza della Caduta di Adamo ed Eva, che, nel poema, è narrata soltanto nel nono libro. Tramite la predizione della Caduta, Dio affronta il problema della responsabilità umana (III, 94-128), fondamentale per la teodicea del poema e per la giustificazione delle “ways of God to men” (I, 26). Il Padre riconosce la sua abilità di prevedere il corso della storia, ma nega il ruolo della responsabilità divina nella Caduta (o in qualsiasi altro evento della storia), poiché l’umanità è stata dotata dal libero arbitrio nel momento della Creazione: gli uomini furono creati “Sufficient to have stood, though free to fall” (III, 99) e, in questo modo, la prescienza divina può soltanto conoscere, ma non può determinare le azioni e i comportamenti umani (III, 114-9). La spiegazione del Padre per offrire una soluzione alla discussione sul rapporto tra predestinazione divina e libertà umana è basata sull’argomento che, se agli uomini non fosse stata data la possibilità di scegliere liberamente, essi non potrebbero dimostrargli la propria lealtà:

Not free, what proof could they have given sincere  
Of true allegiance, constant faith or love,  
Where only what they needs must do, appeard,  
Not what they would, what praise could they receive?  
What pleasure I from such obedience paid,  
When will and reason (reason also is choice)  
Useless and vain, of freedom both despoiled,  
Made passive both, had servd necessity,  
Not me.<sup>84</sup>

Nell’interpretazione miltoniana, l’umanità fu dotata di libero arbitrio dal Creatore non per avere la possibilità di ribellarsi, ma

---

84 Milton, *Paradise Lost*, III, 103-11.

per potere, in maniera conscia e spontanea, scegliere di obbedire alla volontà divina<sup>85</sup>. L'idea paradossale dell'aver una volontà libera in un mondo governato da un Dio onnipotente e onnisciente era già presente nella *Commedia* (*Purg.* XVI, 79-80) e fu anche elaborata da Milton nel *De Doctrina Christiana*, dove l'autore definisce l'obbedienza come "that [virtue] whereby we make God's will our intention to be followed serve all things, and we are slaves to God"<sup>86</sup>. Secondo quanto scrive Agostino nel *De libero arbitrio*, testo cruciale per la concezione seicentesca del libero arbitrio a cui ascrive Milton, sebbene con modifiche, l'uomo può raggiungere la vera libertà soltanto tramite l'uso corretto del libero arbitrio: dalla scelta razionale di usare la libertà per obbedire a Dio scaturisce la vera libertà morale<sup>87</sup>, poiché "reason also is choice" (III, 108)<sup>88</sup>. In questo modo, tramite il discorso del Padre nel terzo libro, Milton afferma le idee teologiche fondamentali della sua teorizzazione della libertà umana, basata sulla radicale affermazione arminiana del libero arbitrio precedentemente elaborata nel *De Doctrina*, poiché "ogni idea di necessità deve essere rimossa dal concetto di libertà"<sup>89</sup>. Inoltre, nell'affermare la decisività della scelta umana, il discorso

---

85 Reisner, p. 88.

86 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, VIII, pp. 958-9. Traduzione: "quella [virtù] per la quale facciamo sì che la volontà di Dio, la nostra intenzione da seguire, serva tutte le cose, e siamo schiavi di Dio."

87 Augustine, "On Free Will", in *Earlier Writings*, a cura di J.H.S. Burleigh, Louisville: Westminster John Knox Press, 1953, p. 132.

88 Il verso 108 del terzo libro di *Paradise Lost* può essere collegato a quanto precedentemente affermato da Milton nell'*Areopagitica*: "reason is but choosing" (John Milton, "Areopagitica", p. 197).

89 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, VIII, p. 61. Originale: "From the concept of freedom ... all idea of necessity must be removed."

diventa anche un meccanismo per dimostrare che la Caduta e la conseguente catastrofe dell'umanità avrebbero potuto essere evitate, poiché non furono preordinate. In questo modo, l'affermazione della completa libertà di Adamo ed Eva ("authors to themselves in all", III, 122) nel discorso divino esenta il Padre da qualsiasi tipo di partecipazione e responsabilità riguardo al peccato originale e le sue conseguenze. Dio può soltanto prevedere la Caduta, decretata e provocata da Adamo ed Eva stessi ("they themselves ordained their fall", III, 128), ma non può intervenire o determinare l'evento, che possiede la propria autonomia che prescinde dalla conoscenza divina, a causa dell'esistenza del libero arbitrio umano. Secondo la dottrina elaborata nel terzo libro, basata sulla convinzione arminiana e anti-calvinista di Milton, l'onnipotenza di Dio è limitata alla Sua prescienza, che non equivale alla predestinazione<sup>90</sup>, giacché gli uomini furono predestinati alla libertà:

As if predestination overruled  
 Their will, disposed by absolute decree  
 Or high foreknowledge; they themselves decreed  
 Their own revolt, not I: if I foreknew,  
 Foreknowledge had no influence on their fault,  
 Which had no less proved certain unforeknown.  
 So without least impulse or shadow of fate,  
 Or aught by me immutably foreseen,  
 They trespass, authors to themselves in all  
 Both what they judge and what they choose; for so  
 I formed them free, and free they must remain,<sup>91</sup>

Inoltre, è fondamentale sottolineare che la teologia del libero arbitrio e dell'obbedienza esposta dal Padre nel terzo libro

---

<sup>90</sup> Reisner, p. 85.

<sup>91</sup> Milton, *Paradise Lost*, III, 114-24.

di *Paradise Lost* non è esclusiva degli esseri umani, ma di tutte le creature intelligenti: “Such I created all the ethereal powers / And spirits, both them who stood, and them who failed” (III, 100-1). Affermando che, come nel caso dei primi uomini, anche agli angeli fu dato il libero arbitrio, il Padre sottolinea la responsabilità delle creature celestiali rispetto agli eventi narrati nel poema, come la guerra in Paradiso: così come Adamo ed Eva scelsero liberamente il loro destino, anche Lucifero e gli altri angeli caduti devono essere considerati i responsabili della loro ribellione. In base a questo ragionamento, Dio espone la dottrina della giustizia tramite la difesa del decreto divino del libero arbitrio e l’enfasi sul destino delle creature cadute (sia uomini che angeli) dopo la Caduta. Il Padre afferma che la grazia sarà concessa all’umanità, ma non agli angeli caduti, poiché hanno istigato gli uomini a disobbedire le leggi divine e sono “self-tempted, self-depraved” (III, 130).

Nella seconda parte del dialogo celeste (III, 135-216), la spiegazione di Dio secondo cui Egli possiede una conoscenza preveggenze della storia umana, compresa la Caduta, pur insistendo sul fatto che né la prescienza né la predestinazione possono influenzare le azioni delle creature (III, 114-19), stimola il Figlio a porre domande sui decreti divini e sul giudizio del Padre sull’umanità (III, 144-66). La reazione del Figlio sottolinea un aspetto fondamentale della controversa teologia del poema, poiché dimostra che il Figlio non condivide l’onniscienza del Padre. Inoltre, il frammento del dialogo è rilevante dal momento che, nella risposta del Padre alla domanda sulle possibilità di salvezza a disposizione degli uomini dopo la Caduta (III, 168-216), John Milton espone la sua interpretazione della dottrina della grazia e della salvezza. Secondo il poeta, prevedendo

la Caduta, Dio predestinò l'intera umanità ad avere la possibilità di scegliere di partecipare alla salvezza. In base a una convinzione anti-calvinista, Milton trasmette, tramite il personaggio del Padre, l'idea che non esiste un numero limitato di persone predestinate alla salvezza<sup>92</sup>, poiché la grazia salvifica fu ugualmente predestinata a tutti gli esseri umani<sup>93</sup>.

La teologia di *Paradise Lost* è in netta discontinuità con le principali tradizioni teologiche post-Riforma, in particolare con il Calvinismo<sup>94</sup>. Nel poema, la distinzione tra elezione e disapprovazione<sup>95</sup> è radicalmente ridefinita, poiché gli Arminiani sostenevano che mentre la grazia è predestinata e concessa a tutte le persone, “compete al singolo individuo rifiutare o accettare il dono della grazia preveniente”<sup>96</sup>, poiché gli uomini sono dotati di libero arbitrio. Secondo la teologia arminiana, quindi, l'elezione è universale e la disapprovazione è una decisione individuale degli uomini che scelgono volontariamente di rifiutare la grazia predestinata dal Padre. Nel poema, descrivendo l'elezione degli esseri umani come una realtà divinamente stabilita e la dannazione di alcune persone come la conseguenza del rifiuto volontario della

---

92 Myers, *Predestination and freedom in Milton's Paradise Lost*, p. 75.

93 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, IV, p. 70. Originale: “no one is excluded by any decree of God from the pale of repentance and eternal salvation.”

94 Myers, *Predestination and freedom in Milton's Paradise Lost*, p. 68.

95 OED online: <http://www.oed.com/> definisce “reprobation” come “Rejection by God; *spec.* the action by which those not forming part of God's elect are predestined to eternal damnation. Also: the fact of being so predestined; any doctrine which holds this to be true; belief in such a doctrine. Opposed to election in the doctrine of predestination.” (Accesso il 27 maggio 2024).

96 Reisner, p. 11. Originale: “it was up to the individual believer to either reject or accept this gift of ‘prevenient’ grace.”



grazia (“and none but such from mercy I exclude”, III, 202), Milton definisce i termini fondamentali per la comprensione della giustizia divina nei confronti dell’umanità elaborata in *Paradise Lost*, nonché il ruolo fondamentale della preghiera e del pentimento dopo la Caduta (III, 190-1), considerati, insieme alla grazia, gli elementi fondamentali nel processo di salvezza all’interno della teologia del poema.

Tuttavia, nella spiegazione del Padre sulla dottrina della salvezza e della grazia, si può intravedere anche l’esistenza di un senso di privilegio nella grazia divina, come a suggerire che, nonostante l’aspetto universale del decreto del libero arbitrio e della grazia, alcuni individui furono predestinati alla salvezza incondizionata: “some I have chosen of peculiar grace / Elect above the rest” (III, 183-4). Sebbene gli studiosi non abbiano raggiunto un consenso su chi siano questi individui eletti e quale sia il significato della “peculiar grace” (III, 183) che essi possono conseguire, il tentativo di distinguere tra diversi tipi di grazia era tipico della dottrina calvinista e non era accettato dall’Arminianesimo. Stephen Fallon riconosce, ad esempio, che una possibile interpretazione dei versi è che la sorprendente concessione di Milton alla predestinazione calvinista non intende contraddire la dottrina fondamentale arminiana del discorso del Padre, ma è emblematica del desiderio di Milton di considerarsi predestinato a servire Dio e il paese tramite la sua poesia e virtuosamente degno di tale elezione<sup>97</sup>. D’altronde, Boyd M. Berry osserva che, nell’affermare che alcuni sono “Elect above the rest” (III, 184), Milton intende “che Dio estende l’elezione

---

97 Stephen M. Fallon, *Milton’s Peculiar Grace: Self-Representation and Authority*, Ithaca: Cornell University Press, 2008, p. 201.

a tutti gli uomini, ma che alcuni sono più eletti degli altri”<sup>98</sup>. Maurice Kelley offre un’ulteriore interpretazione, affermando che i due versi citati sono in perfetto accordo con la teologia sistematica del poema in quanto “Some” (III, 183) potrebbe riferirsi ai credenti, ossia quelli che scelgono di accettare la grazia divina, e il “rest” (III, 184), agli uomini che la rifiutano<sup>99</sup>. In qualsiasi caso, l’idea espressa nel dialogo celeste è coerente con la visione arminiana della grazia preveniente e dell’universalità dell’elezione, poiché Dio dichiara che il dono della Sua grazia è disponibile anche a coloro che non sono tra gli “elect” (III, 184), poiché possono salvarsi accettando la grazia, pregando e pentendosi (III, 190-1).

Nei versi successivi (III, 206-16), dopo aver enunciato i fondamenti del decreto del libero arbitrio e della grazia, il Padre dichiara il suo giudizio sulla Caduta di Adamo ed Eva, che anticipa con la sua prescienza, condannando l’essere umano a morte a meno che “for him / Some other able, and as willing, pay / The rigid satisfaction, death for death” (III, 210-12). Poiché l’uomo scelse di perdere la sua libertà, il Padre non può risolvere il conflitto tra misericordia e giustizia autonomamente: Egli può soltanto “renew / his lapsed powers” (III, 175-6), così che “once more [...] stand / On even ground against his mortal foe” (III, 178-9), ma non ha la capacità di annientare la condanna a morte in cui è incorso l’uomo dal momento che scelse di disobbedire il comandamento divino: “Die he or justice must” (III, 210), a meno che qualcuno non sia in

---

98 Boyd M. Berry, *Process of Speech: Puritan Religious Writing and Paradise Lost*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p. 255. Originale: “that God extends election to all men, but some [...] are more elect than others.”

