

## DANTE “SOCIOLOGO” DEL MODERNO. AUTONOMIA E RICOMPOSIZIONE DEL SOGGETTO PER UNA GENEALOGIA ALTERNATIVA DEL PRESENTE<sup>1</sup>

**EMILIANO BEVILACQUA**  
(Università del Salento)

**DAVIDE BORRELLI**  
(Università di Napoli Suor Orsola Benincasa)

**MARIALUISA STAZIO**  
(Università di Napoli Federico II)

### **Abstract**

*In this paper, we will explore the possibility of tracing a different version of the beginning of modernity throughout Dante's works. In opposition to the theological-political devices of secularisation, Dante provides us with opportunities to reframe the vision of modern society, neither separating nor hierarchising the different dimensions of the human, but recomposing heaven and earth, soul and body, thought and action. Dante's Purgatory testifies to the overcoming of the binary structure of medieval society and reflects the rise of a new civilization under the banner of the values and interests of the nascent bourgeoisie. The Earthly Paradise becomes the figure of a human happiness that can be drawn hic et nunc in the earthly world. It helps to create an alternative to the tendency to separate life into two zones of different values, of which the material and worldly one is morally and ontologically subordinate to the spiritual one.*

---

<sup>1</sup> L'articolo è frutto della collaborazione fra gli autori. Tuttavia, ai fini dell'attribuzione dei paragrafi, Marialuisa Stazio ha redatto il paragrafo 1, Davide Borelli il paragrafo 2, ed Emiliano Bevilacqua il paragrafo 3. Introduzione e paragrafo 4 sono comuni.

**Keywords:** paradiso terrestre, purgatorio, modernità, secolarizzazione, Marco Lombardo

## 1. Introduzione

La controversia relativa alla presunta “modernità” di Dante è una di quelle *vexatae quaestiones* periodicamente al centro del dibattito letterario, storico, filosofico e politico sul poeta. Una questione che, per esempio, Antonio Gramsci non esitava ad affrontare invocando come termine di paragone Machiavelli, per poi concludere che il pensiero politico dell'Alighieri non si dovesse intendere altrimenti che come una espressione attardata del mondo medievale: “Dante chiude il Medio Evo (una fase del Medio Evo), mentre Machiavelli indica che una fase del Mondo Moderno è già riuscita a elaborare le sue quistioni e le soluzioni relative in modo già molto chiaro e approfondito [...] Tra il Principe del Machiavelli e l'Imperatore di Dante non c'è connessione genetica, e tanto meno tra lo Stato Moderno e l'Impero medievale [...] Dante vuol superare il presente, ma con gli occhi rivolti al passato. Anche il Machiavelli aveva gli occhi al passato, ma in ben altro modo di Dante [...]” (1975:758-60).

Per altri versi, a un'analogia interpretazione di un Dante con gli occhi rivolti essenzialmente al passato va ricondotta anche la tesi del grande dantista statunitense Charles Singleton, per il quale Dante non sarebbe stato un pensatore originale sul piano teoretico in quanto si sarebbe limitato a rielaborare “nozioni già esistenti nel pensiero e nella dottrina del suo tempo” (Singleton, 1968:25). Di diverso avviso chi ne ha fatto, invece, addirittura un interprete del naturalismo gotico insieme con Giotto, ossia di un progetto, già interamente moderno, orientato alla riabilitazione della natura terrestre: “persino un idealista come Dante trova nell'osservazione del particolare caratteristico e minuto la fonte di un'altissima poesia” (Hauser, 1955-6:258). Come pure di diverso avviso è stato anche uno dei più insigni studiosi della filosofia medievale, Étienne Gilson (1987), che nell'interpretare la filosofia di Dante ne ha argomentato il carattere del tutto peculiare e originale rispetto ai pensatori del tempo.

Non abbiamo l'ambizione di addentrarci in una questione così complessa e controversa, la cui trattazione esula evidentemente dagli

obiettivi del presente contributo. Tuttavia esamineremo la possibilità di guardare all'opera dantesca con la prospettiva di rinvenirvi le tracce di un diverso inizio della modernità, caratterizzato da una visione della società moderna che non separi le diverse dimensioni dell'umano e che provi al contrario a ricomporre cielo e terra, anima e corpo, pensiero ed azione, contro una "macchina teologico-politica" capace di muovere una secolarizzazione formalmente laica ma sostanzialmente trascendente (Esposito, 2010).