99 Kelley, p. 79.

grado di sacrificarsi per l'umanità. Il Padre chiede se ci sia in “all heaven charity so dear” (III, 216) per “pay / The rigid satisfaction, death for death,” for Man’s crime (III, 211-12) e, di fronte al silenzio dei presenti (“all the heavenly choir stood mute”, III, 217), il Figlio si offre volontario per subire la morte come espiazione dei peccati dell'umanità e rendere possibile la salvezza. La decisione del Figlio di sacrificarsi è la scelta attorno alla quale ruota l'intero poema, poiché qualifica l'intera narrazione di *Paradise Lost*<sup>100</sup>, come già indicato nel primo libro del poema epico:

Of man’s first disobedience, and the fruit  
Of that forbidden tree, whose mortal tast  
Brought death into the world, and all our woe,  
With loss of Eden, till one greater man  
Restore us, and regain the blissful seat,<sup>101</sup>

Pertanto, la scelta di Adamo ed Eva di pentirsi dopo la Caduta per raggiungere la salvezza, di cui si dirà nell'ultimo capitolo di questa tesi, non sarebbe una possibilità se non fosse per la redenzione assicurata dal sacrificio del Figlio nel terzo libro di *Paradise Lost*:

Thou therefore whom thou only canst redeem,  
Their nature also to thy nature join;  
And be thyself man among men on earth,  
Made flesh, when time shall be, of virgin seed,  
By wondrous birth: be thou in Adam’s room  
The head of all mankind, though Adam’s Son.  
As in him perish all men, so in thee  
As from a second root shall be restored,  
As many as are restored, without thee none.

---

100 Martineau, p. 64.

101 Milton, *Paradise Lost*, I, 1-5.

His crime makes guilty all his sons, thy merit  
Imputed shall absolve them who renounce  
Thir own both righteous and unrighteous deeds,  
And live in thee transplanted, and from thee  
Receive new life.<sup>102</sup>

Inoltre, considerando la posizione antitrinitaria assunta da Milton nel *De Doctrina Christiana*<sup>103</sup>, il sacrificio del Figlio può essere interpretato anche come un meccanismo per rafforzare la centralità del libero arbitrio nel poema. Nel terzo libro, il Figlio sceglie di intercedere in favore dell'umanità dopo la Caduta in modo totalmente libero e autonomo, poiché non condivide la prescienza e l'onnipotenza del Padre, come sostiene Milton nel *De Doctrina*: "Even the Son [...] knows not all things absolutely [...] the attributes of divinity belong to the Father alone"<sup>104</sup>. Infatti, tramite la cristologia ariana articolata nel trattato e in *Paradise Lost*, Milton rifiuta la concezione atanasiana della Trinità<sup>105</sup> e sostiene che il Figlio è un essere finito generato nel tempo dal Padre ("Only begotten Son", III, 80). Nel poema, la differenziazione tra il Padre e il Figlio è l'elemento che attribuisce al sacrificio del Figlio il suo valore drammatico<sup>106</sup>, poiché non condividendo l'onnipotenza e la prescienza del Padre,

102 Milton, *Paradise Lost*, III, 281-294.

103 Waddington afferma che, mentre nel *De Doctrina Christiana* John Milton assume una posizione esplicita antitrinitaria, in *Paradise Lost* la distinzione tra Padre e Figlio è evidente soltanto nei concili avvenuti in Paradiso, ma oltre i confini celesti la distinzione tra le due persone è abbandonata. Per una discussione più dettagliata sull'anti-trinitarismo di Milton si veda Waddington, p. 262.

104 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, IV, p. 317; p. 227.

105 Chaplin, p. 354.

106 Irene Samuel, "The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost, III. 1-417", *PMLA*, 72 (1957), p. 606

il Figlio non può prevedere le future conseguenze del sacrificio, così come gli altri presenti nel concilio, ma decide di offrirsi perché confida nella bontà del Padre<sup>107</sup>. Le affermazioni del Figlio riguardo il Suo trionfo finale sulla morte (III, 241-65) derivano “soltanto dalla sua perfetta fiducia nella divinità”<sup>108</sup> e non dalla prescienza, che Egli non possiede: come tutte le creature generate dal Padre, il Figlio ha la libertà di compiere scelte morali e, in questo caso, sceglie di obbedire alla volontà di Dio, che riconosce il Suo merito e il suo uso corretto del libero arbitrio (III, 317-20). In questo modo, la revisione di Milton del tradizionale ruolo del Figlio sostituisce alla tradizionale accettazione passiva e del martirio corporeo la collaborazione attiva con la volontà di Dio, ossia la capacità di discernerla e di scegliere deliberatamente di obbedirla, come atto eroico centrale dell’epica<sup>109</sup>, in anticipazione alla lezione che Adamo ed Eva impareranno dall’arcangelo Michele negli ultimi due libri del poema<sup>110</sup>. In questo senso, il “sacrifice / Glad to be offered” (III, 269-70) del Figlio rafforza che il libero arbitrio è il nucleo centrale della teologia politica di Milton in *Paradise Lost*: senza la libertà che permette agli angeli ribelli e agli uomini di scegliere in maniera sbagliata, il sacrificio del Figlio, che promette l’unione definitiva

---

107 Samuel, *The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost*, III. 1-417, p. 606.

108 Samuel, *The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost*, III. 1-417, p. 606. Originale: “All that the Son says of his eventual triumph over death comes from nothing but a perfect confidence in the nature of the Godhead.”

109 Gregory Chaplin, “Beyond Sacrifice: Milton and the Atonement”, *PMLA*, 125.2 (2010), p. 361.

110 Per una discussione approfondita del tema si veda il quarto capitolo di questa tesi.

con la divinità attraverso la grazia di Dio, sarebbe impossibile<sup>111</sup>. Accentrando la rappresentazione del Figlio nel libero arbitrio, un aspetto che accomuna tutte le creature del poema, Milton sostituisce le tradizionali idee sull'espiazione di Cristo con una modalità di eroismo che i lettori del poema possono sia contemplare che imitare<sup>112</sup>.

Il dialogo in Paradiso, che espone i principali concetti della teologia del libero arbitrio e dell'obbedienza su cui si basa l'intero poema, si conclude infine con una promessa escatologica e con la visione del Giudizio Universale, poiché, come anticipato dalla prescienza divina, il sacrificio del Figlio permetterà l'espiazione preventiva della disobbedienza dell'umanità e l'avvio di un processo storico che produrrà "New heaven and earth" (III, 335) e la massima espressione di unione e concordia, nel momento in cui il Padre sarà "all in all" (III, 341)<sup>113</sup>.

---

111      Reisner, p. 132.

112      Chaplin, p. 367.

113      Chaplin, p. 363.



# IL RUOLO DELLA PROFEZIA NELLA FORMULAZIONE DEL CONCETTO DI LIBERO ARBITRIO

Le interpretazioni dantesche e miltoniane del libero arbitrio sono elaborate in rapporto con un ulteriore elemento basilare della teologia politica della *Commedia* e di *Paradise Lost*: la profezia. Nei discorsi profetici di Cacciaguida nel *Paradiso XVII* e di Michele negli ultimi due libri dei rispettivi poemi, Dante Alighieri e John Milton offrono soluzioni al dibattito sulla coesistenza di prescienza divina e libertà individuale che, sebbene diverse, contribuiscono all'affermazione del libero arbitrio come nodo centrale dei due testi.

Come sarà successivamente discusso in questo capitolo, le profezie di Cacciaguida e dell'arcangelo Michele sono *post eventum* dal punto di vista del lettore, poiché presentano come profetici eventi che si sono già realizzati. Robert Wilson riconosce che le profezie *post eventum* sono adeguate perché rispondono a un'esigenza fondamentale, cioè la questione dell'adempimento<sup>1</sup>. Pertanto, questo

---

1 Robert Wilson, *Prophecies and Prophecy in Dante's Commedia*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2008, pp. 200-1.



modo di presentare il futuro contribuisce a legittimare non soltanto il discorso profetico, ma anche la credibilità del poema nel suo complesso.

Un'ulteriore caratteristica fondamentale delle profezie *post eventum* condivisa dai discorsi profetici di Dante e Milton è l'elemento dell'interpretazione morale, che implica l'applicazione di giudizi morali e di circostanze storiche agli eventi previsti. Nella *Commedia* e in *Paradise Lost*, i poeti utilizzano la profezia come strumento per riformulare gli eventi narrati in una prospettiva profetica e, in questo modo, trasformano il suo valore e significato morale. L'effetto drammatico della presentazione del sacrificio che il poeta-pellegrino Dante sarà chiamato a compiere e delle conseguenze per l'umanità della Caduta di Adamo ed Eva è direttamente collegata all'elaborazione di questi eventi in via profetica, poiché, come riconosce Hayden White, “nessun evento storico è intrinsecamente tragico; può essere concepito come tale solo da un punto di vista particolare o nel contesto di un insieme strutturato di eventi di cui è un elemento che gode di un posto privilegiato”<sup>2</sup>.

Tuttavia, è importante sottolineare che il contenuto delle profezie che saranno analizzate successivamente nel capitolo è considerevolmente diverso. Nel cielo di Marte Dante trova Cacciaguida, il suo trisavolo, e nell'ultimo dei tre canti del *Paradiso* dedicati a quest'incontro, discute il futuro esilio del poeta e la sua missione di giudice e combattente per il trionfo della giustizia.

---

2 Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, p. 47. Originale: “no historical event is intrinsically tragic; it can only be conceived as such from a particular point of view or from within the context of a structured set of events of which it is an element enjoying a privileged place.”

La profezia di Cacciaguida, dunque, contribuisce alla costruzione dell'identità profetica di Dante e rafforza la scelta consapevole e autonoma del pellegrino di realizzare la sua missione e descrivere quello che ha visto nel suo viaggio oltremondano. Il discorso di Cacciaguida può essere considerato un soliloquio, un dialogo di Dante con sé stesso<sup>3</sup> e, in questo modo, un'*apologia pro poema suo*<sup>4</sup>, poiché la profezia costituisce la giustificazione e l'apologia dell'esistenza e della struttura della *Commedia*. Simultaneamente, come si dimostrerà, la profezia di Cacciaguida è anche un meccanismo che corrobora l'affermazione del libero arbitrio, poiché il suo compimento definitivo è legato all'azione dell'individuo nella storia.

Nella profezia dell'arcangelo Michele in *Paradise Lost*, John Milton esamina le cause che provocarono la corruzione delle istituzioni politiche e religiose del contesto del poeta, una delle sue principali preoccupazioni nei suoi trattati politici<sup>5</sup>. Allo stesso modo, il discorso profetico di Michele e la rivelazione del corso della storia ad Adamo riflettono l'obiettivo di Milton di istruire la sua nazione sulle possibilità di rinnovamento sociale, religioso e politico, come già discusso nell'introduzione di questa tesi. Adamo ed Eva non acquisiscono la consapevolezza del significato della disobbedienza al comandamento divino e dell'espulsione del giardino dell'Eden finché, dopo averne constatati gli effetti della

---

3 Attilio Momigliano, *Dante, Manzoni, Verga*, Messina, Firenze: Casa Editrice G. D'Anna, 1955, pp. 33-4.

4 Marianne Shapiro, "Paradiso XVII", *Lectura Dantis*, 16/17 (1995), p. 258.

5 Il rapporto di John Milton e il suo contesto storico, politico e religioso è stato discusso nei capitoli precedenti di questa tesi.

Caduta sui loro discendenti, non assumono autonomamente la responsabilità dell'evento. Pertanto, l'analisi storica presentata come profezia *post eventum* possiede un ruolo pedagogico che genera effetti fondamentali sulla struttura più ampia del poema<sup>6</sup>. Infatti, la profezia è fondamentale per “justify the ways of God to men” (I, 26) e il decreto divino del libero arbitrio e, dall'inizio dell'undicesimo libro, le tragiche visioni che descrivono la storia umana come “sharp tribulation” (XI, 63) istruiscono Adamo ed Eva sulle conseguenze del libero arbitrio e sulla giustizia divina<sup>7</sup>.

## **PRESCIENZA E LIBERTÀ: IL DISCORSO DI CACCIAGUIDA IN PARADISO XVII**

Nell'elaborazione di una soluzione alla discussione sugli elementi limitanti del libero arbitrio<sup>8</sup>, Dante Alighieri attribuisce particolare rilevanza non soltanto al dibattito sul determinismo astrologico, discusso nel capitolo precedente, ma anche alla profezia, interpretata allo scopo di questa tesi come “conoscenza e predizione infallibile di eventi futuri, liberi, contingenti e non prevedibili naturalmente, che deriva dall'ispirazione divina”<sup>9</sup>.

---

6 Corns, p. 121.

7 David Loewenstein, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 94.

8 Sulla definizione di libero arbitrio e la discussione del suo rapporto con la provvidenza divina si veda il terzo capitolo di questa tesi.

9 *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di Salvatore Battaglia, Torino: UTET, 2002, s.v. Profezia, p. 513.

Frequente nei modelli biblici, il profetismo è utilizzato dall'Alighieri come materiale per la costruzione della *Commedia*<sup>10</sup>, dove il poeta ne fa uso ricorrente. L'importanza della profezia nella complessa struttura del poema è evidente già dal secondo canto (*Inf.* II, 31-3), dove la comparazione del viaggio proposto da Virgilio al pellegrino con la narrazione del sesto libro dell'*Eneide* e la *Visio Pauli* è sottolineata. Secondo l'interpretazione del personaggio Dante, la discesa d'Enea agli inferi e il *raptus* di san Paolo al terzo cielo non furono semplici finzioni poetiche, bensì veraci visioni concesse per grazia divina in vista della missione affidata a essi<sup>11</sup>. Pertanto, seguendo questo ragionamento, anche il suo viaggio dell'aldilà poteva essere giustificato dalla grazia speciale che gli fu concessa da Dio.

La consapevolezza del personaggio Dante di agire come uno strumento della provvidenza nel suo viaggio<sup>12</sup> è espressa in modo evidente in *Purgatorio XVI*, dove annuncia la sua intenzione di conoscere la verità per raccontarla al popolo cristiano corrotto (*Purg.* XVI, 61-3) e in *Purgatorio XXXII*, nel momento in cui il pellegrino è incaricato da Beatrice di testimoniare, al suo ritorno nel mondo mortale, la sua visione, “in pro del mondo che mal vive” (*Purg.* XXXII, 103). Inoltre, in *Purgatorio XXX*, Dante dimostra di ritenersi privilegiato nei confronti con il divino (*Purg.* XXX, 109-

---

10 Lucia Battaglia Ricci, “‘Dice Isaia...’: Dante e il profetismo biblico”, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, a cura di Giuseppe Ledda, Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, p. 49.

11 Nardi, p. 282.

12 Uberto Limentani, “Paradiso XVII”, in *Cambridge Readings in Dante's Comedy*, a cura di Kenelm Foster e Patrick Boyde, pp. 158.

11), così come John Milton<sup>13</sup>, e in *Purgatorio XXXIII*, il precedente incarico di Beatrice è ribadito e associato alla profezia della riforma della Chiesa e dell'arrivo di un nuovo imperatore (*Purg.* XXXIII, 46-57). Infine, nella sezione centrale del *Paradiso* (XV-XVII), l'incontro con Cacciaguida costituisce un momento fondamentale “nell'itinerario di illuminazione epistemologico e teologico del pellegrino”<sup>14</sup>, poiché l'antenato di Dante non si limita a fornire al poeta una *consolatio*<sup>15</sup> per le pene dell'ingiusto esilio<sup>16</sup>, ma una giustificazione divina per la composizione della *Commedia*, che sarà alla base della successiva decisione del poeta di usare il suo libero arbitrio per accettare la missione proposta da Dio. Sebbene i discorsi di profetizzazione dell'esilio imminente inizino con l'apparizione di Ciaccio nella prima cantica e la responsabilità di Dante di registrare le sue esperienze fosse già stata delineata da Beatrice nel *Purgatorio*, la profezia acquisisce un nuovo significato nell'ultima cantica, poiché diventa il meccanismo mediante il quale il poeta risolve l'arduo problema di conciliare prescienza divina e libero arbitrio dell'uomo, problematica centrale della teologia politica del poema, tramite l'uso

---

13 Stephen Greenblatt (“John Milton”, p. 1897) afferma che Milton si presentava come il “bardo profetico” dell'Inghilterra e si considerava il portavoce dell'intera nazione.

14 Michael Papio, “Dante's Re-Education of Conscience (‘Paradiso’ XVII)”, *Lectura Dantis*, 18/19 (1996), p. 91. Originale: “in the Pilgrim's itinerarium of epistemological and theological enlightenment.”

15 Alcuni studiosi interpretarono i libri conclusivi di *Paradise Lost*, che saranno analizzati successivamente in questo capitolo, come *consolatio*. Per una discussione più approfondita si veda Ann W. Astell, “The Medieval ‘Consolatio’ and the Conclusion of ‘Paradise Lost’”, *Studies in Philology*, 82 (1985), pp. 477-92.

16 Papio, p. 91.

di un'immagine di origine boeziana<sup>17</sup>.

Nell'analisi della profezia come meccanismo di trasmissione di aspetti della conoscenza divina nella *Commedia*, bisogna precisare che, nel Basso Medioevo, teologici e filosofi credevano che alcuni uomini privilegiati potessero acquisire una comprensione degli eventi futuri per grazia divina<sup>18</sup>. Come riconosce Bruno Nardi, il pensiero tomistico ammetteva che gli uomini potessero avere la prescienza del futuro poiché era possibile possedere “una certa capacità divinatoria a percepire nei sogni le sottili impressioni celesti che non sono avvertite durante la veglia”<sup>19</sup>. Alberto Magno, teologo tedesco di particolare rilevanza nel Medioevo, riconosceva nella profezia una rivelazione diretta di Dio<sup>20</sup>. Dante Alighieri, d'altronde, sottolineando l'importanza del libero arbitrio, come si è dimostrato nel terzo capitolo di questa tesi, considerava la predestinazione un “mistero imperscrutabile”<sup>21</sup>, noto soltanto a Dio, poiché gli uomini non possono avere alcuna conoscenza del futuro e, soprattutto, del proprio destino nell'aldilà. Tuttavia, l'Alighieri, così come i suoi contemporanei, credeva che, nella storia della cristianità, Dio usasse, nei momenti di necessità, la profezia per rivelare il futuro ad alcuni individui privilegiati, affinché la certezza della beatitudine eterna desse a loro una motivazione per sopportare le avversità e

---

17 Anna Maria Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole: saggi sul Paradiso di Dante*, Firenze: SISME, 2010, p. 148.

18 Nardi, p. 286.

19 Nardi, p. 291.

20 Per la discussione sul contributo di Alberto Magno nel dibattito sulla profezia si veda Nardi, pp. 290-291.

21 Nardi, p. 311.

proseguire in qualche impresa divinamente ispirata<sup>22</sup>. Come sarà discusso, questo è il ruolo della profezia fatta a Dante nel *Paradiso*, rivelata con l'obiettivo di stimolare il pellegrino a denunciare i mali che travagliano l'umanità secondo la missione che Dio gli pone<sup>23</sup>.

Inoltre, in questa fase della discussione, è necessario precisare le due categorie utilizzate in maniera più frequente dagli studiosi per categorizzare le profezie della *Commedia*: *ante eventum* e *post eventum*<sup>24</sup>. La maggior parte delle profezie presenti nella *Commedia* includono elementi *post eventum*, ossia che “riguardano eventi posteriori alla data del viaggio, ma precedenti la scrittura del poema o almeno del singolo canto in cui sono collocate”<sup>25</sup>. Tuttavia, bisogna precisare che la designazione *post eventum* può essere applicata soltanto dal punto di vista del poeta Dante e del lettore, ossia al di fuori del testo, poiché, dalla prospettiva del personaggio Dante, tutte le profezie sono *ante eventum*<sup>26</sup>. Inoltre, come riconosce Robert Wilson, le profezie del poema possono unire elementi *post eventum* e *ante eventum* simultaneamente<sup>27</sup>.

Per di più, nel poema, il meccanismo della profezia *post eventum* potrebbe essere interpretato come soluzione a un problema

---

22 Nardi, p. 311.

23 Nardi, p. 311.

24 Tra gli studiosi più notevoli che utilizzano queste categorie in confronto al testo dantesco si possono individuare Robert P. Wilson, Giuseppe Ledda e Michael Papio.

25 Giuseppe Ledda, “Paradiso, XVII”, in *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera 2008/2009*, a cura di Ennio Sandal, Roma-Padova: Antenore, 2011, p. 116.

26 Wilson, p. 197.

27 Wilson, p. 197.

del progetto letterario dantesco: considerando che il viaggio oltremondano si svolge nella data fittizia del 1300, l'unico modo per includere eventi accaduti dopo quell'anno sarebbe presentarli sotto forma di eventi futuri comunicati attraverso gli annunci profetici<sup>28</sup>. In questo modo, si potrebbe argomentare che le profezie furono utilizzate dall'Alighieri come soluzione compositiva ai vincoli imposti dalla struttura temporale del poema e, come tali, non contraddicono la teologia politica del poema e la sua enfasi sul libero arbitrio umano. Ciononostante, Wilson insiste a sua volta che l'interpretazione delle profezie come soluzione a un problema narrativo della *Commedia* può essere considerata solo parziale, poiché è adeguata nei confronti di alcune profezie *post eventum*, che sembrano rappresentare soltanto la menzione di eventi che altrimenti non potrebbero integrare la narrazione in modo logico, come le profezie di Currado Malaspina (*Purgatorio VIII*) e Bonagiunta (*Purgatorio XXIV*), ma non ad altre profezie dello stesso tipo, che possiedono ulteriori elementi significativi oltre il semplice riferimento a eventi storici isolati<sup>29</sup>. In effetti, la quantità abbondante di profezie *post eventum* suggerisce, quindi, che esse non siano soltanto un meccanismo per affrontare eventi successivi all'azione narrativa del poema. Il contenuto di alcune profezie in particolare sottolinea ulteriormente la loro importanza per la struttura generale del poema, poiché contribuiscono ai discorsi su questioni di significato personale per il poeta o per la società del suo tempo.

La profezia di Ciaccio, ad esempio, contiene elementi che suggeriscono che Dante immaginasse per i discorsi profetici *post*

---

28 Wilson, p. 198.

29 Wilson, p. 199.



*eventum* fin dall'inizio uno scopo più grande<sup>30</sup>, poiché rappresenta l'inizio di due importanti temi che percorreranno la *Commedia*: il discorso sull'esilio di Dante e la condanna morale di Firenze, che saranno unificati nel dialogo con Cacciaguida (XV-XVII). Oltre all'esilio, che si rivela progressivamente fino a culminare nella profezia di Cacciaguida, Firenze è un soggetto costante, con profezie specifiche e generali che combinano elementi *ante* e *post eventum*. Si possono individuare anche una serie di annunci profetici che riguardano i papi, in particolare Bonifacio VIII e Clemente V, e la Francia, interconnesse all'esilio e al contesto più ampio delle cause politiche da cui derivò la condanna di Dante.

L'analisi di questo capitolo si concentrerà sui canti in cui si svolge il dialogo di Dante e Cacciaguida (XV-XVII), "i più drammatici e i più storici di tutto il poema"<sup>31</sup>. Gli argomenti del dialogo dimostrano la preminenza del trittico nella cantica, poiché contribuiscono alla elaborazione del significato storico del poema e del nucleo primario dell'invenzione da cui il progetto letterario dantesco fu concepito<sup>32</sup>. Nel canto XV, che segna l'entrata nel cielo di Marte, l'argomento è la Firenze virtuosa del passato, mentre la sua decadenza e la corruzione sono rappresentate nel canto XVI. Nel canto XVII, invece, Cacciaguida narra l'esilio di Dante e la sua missione come poeta divinamente ispirato. Pertanto, il poeta non soltanto giustifica la narrazione del suo viaggio, ma vi elabora un triplo ritratto personale, confermando la sua immagine simultanea di lodatore del passato, esule e giudice<sup>33</sup>.

---

30 Wilson, p. 198. Originale: "elements which suggest that Dante envisioned a greater purpose for them from the beginning."

31 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

32 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 248.

33 Momigliano, p. 33.

Il ruolo di Cacciaguida nella costruzione di un ritratto definitivo di Dante è di particolare rilevanza nel contesto della terza cantica, poiché, secondo il progetto originario della *Commedia*, come è affermato da Virgilio (*Inf.* X, 127-31) e ripetuto nel colloquio con Brunetto Latini (*Inf.* XV, 88-90), l'incarico di spiegare le profezie sentite dal personaggio nel suo viaggio spettava a Beatrice. Tuttavia, nel canto XV del *Paradiso*, una delle anime del cielo di Marte saluta Dante in modo simile a come Anchise, il padre di Enea, aveva salutato il figlio nel sesto libro dell'*Eneide*, qui esplicitamente citato<sup>34</sup>. L'anima si rivela essere Cacciaguida, antenato di Dante, che visse a Firenze tra la fine dell'undicesimo e la metà del dodicesimo secolo, seguì l'imperatore Corrado III nella Seconda Crociata e morì intorno al 1147 combattendo per la cristianità<sup>35</sup>. Dopo aver tracciato un quadro vivido della semplicità della vita nella Firenze dell'epoca e averla messa a confronto, in particolare nel canto XVI, con la città dei tempi di Dante, l'incontro raggiunge il suo culmine drammatico nel canto XVII, dove Cacciaguida profetizza il futuro del pellegrino. In questo modo, la decisione di sostituire Beatrice con Cacciaguida, rappresentato come il glorioso trisavolo di Dante, serve a nobilitare la materia di cui si parlerà nel colloquio<sup>36</sup>. Inoltre, Cacciaguida, può, più opportunamente di Beatrice, annunciare al suo discendente la battaglia morale che dovrà intraprendere per combattere l'ingiustizia, sottolineando il legame tra la vita di crociato di Cacciaguida e il destino di esiliato di Dante.

*Paradiso XVII*, che conclude la trilogia dell'incontro con Cacciaguida, è il canto centrale della cantica. A questa centralità

---

34 Limentani, p. 156.

35 Limentani, p. 156.

36 Momigliano, p. 38.

numerica corrisponde anche una centralità strutturale, poiché in questo canto di “complesso autobiografismo profetico”<sup>37</sup> convergono e trovano pieno compimento le due linee fondanti della costruzione dell’identità dantesca anticipate in altri canti del poema: la profezia dell’esilio e la conferma dell’investitura profetico-poetica<sup>38</sup>. Considerato da molti studiosi “il canto di Dante”<sup>39</sup>, *Paradiso XVII* segna nel poema il momento in cui i suoi temi centrali assumono la pienezza del loro significato<sup>40</sup>. Infatti, nel canto si svelano le profezie rivelate a Dante nelle due prime cantiche e si risponde a due domande fondamentali poste dal pellegrino nel secondo canto della *Commedia*: perché il privilegio del viaggio nell’aldilà (“Io non Enea, io non Paulo sono”, *Inf.* II, 32) e perché gli fu destinato l’esilio (“da lei saprai di tua vita il viaggio”, *Inf.* X, 132)<sup>41</sup>. Pertanto, la profezia di Cacciaguida svela non soltanto la struttura delle tre cantiche, ma anche la chiave di lettura dell’itinerario dantesco.

*Paradiso XVII* può essere diviso in tre sezioni: la manifestazione dantesca del suo dubbio (*Par.* XVII, 13-26), il discorso principale di Cacciaguida (*Par.* XVII, 37-99) e la rassicurazione conclusiva del trisavolo (*Par.* XVII, 124-43)<sup>42</sup>. Il canto si apre con una similitudine che rappresenta il mito di Fetonte, ripreso dalle *Metamorfosi* di Ovidio, e paragona l’angoscia sulla propria identità con cui il personaggio mitologico si reca dalla madre

---

37 Ledda, p. 107.

38 Ledda, pp. 107-8.

39 Si veda, ad esempio, Momigliano, pp. 39-40 e Limentani, p. 156.

40 Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole: saggi sul Paradiso di Dante*, p. 151.