Secondo Nisbet (1987) la "tradizione sociologica" sarebbe interpretabile come scienza *della* modernità, ma al tempo stesso come scienza *contro* la modernità nella misura in cui, enfatizzando la provenienza teologica secolarizzata del Moderno, di fatto cospira per la neutralizzazione e disattivazione della sua stessa legittimità (Blumenberg, 1992). Parafrasando Carl Schmitt potremmo dire allora che "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati" (1972:61). Basti pensare al rapporto genealogico che Max Weber ha stabilito tra etica protestante e spirito della modernità capitalista (1991). Ispirandoci al titolo di un libro del dantista Toffanin (1967), proveremo allora ad argomentare *perché* – a nostro avviso – *un'altra modernità comincia con Dante*.

Come ben sintetizzato da Toffanin, mentre l'"aldilà" è stato protagonista costante delle visioni medievali dell'oltretomba, in quella di Dante l'assoluto protagonista è l'"aldiquà", "un aldiquà tanto presente e fustigante con le sue passioni, con i suoi interessi, con i suoi eventi" (Toffanin, 1967:80). La modernità in Dante è dunque, secondo noi, un'epoca autonoma che si sviluppa in direzione dell'immanenza, piuttosto che l'esito di un processo di secolarizzazione che interviene su una matrice teologica, di cui tuttavia continua a conservare se non addirittura a prolungare le tracce.

Il presente contributo si articola in tre paragrafi. Nel primo verranno brevemente presentati i più significativi elementi di innovazione sociale e culturale che emergono in particolare dalla concezione dantesca del Purgatorio e del Paradiso terrestre, e che si prestano ad esemplificare una lettura non secolarizzante e non "dualistica" della modernità (Esposito, 2013). Successivamente esamineremo in tale particolare prospettiva il personaggio di Marco

Lombardo, collocato da Dante fra gli iracondi che si purgano della loro pena nella terza cornice del Purgatorio. Infine, proveremo a tratteggiare la posta in gioco di questa ripartenza della modernità che intendiamo esplorare e far fruttare dal lascito dantesco.

Per cogliere appieno il senso e la portata dell'autocomprensione del moderno che si può ricavare da Dante, nonché i passi falsi da cui tale rinnovata autocomprensione può contribuire a mantenerci al riparo nel presente, giova confrontarla con le letture classiche della modernità che hanno fatto leva sul dispositivo teologico-politico della secolarizzazione e che hanno finito per implicare sul piano antropologico la sottomissione assiologica della parte naturale a quella spirituale, e su quello politico la subordinazione gerarchica del Giardino al Regno.

Il limite del paradigma della secolarizzazione è che essa non realizza una *liberazione* dal teologico che conduca necessariamente anche ad una *liberazione* dell'umano ma, al contrario, produce una trasposizione delle categorie trascendenti, e degli orientamenti all'agire che sempre accompagnano i valori e le forme del pensiero socialmente riconosciute, dalla dimensione del teologico a quelle del sociale e del politico, lasciando per così dire "scoperta" la dimensione etica dell'interiorità soggettiva e aprendo la strada ad un marcato dualismo. Si tratta di una lacerazione che di fatto giunge a separare ciò che pretende di unire, secondo la tipica dinamica di quell'"assimilazione escludente" che secondo Roberto Esposito caratterizza l'intera vicenda della "macchina teologico-politica" del moderno (2013).