41 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

42 La divisione è proposta da Limentani, pp. 159-160.

Climene per accertarsi della sua origine a quello con cui Dante chiede a Cacciaguida i chiarimenti alle varie profezie che egli ha udito durante il suo viaggio e che lo rendono dubbioso sul suo destino e sulla sua missione (*Par.* XVII, 1-6)<sup>43</sup>. Bisogna ricordare a questo punto che, nella *Commedia*, l'esilio è predetto a Dante in numerose occasioni: da Ciacco (*Inf.* VI, 58-75), Farinata (*Inf.* X, 79-81), da Brunetto Latini (*Inf.* XV, 61-72), da Vanni Fucci (*Inf.* XXIV, 142-51), da Corrado Malaspina (*Purg.* VIII, 121-39) e da Oderisi da Gubbio (*Purg.* XI, 139-41). Carlo Grabher suggerisce che la narrazione, nel canto XVI, della progressiva decadenza della Firenze antica e delle divisioni tra guelfi e ghibellini che devastarono la città potrebbe aver riaccesso in Dante il tormento per l'oscura sorte che può colpire il destino degli uomini e che gli fu predetta, sì che il pellegrino è, dunque, ansioso di scoprire se il suo futuro potrà essergli finalmente svelato dalla prescienza del trisavolo<sup>44</sup>.

In modo simile al canto di Marco Lombardo, *Paradiso XVII* inizia con una domanda del pellegrino e la giustificazione della necessità di esprimere la sua angoscia su un argomento specifico<sup>45</sup>. Nel diciassettesimo canto del *Paradiso*, Dante chiede un'*amplificatio* delle "parole gravi" (*Par.* XVII, 23) a lui rivolte lungo il suo viaggio<sup>46</sup>

---

43 Ledda, p. 110.

44 Carlo Grabher, *Il canto 17 del Paradiso*, Firenze: Sansoni, 1940, p. 6.

45 Nel *Paradiso*, dato che Beatrice e Cacciaguida non potranno apprendere dalle parole di Dante nulla che già non conoscano, poiché tutte le anime beate ogni cosa leggono in Dio, le giustificazioni usate da Dante per parlare sgorgano solo dall'intima necessità di superare la posizione astratta di un Paradiso quale sarebbe stato concepito da un puro teologo o da un puro mistico. Per una discussione più approfondita sul tema si veda Grabher, pp. 8-9.

46 Shapiro, p. 246.

con la giustificativa che “saetta prevista vien più lenta” (*Par.* XVII, 27), una metafora che trasmette l’idea che gli uomini possono “sopportare più facilmente i mali del mondo se protetti dallo scudo della prescienza”<sup>47</sup>. La domanda di Dante si apre con una premessa in cui egli sottolinea il modo in cui Cacciaguida potrà integrare le profezie incomplete che Dante ha ricevuto nel suo viaggio:

O cara piota mia che sì t’insusi,  
che, come veggion le terrene menti  
non capere in triangol due ottusi,

così vedi le cose contingenti  
anzi che sieno in sé, mirando il punto  
a cui tutti li tempi son presenti<sup>48</sup>

Il pellegrino afferma che i beati hanno la capacità di prevedere gli eventi terreni con lo stesso grado di certezza con cui gli uomini possono capire le certezze delle verità geometriche (*Par.* XVII, 14-7)<sup>49</sup>, osservandoli in Dio, nella cui mente eterna sono insieme compresenti tutti gli eventi passati, presenti e futuri (*Par.* XVII, 13-8), un’immagine boeziana condivisa anche da John Milton nel terzo libro di *Paradise Lost* (III, 77-8). Tuttavia, la prescienza dei beati differisce dall’*antiveder* delle anime dell’*Inferno* e del *Purgatorio*, poiché è “conseguenza del loro stato di beatitudine e specifica

---

47 Shapiro, p. 246. Originale: “endure the evils of the world more easily if protected by the shield of foreknowledge.”

48 Alighieri, *Paradiso*, XVII,13-18.

49 La metafora matematica dimostra la ricerca per la verità. L’immagine della geometria è già presente nel *Convivio*, dove poeta afferma che “la Geometria è [...] senza macula d’errore e certissima per sé.” (II, XIII, 27).

della loro visione beatifica”<sup>50</sup>. Infatti, Robert Wilson riconosce che, mentre la preveggenza concessa alle anime delle prime due cantiche è incidentale e occasionale, la prescienza dei beati è una conseguenza della loro visione di Dio e, quindi, è l’unica che può essere considerata corretta interpretazione degli eventi futuri<sup>51</sup>.

Dopo aver affermato di essere pronto alle sofferenze e all’ingiustizia a cui gli uomini vorranno sottoporlo, dichiarandosi “tetragono ai colpi di ventura” (*Par.* XVII, 24), il pellegrino prosegue l’elaborazione della discussione sulla prescienza dei beati e sul modo in cui essi conoscono il futuro (*Par.* XVII, 31-45) con un’indicazione delle sue modalità costruita attraverso la contrapposizione tra la verità dei beati e le “ambage” (*Par.* XVII, 31), cioè i discorsi degli indovini e degli oracoli. In accordo con il pensiero tomistico, la vera profezia deve occuparsi delle cose la cui conoscenza può essere utile alla salvezza dell’uomo, ossia le informazioni che possono essere acquisite dal contatto diretto con il divino<sup>52</sup>. Contrapponendo il “profetismo classico-pagano e quello dantesco di matrice biblico-cristiana”<sup>53</sup>, Dante riafferma la legittimità della profezia di Cacciaguida, poiché rivelatrice della verità cristiana e risultato di un’autentica ispirazione divina e non di tecniche magiche e divinatorie, come quelle degli indovini, condannati nel canto XX dell’*Inferno*. In questo modo, il poeta non soltanto condanna le false profezie, ma sottolinea anche l’ispirazione divina della profezia che sta per ascoltare dal trisavolo.

---

50 Wilson, p. 160. Originale: “a consequence of their state of blessedness, specifically their enjoyment of the beatific vision.”

51 Wilson, p. 160-2.

52 Nardi, p. 291.

53 Ledda, p. 119.

Prima di profetizzare il futuro del personaggio, Cacciaguida fornisce una spiegazione epistemologica del modo in cui i beati possono conoscere il futuro, confermando la precedente affermazione di Dante (*Par.* XVII, 16-8)<sup>54</sup>. I primi nove versi del discorso di Cacciaguida hanno lo scopo di conciliare la prescienza divina e il libero arbitrio:

La contingenza, che fuor del quaderno  
de la vostra matera non si stende,  
tutta è dipinta nel cospetto eterno;

necessità però quindi non prende  
se non come dal viso in che si specchia  
nave che per torrente giù discende.<sup>55</sup>

Cacciaguida spiega che la contingenza, il complesso delle cose accidentali fortuite<sup>56</sup>, è già preveduta dalla eterna mente divina (*Par.* XVII, 37-9) e, di conseguenza, il futuro si riflette dalla visione di Dio nei beati. L'idea trova evidente corrispondenza nel pensiero di Tommaso d'Aquino:

Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul. Quia sua cognitio mensuratur aeternitate.<sup>57</sup>

---

54 Wilson, p. 160.

55 Alighieri, *Paradiso*, 37-42.

56 *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di Salvatore Battaglia, Torino: UTET, 2002, s.v. Contingenza, p. 656.

57 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1985, I, 14, 13. Traduzione: "Ma Dio conosce tutte le contingenze,

Tuttavia, Cacciaguida sottolinea che i fatti contingenti non derivano da carattere di necessità<sup>58</sup> dalla prescienza divina. Mentre argomenti filosofici e teologici furono usati altrove nel poema per definire la natura del libero arbitrio, come in *Purgatorio XVI*, il dibattito tra il libero arbitrio, la predestinazione e la prescienza è risolto da Dante nel *Paradiso XVII* tramite una singolare immagine poetica: Cacciaguida spiega che, come il movimento di una “nave che per torrente giù discende” (*Par.* XVII, 42) non è determinato dall’occhio nel quale si riflette, cioè dalla conoscenza che ne ha colui che la guarda, le azioni degli uomini non sono determinate dalla prescienza divina<sup>59</sup>. L’analogia del crociato corrisponde al tentativo di concordare la libertà umana e la prescienza di Dio elaborato nei capitoli IV-VI del libro V della *Consolatio* di Boezio, dove un paragone simile al dantesco è usato per sottolineare l’incoerenza di collegare la prescienza divina alla predestinazione e all’imposizione della necessità agli eventi<sup>60</sup>.

La seconda similitudine mitologica del canto è usata da Cacciaguida per iniziare la predizione dell’esilio (*Par.* XVII, 46-8).

---

non solo come sono nelle loro cause, ma anche come ciascuna di esse esiste realmente in se stessa. E sebbene le contingenze siano fatte successivamente nell’atto, tuttavia Dio non conosce le contingenze successivamente, come sono nel suo proprio essere, come noi, ma simultaneamente. Perché la sua conoscenza si misura con l’eternità.”

58 Allo scopo di questa tesi la necessità sarà interpretata come “Destino che determina il corso degli eventi umani e al quale l’uomo non può opporsi, fatalità.” *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, a cura di Salvatore Battaglia, Torino: UTET, 2002, s.v. Necessità, p. 294.

59 Osvaldo Costanzi, *Il canto 17 del Paradiso*, Torino: Società editrice internazionale, 1964, p. 17.

60 Per una discussione più approfondita sull’interpretazione di Boezio sulla prescienza divina si veda il terzo capitolo di questa tesi.



La storia di Ippolito, accusato ingiustamente dalla matrigna Fedra e cacciato in esilio dal padre Teseo, “aumenta la drammaticità della situazione dantesca, riconfermando l’innocenza del Poeta”<sup>61</sup>, che si definì *exul inmeritus*<sup>62</sup> per l’ingiustizia tramata a suo danno. In questa allusione alla tragedia di Ippolito, le molteplici funzioni svolte dai diversi personaggi del mito sono collegate a Firenze, che è, simultaneamente, interpretata come la patria da cui si è ingiustamente esiliati, e l’autorità paterna, che decreta la punizione ingiusta, e la madre, che accusa falsamente il giusto<sup>63</sup>:

Qual si partí Ipolito d’Atene  
per la spietata e perfida noverca,  
tal di Fiorenza partir ti convene.

Questo si vuole e questo già si cerca,  
e tosto verrà fatto a chi ciò pensa  
là dove Cristo tutto di si merca.

La colpa seguirà la parte offensa  
in grido, come suol; ma la vendetta  
fia testimonio al ver che la dispensa.

Tu lascerai ogni cosa diletta  
più caramente; e questo è quello strale  
che l’arco de lo essilio pria saetta.

Tu proverai sì come sa di sale  
lo pane altrui, e come è duro calle  
lo scendere e ‘l salir per l’altrui scale.<sup>64</sup>

---

61 Costanzi, p. 18.

62 Il rapporto tra il ritratto di Dante delineato nel canto diciassettesimo del *Paradiso* e l’immagine dell’*exul inmeritus* è riconosciuto da numerosi studiosi, tra cui Osvaldo Costanzi e Anna Maria Chiavacci Leonardi.

63 Ledda, p. 125.

64 Alighieri, *Paradiso*, 46-60.

La profezia *post eventum*<sup>65</sup> di Cacciaguida conferma le “parole gravi” (*Par.* XVII, 23) che il pellegrino aveva ascoltato lungo il suo viaggio. L’atenato indica che Dante dovrà abbandonare le cose più amate a Firenze e ricercherà l’ospitalità altrove. Tuttavia, la profezia non può essere considerata interamente pessimistica, poiché si conclude con un’anticipazione dell’atemporalità promessa al poema di Dante<sup>66</sup>. Infatti, la previsione che la sua vita (*Par.* XVII, 98-9), cioè, l’effetto del suo lavoro sopravviverà di gran lunga (“s’infutura”, *Par.* XVII, 98) alla punizione dei fiorentini, funge da introduzione alla sezione finale del canto, caratterizzato dal motivo dell’investitura profetica.

Cacciaguida conclude l’annuncio e l’interpretazione del destino di Dante dopo l’esilio con il riferimento alla “lunga fama terrena e l’efficace azione della propria opera”<sup>67</sup>, allertando il poeta a non invidiare la sorte dei suoi nemici che pare trionfano sull’uomo giusto, perché di fronte al loro trionfo effimero Dante “s’infutura” (*Par.* XVII, 98) presso i posteri<sup>68</sup>. Dinanzi alla consacrazione come poeta immortale, Dante replica all’atenato preso da un altro dubbio. Il pellegrino vuole che Cacciaguida “gli indichi chiaramente la missione da compiere voluta da Dio”<sup>69</sup>, poiché se dovrà scrivere nel suo poema tutto quello che ha visto e udito nell’aldilà, egli teme

---

65 Come riconosce Robert Wilson (p. 144), i dettagli su Cangrande della Scala, Enrico VII, Clemente V e l’esilio di Dante dimostrano che la profezia di Cacciaguida è una profezia *post eventum*.

66 Limentani, p. 170.

67 Ledda, p. 137.

68 Costanzi, p. 31.

69 Costanzi, p. 32.

di essere bandito, non solo da Firenze, ma da ogni altra città (*Par.* XVII, 106-17). Simultaneamente, il personaggio dimostra di essere cosciente che se decide non denunciare la verità completa, non sarà ricordato dai posteri (*Par.* XVII, 118-20).

Nella sua risposta, Cacciaguida completa l'investitura profetica e aggiunge un'espressione di disprezzo per i nemici di Dio e della verità che potranno sentirsi offesi dalle rivelazioni del poeta<sup>70</sup>. In un discorso di elementi tipici dello stile profetico dei modelli biblici che conferisce legittimità alla profezia dantesca, il crociato sottolinea che Dante deve comunicare pienamente la rivelazione ricevuta, trasformando il suo poema in un "altissimo mezzo educativo"<sup>71</sup>. In questo modo, Cacciaguida rovescia la paura iniziale di Dante enfatizzando l'effetto salvifico e benefico per l'umanità che sarà generato dal suo grande poema e configurando la missione profetico-apostolica di lotta contro il male che gli è affidata<sup>72</sup>.

Ma nondimen, rimossa ogni menzogna,  
tutta tua vision fa manifesta;  
e lascia pur grattar dov'è la rogna.

Ché se la voce tua sarà molesta  
nel primo gusto, vital nodrimento  
lascerà poi, quando sarà digesta.

Questo tuo grido farà come vento,  
che le più alte cime più percuote;  
e ciò non fa d'onor poco argomento.<sup>73</sup>

---

70 Ledda, p. 139.

71 Costanzi, p. 34.

72 Ledda, p. 141.

73 Alighieri, *Paradiso*, 127-135.

Nella risposta, Cacciaguida conclude il suo annuncio profetico con un tono rassicurante, poiché sottolinea la sovrapposizione della certezza provvidenziale all'incertezza della limitata conoscenza umana. La profezia del trisavolo riafferma l'idea paradossale della coesistenza della volontà libera degli uomini in una realtà governata dall'onnipotenza di Dio (*Purg.* XVI, 79-80). Tramite la lettura della contingenza della vita di Dante e la conseguente comprensione del suo valore e il significato, Cacciaguida introduce i due livelli sui quali si compiono gli eventi umani, poiché anche se il futuro contingente del pellegrino sembra doloroso nel suo sostenersi nella storia, è come una “dolce armonia da organo” (*Par.* XVII, 44) in quanto parte del progetto divino. Pertanto, le sofferenze stesse del poeta diventano trascurabili di fronte al dovere di predicare la giustizia, così che Dante trascende la sua stessa persona contingente nella certezza di una missione superiore, innalzandosi all'altezza morale del dovere, che darà potenza a quel grido che “farà come vento” (*Par.* XVII, 133), la vita del poema, la sola che “s'infutura” (*Par.* XVII, 98) e durerà tra coloro “che questo tempo chiameranno antico” (*Par.* XVII, 120)<sup>74</sup>.

In questo modo, nel canto analizzato, la profezia diventa un meccanismo che corrobora l'affermazione del concetto principale della teologia politica della *Commedia*, il libero arbitrio, poiché il compimento della funzione profetica è legato all'azione dell'individuo nella storia (del Dante storico, in questo caso). Tramite la profezia di Cacciaguida, Dante elabora la sua libera accettazione della missione di comporre un poema che potrà riformare il mondo presente dal punto di vista religioso e morale.

---

74 Costanzi, p. 36.

## LA PROFEZIA COME MECCANISMO NARRATIVO: *PARADISE LOST*, Book XII

Il discorso profetico di Michele negli ultimi due libri di *Paradise Lost*, basato sull'interpretazione miltoniana di numerosi racconti biblici, delinea il percorso per la rieducazione dell'umanità dopo la Caduta, il momento a partire dal quale "Reason in man obscured" (XII, 86), poiché incline alle passioni e al peccato. Mentre l'uso della profezia, l'azione o la pratica di rivelare o esprimere la volontà o il pensiero di Dio<sup>75</sup>, potrebbe essere interpretato come paradossale all'affermazione del libero arbitrio nel poema, come discusso nel terzo capitolo di questa tesi, la profezia dei libri XI e XII acquisisce il ruolo di espediente narrativo collegato alla concezione umanista del poeta secondo cui l'educazione è necessaria per correggere l'insufficienza della conoscenza del divino accessibile all'uomo dopo la Caduta<sup>76</sup>. Pertanto, gli eventi profetizzati ad Adamo non hanno l'obiettivo di regolare le azioni future degli esseri umani, bensì di presentare una serie di "dimostrazioni etiche da cui si traggono verità morali per guidare Adamo e quindi ogni uomo"<sup>77</sup>, affinché "our grand parents" (I, 29) possano diventare consapevoli della loro responsabilità nell'uso del libero volere per conquistare la grazia divina.

---

75 OED online: <http://www.oed.com/> definisce "prophecy" come "That which is done or spoken by a prophet; the action or practice of revealing or expressing the will or thought of God or of a god; divinely inspired utterance or discourse." (Accesso il 03 giugno 2024).

76 Reisner, pp. 133-4.

77 Mary Ann Radzinowicz, "'Man as a Probationer of Immortality': *Paradise Lost* XI-XII", in *Approaches to Paradise Lost*, a cura di C. A. Patrides, London: Edward Arnold, 1968, p. 36. Originale: "ethical demonstrations from which moral truths are drawn to guide Adam and hence every man."

La profezia con cui Milton conclude *Paradise Lost* è stata spesso criticata dagli studiosi e interpretata come un frammento puramente didatticista e stilisticamente più basso degli altri dieci libri<sup>78</sup>. Tuttavia, Barbara Lewalski suggerisce piuttosto che il discorso dell'arcangelo sia un meccanismo esteticamente complesso utilizzato dal poeta per proiettare i temi fondamentali di *Paradise Lost*, come il rapporto tra il libero arbitrio e la predestinazione divina, sullo schermo epico della storia umana<sup>79</sup>. In corrispondenza “all’implicazione tematica conseguente dell’ingresso di Adamo ed Eva nel mondo postlapsario e nella sua temporalità storica”<sup>80</sup>, lo stile della seconda narrazione angelica del poema<sup>81</sup> si differenzia da quello dei primi dieci libri perché il poeta assume il compito di elaborare “la compressione della storia entro una cornice provvidenziale”<sup>82</sup>. Le visioni del futuro sono offerte ad Adamo tramite l’accomodamento tipologico, ossia come rivelazione di una parte fondamentale della preconnoscenza di Dio letta

---

78 Tra gli studiosi che ritengono interpretazioni simili sugli ultimi due libri si possono citare C. S. Lewis, Louis Martz, Kenneth Muir, M. M. Mahood e Douglas Bush. Per una discussione sulla critica letteraria sull’argomento si veda Robert L. Entzinger, “Michael’s Options and Milton’s Poetry: ‘Paradise Lost’ XI and XII”, *English Literary Renaissance*, 8 (1978), pp. 197-211 e Barbara Lewalski, “Structure and the Symbolism of Vision in Michael’s Prophecy, ‘Paradise Lost’, Books XI-XII”, *Philological Quarterly*, 42 (1963), pp. 25-35.

79 Lewalski, *Structure and the Symbolism of Vision in Michael’s Prophecy, ‘Paradise Lost’, Books XI-XII*, p. 25.

80 Marshall Grossman, *‘Authors to themselves’: Milton and the Revelation of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 162. Originale: “thematic implication of Adam and Eve’s entry into the fallen world and its historical temporality.”

81 La prima narrazione angelica di *Paradise Lost* è quella di Raffaello nel quinto e sesto libro.

82 Grossman, p. 161. Originale: “compression of history within this providential frame.”

tipologicamente, cioè, come la prefigurazione di un evento che deve ancora accadere<sup>83</sup>. In modo analogo alla profezia di Cacciaguida nel *Paradiso* dantesco, dunque, il discorso di Michele rivela che la storia umana nel tempo è un riflesso della provvidenza divina, alla quale ogni individuo, poiché possessore del libero volere, può sottrarsi o corrispondere<sup>84</sup>. In questo modo, attraverso la profezia epica, Milton collega le due prospettive principali del poema, temporale ed eterna, e, di conseguenza, comprime la narrazione “in una favola morale inquadrata su entrambi i lati e presieduta dalla provvidenza di Dio”<sup>85</sup>.

Per di più, la profezia rivela le modalità di interazione del libero arbitrio dell’individuo con la necessità storica, poiché l’uomo, scegliendo le alternative rese disponibili dalla sua libertà, diventa la causa di ciò che ne consegue. Nei libri XI e XII, Michele profetizza le fasi della storia che rivelano le condizioni offerte dal processo storico per l’esercizio della scelta: il panorama sia del tempo provvidenziale che di quello storico offre all’individuo il contesto in cui deve agire secondo la sua responsabilità morale<sup>86</sup>. Pertanto, tramite la profezia *post eventum* dei libri conclusivi, il discorso sulla libertà dell’uomo postlapsario è presentato attraverso un’altra prospettiva che completa il dibattito del libro III: la storia negli ultimi libri di *Paradise Lost* diventa il luogo d’azione dell’uomo che può partecipare o meno al processo salvifico previsto dalla provvidenza divina.

La tradizione della visione profetica di Adamo è ricorrente in opere come *Il Vangelo di Nicodemo*, *Cursor Mundi*, e *il Der Alt*

83 Radzinowicz, p. 41.

84 Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 247.

85 Grossman, p. 161. Originale: “history is compressed into a moral fable framed on both sides and presided over by the providence of God.”

86 Radzinowicz, pp. 46-7.

*Glaub*, così come in altri testi dei musulmani, ebraici e cristiani<sup>87</sup>. Sebbene la maggior parte degli aspetti della profezia possa trovare paralleli in altre opere, in alcune versioni del racconto la rivelazione avviene prima della Caduta e non ha nessun rapporto diretto con la redenzione di Adamo ed Eva. Pertanto, la combinazione di elementi che Milton presenta in *Paradise Lost* è atipica della tradizione<sup>88</sup> e la scelta di rappresentare la profezia di Michele come adempimento di un'ingiunzione divina di “reveal to Adam what shall come in future days” (XI, 113-4) dimostra la fusione della convenzione epica con la tradizione teologica: mentre deriva dai poemi epici classici, la profezia assume un nuovo significato nel contesto teologico del poema. Infatti, la profezia postlapsaria di *Paradise Lost* è enunciata immediatamente dopo la Caduta e il suo scopo non è soltanto quello di mitigare il dolore di Adamo ed Eva per la perdita del Paradiso, ma di istruirli con la conoscenza necessaria per usare il libero arbitrio nella nuova condizione alla quale saranno sottoposti. Infatti, il compito di Michele, ricevuto dal Padre per “send them forth, though sorrowing, yet in peace” (XI, 117), è quello di istruire la coppia sulla natura della verità storica e sulla rivelazione della Parola di Dio nelle epoche future.

Tuttavia, il processo educativo non impedisce che la storia sia rappresentata da un punto di vista predominantemente tragico: in accordo con l'interpretazione agostiniana della storia, Milton interpreta e descrive la storia postlapsaria in termini di conflitto

---

87 Per una discussione più approfondita sul rapporto tra *Paradise Lost* e i testi citati, si veda John E. Parish, “Pre-Milronic Representations of Adam as a Christian”, *Rice Institute Pamphlet*, 40 (1953), pp. 1-24.

88 John M. Steadman, “Adam and the Prophesied Redeemer (‘Paradise Lost’, XII, 359-623)”, *Studies in Philology*, 56 (1959), p. 214.



e opposizione continui fino al rinnovamento apocalittico offerto dal Giudizio Universale<sup>89</sup>. Nell'undicesimo libro, che si occupa soprattutto di validare gli effetti della Caduta, Adamo ed Eva sono costretti a riconoscere l'estinzione dell'armonia che esisteva nel Paradiso. Mentre Eva ha i suoi occhi "drenched" (XI, 367) e non partecipa alla rivelazione<sup>90</sup>, ad Adamo è concessa la profezia del futuro basata sulla narrazione della Lettera agli Ebrei 11-13. In questa sezione del poema, Adamo, nella sua nuova condizione postlapsaria, riconosce di essere sottomesso all'esclusione della precedente partecipazione all'esperienza del Paradiso. Se prima della Caduta, Dio gli appariva direttamente, adesso il personaggio si limita, come i lettori, a vedere il Padre solo attraverso manifestazioni secondarie, come "signs" (XI, 194). La prima sezione della profezia introduce, dunque, uno dei motivi più importanti dei libri conclusivi di *Paradise Lost*: la nuova concezione di paradiso per Adamo ed Eva. Tuttavia, l'arcangelo assicura ad Adamo che il Padre è ancora presente, anche se in modo diverso, poiché la sua grazia è onnipresente:

Yet doubt not but in valley and in plain  
God is as here, and will be found alike  
Present, and of his presence many a sign  
Still following thee, still compassing thee round  
With goodness and paternal love, his face  
Express, and of his steps the track divine.<sup>91</sup>

---

89 Loewenstein, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, 1990, p. 95.

90 Eva non partecipa direttamente al processo di rivelazione come Adamo, ma la profezia le è rivelata da Dio tramite un sogno (XII, 594-7).