Nel dispositivo secolarizzante, d'altra parte, l'elemento della trascendenza viene costantemente reimmesso all'interno di una vita che solo apparentemente viene "disincantata" (Weber, 2006) e resa immanente. Infatti, l'ascesi intramondana non riduce veramente la distanza tra Dio e uomo, "ma traduce nel mondo la sua massima intensificazione" (Esposito, 2013:37) e, del resto, nel capitalista puritano esaminato da Weber "l'impulso ascetico [...] non nasce da un trasferimento del potere da Dio all'uomo ma, al contrario, dalla consapevolezza dell'impotenza umana. Così, alla base dell'etica riformata non vi è l'aspirazione, ma la rinuncia al godimento dei beni mondani" (Esposito, 2013:37). Nell'agire del capitalista l'impulso al

differimento della gratificazione e al controllo metodico della condotta trasforma fatalmente la vita “in un’esistenza razionale nel mondo eppure non di questo mondo o per questo mondo” (Weber, 1991:214). In altre parole, come ha osservato Giorgio Agamben, la secolarizzazione risulta essere una “forza di rimozione, che lascia intatte le forze, che si limita a spostare da un luogo all’altro. Così la secolarizzazione politica di concetti teologici (la trascendenza di Dio come paradigma del potere sovrano) non fa che dislocare la monarchia celeste in monarchia terrestre, ma ne lascia intatto il potere” (2005:88).

## **2. La ricerca della felicità in terra e la dignità dell’umano**

La personale interpretazione che Dante fa del Purgatorio delinea i contorni di una originale genealogia della modernità. Il concetto di Purgatorio in quanto “terzo luogo” dell’oltretomba non è attestato nelle Sacre Scritture, ma ha preso forma dal XII secolo per poi trovare la sua definitiva consacrazione proprio nella *Divina Commedia*. Come ha osservato Jacques Le Goff, “per la storia del Purgatorio, il miglior teologo è Dante” (1982:18). È stato lui a trasformare significativamente la geografia dell’aldilà e a rinnovare il processo di spazializzazione del pensiero con cui si apre l’epoca moderna.

L’idea di uno spazio intermedio tra Paradiso e Inferno, cielo e terra, bene e male, esprime un profondo mutamento della realtà socio-economica e dei quadri mentali e immaginari del Basso Medioevo, di cui Dante dovette essere consapevole (Cipolla, 1977:486-92). La sua posta in gioco fu il riscatto e la mondanizzazione della condizione umana: l’affermazione di uno schema ternario ancorava la vita degli uomini al mondo terreno mettendo in discussione l’ontologia dualistica che ancora oggi sopravvive nel modello della secolarizzazione e ne ipoteca il senso (Esposito, 2013). Fu una trasformazione culturale di grande portata, che coincise con lo sviluppo urbano di quel tempo e con l’ascesa sociale ed economica di una classe giunta a occupare una posizione intermedia tra i grandi proprietari terrieri e i piccoli lavoratori rurali, ovvero la nascente borghesia. Essendo una delle funzioni precipue del Purgatorio quella di permettere di riabilitare categorie di peccatori che in precedenza

erano destinati irreversibilmente all'Inferno, ci troviamo dinanzi ad una di quelle svolte dottrinarie e teologiche che nel tempo avrebbero reso possibile la legittimazione dell'agire capitalistico, ossia di una serie di comportamenti acquisitivi e speculativi orientati al profitto che nel mondo medievale erano stati a lungo considerati peccaminosi.

La rivisitazione dantesca del Purgatorio riflette questo mutamento dell'ordine socio-simbolico favorevole all'ascesa dei ceti mercantili, e più in generale esprime un processo di tridimensionalizzazione assiologica del mondo tale da consentire di "non lasciare più soli a fronteggiarsi i potenti e i poveri, i chierici e i laici", dando luogo al tentativo di "ricercare una categoria mediana – classi medie o terzo ordine" (Le Goff, 1982:10). Soprattutto, il Purgatorio segna una decisiva "conversione al terreno", ovvero la conquista di una dimensione esistenziale laica e mondana da parte dell'uomo, come della sua vita più propria e legittima. Nella sua peculiarità di "eternità provvisoria" il Purgatorio rappresenta una sorta di ossimoro teologico, che testimonia della tendenza a importare anche nell'oltretomba logiche squisitamente terrene. Ad esempio, il fatto che la permanenza dei defunti in questo "terzo luogo" possa essere resa più breve in virtù dei suffragi tributati dai vivi giunge fin quasi a sancire la ridefinizione dei rapporti gerarchici tra regno celeste e regno terrestre, spazio dei morti e spazio dei viventi, *lógos* divino e *bios* umano. Ciò significa che la vita qui ed ora sulla terra si ritaglia il suo spazio di autonomia e di dignità rispetto alla vita eterna governata dalle leggi divine. Come commenta Le Goff (1982:16):