91 Milton, *Paradise Lost*, XI, 349-54.

In seguito alla prima lezione sulla trasformazione della natura divina nel mondo postlapsario, Michele intraprende la narrazione della tragica storia umana, caratterizzata dal rapporto tra la “supernal grace” (XI, 358) e la “sinfulness of men” (XI, 359) allo scopo di insegnare Adamo a “learn / True patience and to temper joy with fear / and piour sorrow” (XI, 360-2). Per svelare “The effects which thy original crime hath wrought / in some to spring from thee” (XI, 424-5), l’arcangelo espone Adamo per la prima volta al “dramma della storia come processo di violenza, oppressione e conflitto tragico”<sup>92</sup>, che riflette la diffusione delle conseguenze della Caduta e, logicamente, dell’uso del libero arbitrio nella storia umana. Infatti, la prima visione profetica presentata ad Adamo è quella dell’assassinio di Abele, la prima delle “many shapes / Of death” (XI, 467-8) del mondo postlapsario di cui Adamo verrà a conoscenza. L’episodio di Abele e Caino è il luogo logico in cui iniziare la profezia perché, rappresentando la prima morte nella storia, insegna una lezione importante sui limiti materiali della condizione postlapsaria, tra cui la mortalità<sup>93</sup>.

La narrazione del Diluvio universale divide a metà la profezia e rappresenta un punto cruciale della “rieducazione postlapsaria”<sup>94</sup> di Adamo, poiché collegata ai modi di operazione della provvidenza divina nel mondo postlapsario e a quanto era già stato introdotto

---

92 David Loewenstein, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, p. 98. Originale: “Adam’s first exposure to the drama of history as a process of violence, oppression, and tragic conflict.”

93 George Miller, “Archetype and History: Narrative Technique in ‘Paradise Lost,’ Books XI and XII”, *Modern Language Studies*, 10 (1980), p. 15.

94 Loewenstein, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, p. 97. Originale: “postlapsarian re-education.”

all'inizio del libro: "God attributes to place / No sanctity" (XI, 836-7). La distruzione del Paradiso come un luogo fisico sottolinea il ruolo della profezia come meccanismo rivelatore del nuovo orientamento verso la presenza di Dio nella storia umana. Il conflitto tra la concezione del Paradiso come un luogo fisico e il Paradiso come stato d'animo è introdotto nel poema dall'esclamazione di Eva (XI, 267-285) e, dopo la narrazione del Diluvio, Adamo capisce il significato di "to walk / As in his presence" (XII, 562-3). Ridefinendo la nozione di presenza divina, Michele insegna ad Adamo a interpretare i segni di Dio, "the track Divine" (XI, 354), nel mondo caduto, in modo che in futuro egli possa comprendere la natura simbolica della presenza divina.

Il Diluvio conclude la prima parte del discorso profetico di Michele, che prosegue, nell'ultimo libro del poema, con il racconto delle successive ricorrenze della corruzione sociale e dell'eroismo individuale<sup>95</sup> nella storia. Adamo apprenderà che non solo il mondo dopo il Diluvio è ancora caratterizzato da corruzione e violenza, ma che questi movimenti sono determinati non da una forza esterna all'umanità, ma dall'uomo stesso e dal suo uso del libero arbitrio. Nella seconda parte della profezia, basata sul Libro della Genesi (10-11), Michele racconta ad Adamo la storia di Nimrod, il costruttore di Babele, rappresentato come il tiranno monarchico primordiale della storia umana e un corrispondente di Lucifero e, soprattutto, del re Carlo I, a cui si opponeva il repubblicano Milton. Il rifiuto di Adamo della monarchia tirannica di Nimrod ("man over men / He made not lord," XII, 69-70) dimostra i suoi istintivi valori repubblicani e conferma l'articolazione postlapsaria della monarchia, in conformità

---

95 Corns, p. 90.

con i valori antimonarchici e repubblicani miltonici articolati nei suoi trattati. Michele non soltanto conferma la correttezza del giudizio di Adamo, ma elabora anche un'analisi sulla libertà umana, associando la monarchia e la tirannia, conseguenze della Caduta, con la perdita della libertà, poiché l'unica obbedienza che non è servile è l'obbedienza rivolta a Dio, la forma più onorevole di autonomia, come riconosciuto successivamente da Adamo (XII, 561).

La narrazione profetica del Libro XII, sebbene presenti anche le forme di tirannia e di corruzione della Chiesa che contribuiscono alla degenerazione della restaurazione del mondo postdiluviano, è centrata sull'Incarnazione del Figlio e sulla rigenerazione dell'umanità caduta<sup>96</sup>. In base al sacrificio di Cristo per redimere i peccati dell'umanità, la profezia di *Paradise Lost* assume anche il ruolo di *consolatio* per gli uomini caduti. Il sacrificio è presentato come l'atto più liberatorio della storia umana, poiché rafforza la libertà di ogni individuo tramite l'offerta della possibilità di agire secondo una nuova modalità di eroismo, basato sull'uso corretto del libero arbitrio secondo il modello offerto da Cristo tramite la sua esperienza umana<sup>97</sup>. La nascita e la morte di Cristo sono raccontati in forma breve ad Adamo nel libro XII (XII, 356-465), giacché Milton aveva elaborato la scena del sacrificio di Cristo in modo molto più drammatico nel terzo libro del poema, rappresentando il momento

---

96 Crossley, p. 154.

97 Nel terzo libro di *Paradise Lost*, Milton sottolinea l'umanità di Cristo come una componente necessaria della consolazione che sarà offerta agli uomini. Inoltre, il Padre insiste sul fatto che l'esperienza dell'essere umano è imperativa per qualsiasi essere che desideri redimere il peccato di Adamo ed Eva. Per una discussione più approfondita sulla funzione consolatoria del sacrificio di Cristo nel poema si veda Leila Watkins, "Misery, Love, and Company: *Paradise Lost* and the Origins of Consolation", *Texas Studies in Literature and Language*, 60 (2018), pp. 412-3.

in cui il Figlio si offre come volontario per redimere l'umanità. In entrambe le rappresentazioni, il poeta indica che, tramite il sacrificio di Cristo, il Padre e il Figlio agiranno sull'individuo postlapsario in modo tale a ripristinare in una certa misura la sua libertà, corrotta dalla Caduta (XII, 83-6), poiché egli possa liberamente scegliere di credere in Dio e di agire in base alla fede<sup>98</sup>. Bisogna ricordare quanto discusso nel terzo capitolo di questa tesi<sup>99</sup> riguardo l'idea miltoniana che l'umanità fu dotata di libero arbitrio dal Creatore per potere spontaneamente scegliere di obbedire alla volontà divina<sup>100</sup>: la vera libertà, quindi, scaturisce dalla scelta razionale di usare il libero arbitrio per obbedire a Dio<sup>101</sup>. In questo senso, il sacrificio del “thy Savior and thy Lord” (XII, 544) permetterà ad Adamo ed Eva, tramite l'obbedienza alla legge morale e l'armonia dell'anima con l'universo divinamente ordinato, di riconquistare il paradiso e la vera libertà morale perduti<sup>102</sup>:

With glory and power to judge both quick and dead  
To judge the unfaithful dead, but to reward  
His faithful, and receive them into bliss,  
Whether in heaven or earth, for then the earth  
Shall all be paradise, far happier place  
Then this of Eden, and far happier days.<sup>103</sup>

---

98 William Walker, “On Reason, Faith, and Freedom in ‘Paradise Lost’”, *Studies in English Literature 1500-1900*, 47 (2007), p. 158.

99 L'idea paradossale dell'avere una volontà libera in un mondo governato da un Dio onnipotente e onnisciente è presentata anche dall'Alighieri nella *Commedia* (*Purf.* XVI, 79-80).

100 Reisner, p. 88.

101 Augustine, p. 132.

102 Larry S. Champion, “The Conclusion of Paradise Lost - A Reconsideration”, *College English*, 27 (1966), p. 394.

103 Milton, *Paradise Lost*, XII, 460-5.

Infine, con la rivelazione del “Comforter” inviato da Dio all’uomo, lo Spirito Santo (XII, 485-504), “la lezione della Provvidenza di Dio e della sua consolazione interiore è completa”<sup>104</sup>. Con la consolazione della futura redenzione che compenserà la loro perdita, Adamo ed Eva possono prepararsi a lasciare l’Eden “greatly instructed” (XII, 557) preparati ad affrontare l’incertezza dell’ “abyss / eternity, whose end no eye can reach” (XII, 555-56).

Tuttavia, mentre la Crocifissione promette la redenzione dell’umanità, fino alla Seconda Venuta, quando “Earth / Shall all be paradise, far happier place / Than this of Eden” (XII, 463-5), il paradiso terrestre resterà perduto e sarà necessaria una nuova forma di eroismo, diversa dall’eroismo dei personaggi della tradizione classica, poiché basata sull’umiltà, la pazienza e la sopportazione:

Merciful over all his works, with good  
Still overcoming evil, and by small  
Accomplishing great things, by things deemed weak  
Subverting worldly strong, and worldly wise  
By simply meek; that suffering for truth’s sake  
Is fortitude to highest victory,  
And to the faithful death the gate of life;  
Taught this by his example whom I now  
Acknowledge my redeemer ever blest.<sup>105</sup>

Sulla base del modello offerto da Cristo, il nuovo eroismo postlapsario richiederà atti di coraggio basati sull’uso corretto della

---

104 Michael Cavanagh, “A Meeting of Epic and History: Books XI and XII of *Paradise Lost*.” *ELH*, 38 (1971), p. 221. Originale: “we have the lesson of God’s Providence and its inward consolation complete.”

105 Milton, *Paradise Lost*, XII, 565-73.

libertà<sup>106</sup>, che, dopo la Caduta, non è più libera, ma sottomessa alle passioni (XII, 83-5), e l'uso razionale del libero arbitrio: la capacità degli uomini di usare il proprio libero arbitrio sarà pienamente messa alla prova nel corso della storia e ogni individuo dovrà nutrire la facoltà di ragionare in virtù e liberarsi dalle passioni per accettare la grazia divina. “Greatly instructed” (XII, 557), Adamo ed Eva escono dall'Eden coscienti del significato del futuro “all before them” (XII, 646): un processo storico austero in cui incontreranno numerosi episodi di conflitti e violenza. Ma, anche se il futuro postlapsario non sarà semplice e armonioso come il quotidiano trascorso all'Eden, poiché risultato di “evils past” (XII, 604) della coppia, Adamo ed Eva avranno la possibilità di essere “much more cheer'd” (XII, 604), poiché hanno appreso dalla profezia di Michele che potranno conquistare la redenzione di Dio, un “happy end” (XII, 605)<sup>107</sup>.

La configurazione tipologica della profezia dei libri conclusivi di *Paradise Lost* permette a Michele di mostrare ad Adamo la continua rivelazione della presenza simbolica di Dio nel futuro, anche nella tragicità della storia umana, e di prepararlo alla promessa consolatoria del “paradise within” (XII, 587)<sup>108</sup>. La prospettiva dei “fruits joy and eternal bliss” (XII, 551) e del “paradise within thee, happier far” (XII, 587) alla fine della narrazione profetica dell'arcangelo nel Libro

---

106 Come sarà successivamente discusso, Grossman indica che il concetto di libertà per Milton in questo punto del poema non riguarda soltanto l'agire liberamente, Free will then is not free action, ma la libera scelta vincolata da una risposta corretta a priori e divinamente determinata. È la sottomissione dell'uomo alla legge universale divina. Per una discussione più approfondita sul tema si veda Grossman, p. 167-8. Per la discussione sull'interpretazione miltoniana del libero arbitrio si veda il secondo capitolo (“John Milton e *Paradise Lost*”) di questa tesi.

107 Astell, p. 492.

108 Radzinowicz, p. 41.

XII potrebbe essere correlata al paradosso della *felix culpa*<sup>109</sup>, un argomento teologico elaborato da Sant’Ambrogio e Sant’Agostino, che riteneva che la caduta di Adamo ed Eva dovesse essere un evento fortunato dal punto di vista cristiano perché assicurò all’umanità il sacrificio di Cristo e, di conseguenza, una felicità molto maggiore di quanto fosse possibile prima della Caduta<sup>110</sup>. Secondo i sostenitori di questa interpretazione, prima della Caduta era possibile all’uomo soltanto l’esistenza beata al pari della perfezione angelica, mentre il sacrificio di Cristo rese possibile l’unione definitiva con il Padre tramite la salvezza<sup>111</sup>. Tuttavia, come riconosce John C. Ulreich, la libertà umana è essenziale per la concezione della provvidenza di Milton e, in questo modo, non si può affermare che la Caduta, nella concezione miltoniana, fosse un evento necessario<sup>112</sup> per la redenzione degli esseri umani<sup>113</sup>. Pertanto, l’interpretazione della lezione finale del Libro XII come *felix culpa* può essere resa possibile soltanto se collegata alla centralità della responsabilità umana nel poema e interpretando la Caduta come il risultato della libera scelta umana e

---

109 Arthur Lovejoy ha delineato gli atteggiamenti storici di *Paradise Lost* che solitamente sono classificati sotto la rubrica *felix culpa*, ma John C. Ulreich, Jr. non è d’accordo con la sua posizione teologica sulle profezie del Libro XI e XII. Per una discussione più approfondita si veda John C. Ulreich, “A Paradise Within: The Fortunate Fall in *Paradise Lost*”, *Journal of the History of Ideas*, 32 (1971), pp. 351-66 e Clarence C. Green, “The Paradox of the Fall in *Paradise Lost*”, *Modern Language Notes*, 53 (1938), pp. 557-71.

110 Reisner, pp. 131-2.

111 Reisner, p. 132.

112 OED online: <http://www.oed.com/> definisce “necessity” come “The constraining power of circumstances; a condition or state of things which forces a certain course of action.” (Accesso il 04 giugno 2024).

113 Ulreich, p. 351.



non come un decreto divino. Come analizzato nel terzo capitolo di questa tesi, Adamo ed Eva hanno scelto liberamente di disobbedire il comandamento divino e il Padre, essendo misericordioso, ha predestinato la grazia salvifica a tutti gli esseri umani che decidessero di accettare la redenzione<sup>114</sup>. La visione, presente nell'ultimo libro di *Paradise Lost*, è collegata alla centralità dell'episodio del sacrificio del Figlio nel terzo libro, poiché verso la fine del poema, dopo che Adamo apprende dall'arcangelo Michele il sacrificio offerto dal Figlio e la promessa di un “far happier place / Than this of Eden, and far happier days” (XII, 464–5), egli prorompe in un inno di gratitudine (XII, 469-78)<sup>115</sup>.

Ciononostante, è opportuno riconoscere che il “far happier place” (XII, 464) non è una certezza per gli uomini caduti, bensì una realtà possibile che può essere raggiunta conducendo la vita terrena in modo consono all'azione morale. In effetti, la sequenza di eventi profetici conclude e fornisce così ad Adamo ed Eva non l'immagine di un paradiso imminente da riconquistare, ma della responsabilità umana nel mondo caduto che si estende davanti a loro<sup>116</sup>. Michele offre ad Adamo la possibilità di raggiungere un nuovo paradiso, ma sottolinea l'importanza dell'autodisciplina nel processo:

only add  
Deeds to thy knowledge answerable, add faith,  
Add virtue, patience, temperance, add love,  
By name to come called charity, the soul  
Of all the rest: then wilt thou not be loath.<sup>117</sup>

---

114      Corns, p. 54.

115      Reisner, p. 132.

116      Corns, pp. 8-9.

117      Milton, *Paradise Lost*, XII, 581-7.

Il modo imperativo delle parole dell'arcangelo riflette l'insistenza di Milton sulla partecipazione attiva degli uomini al processo di salvezza e, opponendosi all'enfasi calvinista sulla salvezza *sola fide*, è tipico del pensiero protestante radicale della seconda metà del diciassettesimo secolo<sup>118</sup>. Le ultime parole dell'arcangelo nel poema indicano che, sebbene la possibilità di realizzare un paradiso interiore sia resa possibile dal sacrificio del Figlio, essa dipende completamente dall'uso umano della propria libera volontà. Si può riconoscere, dunque, nella conclusione della profezia di Michele un'ulteriore affermazione della rilevanza attribuita da John Milton alle tensioni tra libero arbitrio e provvidenza divina, già analizzate nel terzo capitolo di questa tesi.

È fondamentale affermare che la rigenerazione promessa da Michele e resa possibile dal sacrificio del Figlio non può essere interpretata come il ritorno allo stato prelapsario. Dopo la cacciata dal paradiso terrestre, la nuova dimora di Adamo ed Eva, “the subjected plain” (XII, 640), sarà un luogo dove dovranno lavorare quotidianamente per garantire non soltanto la loro sopravvivenza materiale, ma anche quella spirituale, poiché il loro libero arbitrio sarà continuamente provato. Inoltre, la penultima parola del Libro XII, “solitary” (XII, 649), è indicatrice “dell'etica dell'autonomia”<sup>119</sup> del testo, poiché il percorso etico dell'umanità dopo la Caduta deve essere “quello di rivolgersi verso l'interiore”<sup>120</sup>, consolidando

---

118 Grossman, p. 167.

119 Michael Schoenfeldt, “Obedience and Autonomy in Paradise Lost”, in *A New Companion to Milton*, a cura di Thomas N. Corns, Oxford: Blackwell, 2003, p. 406. Originale: “ethics of autonomy.”

120 Schoenfeldt, p. 406. Originale: “to turn inward.”

una diversa forma di autonomia allo scopo di usare la ragione per guidare le proprie scelte. La Caduta, quindi, non comporta un passaggio dall'obbedienza all'autonomia, ma piuttosto una ricostituzione della virtù dell'obbedienza in termini di autonomia interna<sup>121</sup>. Sebbene l'esistenza prelapsaria fosse sostenuta dall'obbedienza a un'unica direttiva esterna (il comandamento divino), l'autonomia postlapsaria emerge non dall'obbedienza a un comando esterno, ma dal rigoroso esercizio dell'autonomia morale interiore a ogni individuo: nel mondo postlapsario, in modo analogo all'aumento della libertà, che accompagna la possibilità di rigenerazione, le scelte personali diventano più urgenti e riaffermano la centralità del libero arbitrio nell'essenza morale di *Paradise Lost*<sup>122</sup>. Verso la fine del poema, Adamo riassume la lezione appresa dal discorso profetico e dimostra di essere consapevole che “to obey is best, / And love with fear the only God, to walk / As in his presence” (XII, 561-3). L'affermazione rivela che, dopo la profezia, Adamo ha concluso il processo di interiorizzazione della volontà divina, progredendo dall'obbedienza esterna al comando di Dio all'obbedienza autonoma alla sua onnipresenza. Il progresso promosso dalla profezia di Michele dimostra che alla fine del poema Adamo è più libero che prima della Caduta, ed è per questo che il suo “paradise within” (XII, 587) è “happier far” (XII, 587)<sup>123</sup>. Milton, quindi, conclude le visioni profetiche del poema collegando il discorso della possibile rigenerazione postlapsaria dell'umanità alla “supernatural renovation” descritta nel *De Doctrina Christiana*,

---

121 Schoenfeldt, p. 406.

122 Radzinowicz, p. 39.

123 Hill, pp. 389-390.

che può “ripristinare le facoltà naturali dell’uomo di comprensione impeccabile e di libero arbitrio in modo più completo di prima”<sup>124</sup>.

Riconoscendo Cristo come il suo “redeemer ever blest” (XII, 572-3), Adamo dimostra che la sua fede è ormai pienamente maturata e che, seguendo l’esempio di Abramo, che, “trusting all his wealth / With God,” (XII, 133-4) seguì il comando di Dio “not knowing to what land, yet firm believes” (XII, 127), egli ha imparato a confidare nella Provvidenza divina. Nella profezia, gli episodi della Passione e della Crocifissione assumono un ruolo fondamentale nel processo rigenerativo dell’umanità postlapsaria, poiché rappresentano non soltanto la sconfitta decisiva del Peccato, della Morte e di Lucifero (XII, 396-455) ma anche la possibilità di redenzione<sup>125</sup>. La profezia permette ad Adamo di superare i timori iniziali sul futuro che aveva provato dopo la Caduta, poiché non soltanto rafforza il bisogno dell’umanità per l’esito redentore creato dal sacrificio del Figlio, ma sottolinea la centralità dell’azione umana e dell’autodisciplina di ogni individuo nel processo di salvezza, poiché gli uomini potranno scegliere di partecipare al processo di rigenerazione postlapsaria e, di conseguenza, recuperare non soltanto la libertà perduta con l’“original lapse” (XII, 83), ma di conquistare “forth fruits, joy and eternal Bliss” (XII, 551). Pertanto, il contributo essenziale della profezia di Michele alla spiritualità di Adamo riflette la discussione presentata nel *De Doctrina Christiana* sul processo di rigenerazione, definito come:

---

124 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, VII, p. 461. Originale: “restore man’s natural faculties of faultless understanding and of free will more completely than before”

125 Lewalski, *Structure and the Symbolism of Vision in Michael’s Prophecy, ‘Paradise Lost’, Books XI-XII*, p. 34.

A full persuasion operated in us through the gift of God, whereby we believe, on the sole authority of the promise itsele, that whatsoever things he has promised in Christ are ours, and especially tee grace of eternal life.<sup>126</sup>

La profezia di Michele, che si conclude con una visione speranzosa della storia come promessa e adempimento, non soltanto presenta le conseguenze del peccato originale per il futuro dell'umanità, ma rivela le progressive manifestazioni della grazia divina rispetto all'uso umano del libero arbitrio, consentendo al poeta di completare la sua giustificazione delle "ways of God to men" (I, 26). Pertanto, la lezione principale del discorso profetico è che la rigenerazione dell'umanità postlapsaria dipende simultaneamente dalla fede e dal libero arbitrio, giacché fu resa possibile dall'offerta di grazia proveniente da parte di Dio, ma dipende dalla scelta partecipativa di ogni individuo di ricevere la grazia offerta<sup>127</sup>.

---

126 Milton, *Complete Prose Works of John Milton*, XV, p. 395. Traduzione: "Tramite il dono di Dio opera in noi una persuasione piena, per la quale crediamo, in base alla sola autorità della promessa stessa, che tutto ciò che Egli ha promesso in Cristo è nostro, e soprattutto la grazia della vita eterna."

127 Fenton, p. 184.

## BIBLIOGRAFIA

### FONTI

Augustine, “On Free Will”, in *Earlier Writings*, a cura di J.H.S. Burleigh, Louisville: Westminster John Knox Press, 1953, pp. 102-217.

Alighieri, Dante, *Il Convivio*, Volume I, con introduzione di Michele Barbi, Firenze: Felice Le Monnier, 1934.

Alighieri, Dante, *Inferno*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

Alighieri, Dante, *Purgatorio*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

Alighieri, Dante, *Paradiso*, a cura di Natalino Sapegno, Firenze: La Nuova Italia, 1985.

Alighieri, Dante, “Epistole”, in *Dante Tutte le opere*, a cura di

Giovanni Fallani, Nicola Maggi e Silvio Zennaro. Roma: Newton Compton editori, 1997, pp. 1155-1197.

Alighieri, Dante, *Purgatorio*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano: Mondadori, 2005.

Alighieri, Dante, *Paradiso*, a cura di Anna Maria Chiavacci Leonardi, Milano: Mondadori, 2005.

Alighieri, Dante, *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, Milano: Mondadori, 2015.

Alighieri, Dante, *Epistola a Cangrande*, a cura di Luca Azzetta, Padova: Antenore, 2024.

Boccaccio, Giovanni, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di Luigi Sasso, Milano: Garzanti, 2007.

Boezio, *The Consolation of Philosophy*, tradotto da Richard Green, New York: Person, 1962.

Milton, John. *Complete Prose Works of John Milton*, a cura di Don M. Wolfe, 8 volumi, New Haven: Yale University Press, 1953-82.

Milton, John, *Paradise Lost*, a cura di Alastair Fowler, London: Routledge, 2013.

Milton, John, “Areopagitica”, in *John Milton Prose: Major Writings on Liberty, Politics, Religion and Education*, a cura di David Lowenstein, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 81-213.

Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1985.

## STUDI

Agrimi, Mario, *Il canto XVI del Purgatorio*, Torino: Società Editrice Internazionale, 1966.

Andriani, Beniamino, *Aspetti della scienza in Dante*, Firenze: Felice Le Monnier, 1981.

Astell, Ann W., "The Medieval 'Consolatio' and the Conclusion of 'Paradise Lost'", *Studies in Philology*, 82 (1985), pp. 477-92.

Auerbach, Erich, *Dante, Poet of the Secular World*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.

Barbi, Michele, *Vita di Dante*, Firenze: Sansoni, 1965.

Barolini, Teodolinda, *The Undivine Comedy: Detheologizing Dante*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Barolini, Teodolinda, "Purgatorio 16: The Fault Is Not In Our Stars", *Commento Baroliniano*, 2014, <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/purgatorio/purgatorio-16/> (accesso il 14 marzo 2024).

Barolini, Teodolinda, "Paradiso 17: Back to the Future", *Commento Baroliniano*, 2014, <https://digitaldante.columbia.edu/dante/divine-comedy/paradiso/paradiso-17/> (accesso il 14 marzo 2024).



Barsella, Susanna, *In the Light of the Angels: Angelology and Cosmology in Dante's Divina Commedia*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2010.

Battaglia Ricci, Lucia, “‘Dice Isaia...’: Dante e il profetismo biblico”, in *La Bibbia di Dante. Esperienza mistica, profezia e teologia biblica in Dante*, a cura di Giuseppe Ledda, Ravenna: Centro Dantesco dei Frati Minori Conventuali, 2011, pp. 49-75.

Bausi, Francesco, “L’ira buona di Marco Lombardo. Parlando di libertà nel cuore del Purgatorio.” *Rivista di Studi Danteschi*, XVIII (2018), pp. 246-77.

Berry, Boyd M., *Process of Speech: Puritan Religious Writing and Paradise Lost*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.

Boitani, Piero, “From Darkness to Light: Governance and Government in Purgatorio XVI”, in *Dante and Governance*, a cura di John Woodhouse, Oxford: Clarendon Press, 1997, pp. 12-26.

Bryan, Robert A., “Adam’s Tragic Vision in ‘Paradise Lost’”, *Studies in Philology*, 62 (1965), pp. 197-214.

Burden, Dennis, *The Logical Epic: A Study of the Argument of ‘Paradise Lost’*, London: Routledge & Kegan Paul, 1967.

Carver, P.L., “The Angels in Paradise Lost”, *Review of English Studies*, 16 (1940), pp. 415-31.

Cavanagh, Michael, "A Meeting of Epic and History: Books XI and XII of Paradise Lost." *ELH*, 38 (1971), pp. 206-22.

Champion, Larry S. "The Conclusion of Paradise Lost - A Reconsideration", *College English*, (27) 1966, pp. 384-94.

Chaplin, Gregory, "Beyond Sacrifice: Milton and the Atonement", *PMLA*, 125.2 (2010), pp. 354-69.

Chernaik, Warren, *Milton and the Burden of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Chiarenza, Marguerite Mills, "Time and Eternity in the Myths of Paradiso XVII", in *Dante, Petrarch, Boccaccio: Studies in the Italian Trecento in Honor of Charles S. Singleton*, a cura di A.S. Bernardo e A.L. Pellegrini, Binghamton, New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1983, pp. 133-50.

Chiavacci Leonardi, Anna Maria, *Le bianche stole: saggi sul Paradiso di Dante*, Firenze: SISME, 2010.

Cioffari, Vincenzo, "Canto XVI", in *Lectura Dantis Neapolitana: Purgatorio*, a cura di Giannantonio Pompeo, Napoli: Loffredo, 1989, pp. 337-47.

Corns, Thomas N., *Regaining Paradise Lost*, London, New York: Longman, 1994.

Costanzi, Osvaldo, *Il canto 17 del Paradiso*, Torino: Società editrice internazionale, 1964.

Crossley, Robert, “Leaving Paradise: The Final Books of ‘Paradise Lost’”, *The Sewanee Review*, 124 (2016), pp. 149-56.

Danielson, Dennis, “The Fall and Milton’s Theodicy”, in *The Cambridge Companion to Milton*, Cambridge, a cura di Dennis Danielson, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 144-59.

Dobranski, Stephen B., “Milton’s Social Life”, in *The Cambridge Companion to Milton*, a cura di Martin Dzelzainis, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 1-24.

Dzelzainis, Martin, “Milton’s Politics”, in *The Cambridge Companion to Milton*, a cura di Martin Dzelzainis, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 70-83.

Fallon, Stephen M., “‘To Act or Not’: Milton’s Conception of Divine Freedom”, *Journal of the History of Ideas*, 49 (1988), pp. 425-49.

Fallon, Stephen M., *Milton’s Peculiar Grace: Self-Representation and Authority*, Ithaca: Cornell University Press, 2008.

Fallon, Samuel, “Milton’s Strange God: Theology and Narrative Form in Paradise Lost”, *ELH*, 79 (2012), pp. 33-57.

Fallon, Stephen M., “Narrative and theodicy in Paradise Lost”, *Milton Studies*, 61 (2019), pp. 40-64.

Fenton, Mary C., “Regeneration in Books 11 and 12”, in *The Cambridge Companion to Paradise Lost*, a cura di Louis Schwartz, Cambridge: Cambridge University Press, 2014. pp. 179-92.

Ferrante, Joan, *The Political Vision of the ‘Divine Comedy’*, Princeton: Princeton University Press, 2016.

Fish, Stanley Eugene, *How Milton Works*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

Fowler, Alastair, “Introduction”, in Milton, John, *Paradise Lost*, a cura di Alastair Fowler, London: Routledge, 2013, pp. 1-48.

Gilson, Étienne, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Washington: Catholic University of America, 2019

Gragnotati, Manuele, “Politics of Desire”, in *Vertical Readings in Dante’s Comedy: Volume 2*, a cura di George Corbett e Heather Webb, Cambridge: Open Book Publishers, 2016, pp. 101-26.

Grande Dizionario della Lingua Italiana, a cura di Salvatore Battaglia, Torino: UTET, 2002, <https://www.gdli.it/>

Green, Clarence C., “The Paradox of the Fall in Paradise Lost”, *Modern Language Notes*, 53 (1938), pp. 557-71.

Greenblatt, Stephen, “John Milton”, in *The Norton Anthology of English Literature*, a cura di Stephen Greenblatt, New York: Norton, 2012, pp. 1897-1901.

Grossman, Marshall, *'Authors to themselves': Milton and the Revelation of History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Elledge, Scott, "Introduction", in Milton, John, *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. XI-XXIX.

Elledge, Scott, "Notes on Important Concepts and Topics in Paradise Lost", *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 389-401.

Empson, William, "Milton's God", in *Paradise Lost: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 478-89.

Entzinger, Robert L., "Michael's Options and Milton's Poetry: 'Paradise Lost' XI and XII", *English Literary Renaissance*, 8 (1978), pp. 197-211.

Grabher, Carlo, *Il canto 17 del Paradiso*, Firenze: Sansoni, 1940.

Hardie, Colin, "Cacciaguida's Prophecy in 'Paradiso' 17", *Traditio*, 19 (1963), pp. 267-94.

Hill, Christopher, *Milton and the English Revolution*, London: Faber and Faber, 1977.

Hollander, Robert, *Allegory in Dante's Commedia*, Princeton: Princeton University Press, 1969.

Hollander, Robert, "Milton's Elusive Response to Dante's 'Comedy' in 'Paradise Lost.'" *Milton Quarterly*, 45 (2011), pp. 1-24.

Honess, Claire, "Expressing the Inexpressible: the Theme of Communication in the Heaven of Mars", *Lectura Dantis*, 14/15 (1994), pp. 42-60.

Inglese, Giorgio, *Dante: guida alla Divina Commedia*, Roma: Carocci, 2012.

Jacoff, Rachel, "Introduction to Paradiso", in *The Cambridge Companion to Dante*, a cura di Rachel Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 107-24.

Kelley, Maurice, "The Theological Dogma of Paradise Lost, III, 173-202", *PMLA*, 52 (1937), pp. 75-9.

Kelsen, Hans, *Lo Stato in Dante: una teologia politica per l'Impero*, Milano: Mimesis, 2021.

Kermode, Frank, "Adam Unparadised", in *Paradise Lost: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 490-507.

Ledda, Giuseppe, "Paradiso, XVII", in *Il trittico di Cacciaguida. Lectura Dantis Scaligera 2008/2009*, a cura di Ennio Sandal, Roma-Padova: Antenore, 2011, pp. 107-45.

Lewalski, Barbara, “Structure and the Symbolism of Vision in Michael’s Prophecy, ‘Paradise Lost’, Books XI-XII”, *Philological Quarterly*, 42 (1963), pp. 25-35.

Lewalski, Barbara, “Paradise Lost and Milton’s Politics”, *Milton Studies*, 38 (2000), pp. 141-68.

Lewalski, Barbara, “Milton on Liberty, Servility, and the Paradise Within”, in *Milton, Rights, and Liberties*, a cura di Christophe Tournu e Neil Forsyth, Bern: Peter Lang, 2007, pp. 31-53.

Limentani, Uberto, “Paradiso XVII”, in *Cambridge Readings in Dante’s Comedy*, a cura di Kenelm Foster e Patrick Boyde, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 155-73.

Loewenstein, David, *Milton and the Drama of History: Historical Vision, Iconoclasm, and the Literary Imagination*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Loewenstein, David, “The Radical Religious Politics of Paradise Lost”, in *A New Companion to Milton*, a cura di Thomas N. Corns, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 376-90.

Loewenstein, David, “Rethinking Political Theology in Milton: De Doctrina Christiana and the Colloquy in Heaven in Paradise Lost”, *Journal for Early Modern Studies*, 18 (2018), pp. 34-59.

MacCaffrey, Isabel, “The Theme of Paradise Lost, Book III”, in *New Essays on Paradise Lost*, a cura di Thomas Kranidas, Oakland: University of California Press, 1969, pp. 58-85.

Martineau, David, “”Sufficient to Have Stood, Though Free to Fall”: Free Will in John Milton’s *Paradise Lost*”, *Master’s Theses, Dissertations, Graduate Research and Major Papers Overview*, 324 (2020).

Mathews, Justin Lee, *Paradise Lost and the Medieval Tradition*, Bowling Green: Western Kentucky University, 2008.

Mazzamuto, Pietro, *Il canto XVI del Purgatorio*, Firenze: Felice Le Monnier, 1964.

Miller, George, “Archetype and History: Narrative Technique in ‘Paradise Lost,’ Books XI and XII”, *Modern Language Studies*, 10 (1980), pp. 12-21.

Miller, Timothy C., “Milton’s Religion of the Spirit and ‘the State of the Church’ in Book XII of *Paradise Lost*”, *Restoration: Studies in English Literary Culture*, 13 (1989), pp. 7-16.

Momigliano, Attilio, *Dante, Manzoni, Verga*, Messina, Firenze: Casa Editrice G. D’Anna, 1955.

Myers, Benjamin, *Milton’s Theology of Freedom*, Berlin: Walter De Gruyter, 2006.

Myers, Benjamin, “Predestination and Freedom in Milton’s *Paradise Lost*”, *Scottish Journal of Theology*, 59 (2006), pp. 64-80.

Nardi, Bruno, *Dante e la cultura medievale*, Bari: Laterza, 1942.



Northrop, Frye, “The Story of All Things”, in Milton, John, *Paradise Lost: an Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 405-21.

Orbson, David Allison, “The Universe as Book: Dante’s ‘Commedia’ as an Image of the Divine Mind”, *Dante Studies*, 132 (2014), pp. 87-112.

Oxford English Dictionary <https://www.oed.com/>

Papio, Michael, “Dante’s Re-Education of Conscience (‘Paradiso’ XVII)”, *Lectura Dantis*, 18/19 (1996), pp. 91-110.

Parish, John E., “Pre-Miltonic Representations of Adam as a Christian”, *Rice Institute Pamphlet*, 40 (1953), pp.1-24.

Patrides, C. A., “The ‘Protevangelium’ in Renaissance Theology and Paradise Lost”, *Studies in English Literature 1500-1900*, 3 (1963), pp. 19-30.

Pertile, Lino, “Introduction to the Inferno”, in *The Cambridge Companion to Dante*, a cura di Rachel Jacoff, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 67-90.

Pertile, Lino, “Dante”, in *The Cambridge History of Italian Literature*, a cura di Peter Brand and Lino Pertile, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 39-69.

Radzinowicz, Mary Ann, “Man as a Probationer of Immortality’: Paradise Lost XI-XII”, in *Approaches to Paradise Lost*, a cura di C. A. Patrides, London: Edward Arnold, 1968.

Reisner, Noam, *John Milton’s ‘Paradise Lost’: A Reading Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.

Rogers, John, *The Matter of Revolution: Science, Poetry, and Politics in the Age of Milton*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1998.

Rosenblatt, Jason P., “Adam’s Pisgah Vision: Paradise Lost, Books XI and XII”, *ELH*, 39 (1972), pp. 66-86.

Rudrum, Alan, *A Critical Commentary on Milton’s Paradise Lost*, London: Macmillan, 1966.

Russel, J. B., *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*, São Paulo: Editora Madras, 2003.

Samuel, Irene, “The Dialogue in Heaven: A Reconsideration of Paradise Lost, III. 1-417”, *PMLA*, 72 (1957), pp. 601-11.

Samuel, Irene, *Dante and Milton: The ‘Commedia’ and ‘Paradise Lost’*, Ithaca: Cornell University Press, 1966.

Samuel, Irene, “The Dialogue in Heaven”, in *Paradise Lost: An Authoritative Text, Backgrounds and Sources, Criticism*, a cura di Scott Elledge, New York: W.W. Norton, 1975, pp. 468-78.

Savage, J. B., "Freedom and Necessity in Paradise Lost", *ELH*, 44 (1977), pp. 286-311.

Schoenfeldt, Michael, "Obedience and Autonomy in Paradise Lost", in *A New Companion to Milton*, a cura di Thomas N. Corns, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 391-407.

Scott, John A., *Dante's Political Purgatory*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996.

Scott, John A., *Understanding Dante*, Indiana: University of Notre Dame Press, 2004.

Shapiro, Marianne, "Paradiso XVII", *Lectura Dantis*, 16/17 (1995), pp. 246-65.

Sirluck, Ernest, "Milton's Idle Right Hand", *The Journal of English and Germanic Philology*, 60 (1961), pp. 749-85.

Smith, Nigel, "Paradise Lost from Civil War to Restoration", in *The Cambridge Companion to Writing of the English Revolution*, a cura di Neil Howard Keeble, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 251-67.

Steadman, John M., "Adam and the Prophesied Redeemer ('Paradise Lost', XII, 359-623)", *Studies in Philology*, 56 (1959), pp. 214-25.

Storace, Erasmo S., *Dante filosofo, Dante politico. Percorsi sull'immaginario della Divina Commedia*, Milano: AlboVersorio, 2016.

Surdich, Luigi, “Dante Alighieri”, in *Letteratura Italiana: Dalle Origini al Seicento*, a cura di Andrea Battistini, Bologna: Il Mulino, 2014, pp. 79-126.

Swaim, K. M., “Some Dante and Milton Analogues”, *Renascence*, 37 (1984), pp. 43-51.

Teskey, Gordon, “The Bible and John Milton’s *Paradise Lost*”, in *The Cambridge Companion to the Bible and Literature*, a cura di Calum Carmichael, Cambridge: Cambridge University Press, 2020, pp. 200-17.

Trovato, Mario, “Purgatorio XVI”, *Lectura Dantis*, 12 (1993), pp. 235-47.

Ulreich, John C., “A Paradise Within: The Fortunate Fall in *Paradise Lost*”, *Journal of the History of Ideas*, 32 (1971), pp. 351-66.

Waddington, Raymond B., “Here Comes the Son: Providential Theme and Symbolic Pattern in ‘*Paradise Lost*’, Book 3”, *Modern Philology*, 79 (1982), pp. 256-266.

Walker, Julia M., ““For Each Seem’d Either’: Free Will and Predestination in ‘*Paradise Lost*’”, *Milton Quarterly*, 20 (1986), pp. 13-6.

Walker, William, “On Reason, Faith, and Freedom in ‘*Paradise Lost*’”, *Studies in English Literature 1500-1900*, 47 (2007), pp. 143-59.

Watkins, Leila, “Misery, Love, and Company: *Paradise Lost* and the Origins of Consolation”, *Texas Studies in Literature and Language*, 60 (2018), pp. 397-422.

White, Hayden, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

Wilson, Robert, *Prophecies and Prophecy in Dante’s Commedia*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2008.

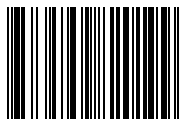
Giovanna de Campos Mauro

# Predestinazione e profezia:

il libero arbitrio  
nella Commedia  
di Dante Alighieri  
e in Paradise Lost  
di John Milton

ISBN: 978-65-998201-9-9

CD



9 786599 820199

EDITORA  
**projetum**