Quale aumento di potenza per i vivi questa possibilità di influire sulla morte! Ma anche, quaggiù, quale rafforzamento della coesione della comunità – famiglie carnali, artificiali, religiose o di confraternita – è rappresentato dall'estensione dopo la morte di solidarietà efficaci! E per la Chiesa, quale strumento di potere! Essa afferma il proprio diritto (parziale) sulle anime del Purgatorio in quanto membri della Chiesa militante, spingendo avanti il *foro* ecclesiastico a detrimento del *foro* di Dio, che tuttavia detiene la giustizia nell'aldilà.

In altre parole, l'affermazione del Purgatorio corrisponde a un principio di immanenza e di mondanizzazione dell'umano, che si può ritenere uno dei tratti qualificanti del pensiero etico-politico di Dante. Con il Purgatorio e, in particolare, con il Paradiso terrestre che Dante colloca alla sua sommità, si accredita l'idea che sia possibile accedere alla beatitudine celeste anche godendo pienamente di quella terrestre, il che costituisce una posizione diversa e non priva di un'implicita sfumatura polemica rispetto alla concezione agostiniana di una natura umana corrotta dal peccato originale e tale da non poter essere redenta in virtù della sola volontà umana.

Dante esprime chiaramente nel *De Monarchia* (libro III, capitolo XV, paragrafo 7) che la *beatitudo huius vitae* è – con la *beatitudinem vite eterne* – uno dei due fini intrinseci che l'uomo può e, anzi, è tenuto a perseguire. Secondo Dante, proprio perché occupa una posizione intermedia tra le cose corruttibili (in virtù del corpo) e quelle incorruttibili (in virtù dell'anima) (paragrafi 3-4), l'uomo si trova necessariamente proiettato verso due mete ultime: *in duo ultima ordinetur* (libro III, cap. XV, par. 6). Il fine ultimo cui deve orientarsi in quanto ente corruttibile, ossia in quanto vivente, coincide con l'espletamento delle facoltà che gli sono proprie (*in operatione propriae virtutis consistit* [libro III, cap. XV, par. 7]), il che lo conduce a realizzare la felicità in questa vita così come esemplificata nel paradiso terrestre (*per terrestrem paradisum figuratur* [libro III, cap. XV, par. 7]). Diversamente, il fine ultimo che può realizzare come ente incorruttibile consiste nel godimento della visione divina (*in fruitione divini aspectus* [libro III, cap. XV, par. 7]), cui la virtù propria dell'uomo non può giungere se non grazie all'intervento divino e che è raffigurata nel paradiso celeste (libro III, cap. XV, par. 7). Che l'uomo possa attingere la felicità in terra esplicando la propria virtù doveva essere all'epoca una tesi dalla portata tanto più radicale ed eterodossa se letta alla luce del principio sancito da San Tommaso per il quale “*impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem*” (*Summa contra gentiles*, III, cap. 48, n. 7). Kantorowicz, dal canto suo, mostra come la riflessione dantesca intorno al rapporto tra *ente corruttibile* e *ente incorruttibile* prenda le distanze dal dualismo di Agostino. Se quest'ultimo “colloca il composto immateriale di anima e intelletto (*anima intellectiva*) in una posizione di superiorità e

contrapposizione rispetto al corpus materiale”, Dante, al contrario, “separando con forza e coerenza l’intelletto dall’anima, di fatto ricapovolge la tricotomia di σώμα, υους, φυχή, di cui si trova ancora eco negli scritti di sant’Agostino e nella liturgia” (Kantorowicz, 2012:473).

Il fatto è che, al di là delle controverse questioni legate alle influenze esercitate dalla cultura del tempo sul poeta fiorentino, è lo stesso Kantorowicz a collocare Dante al margine estremo di un processo di mondanizzazione dell’autorità che oltrepassando il sigillo teologico della *dignitas* immateriale, e contestando l’autosufficienza giuridica della *persona ficta*, lascia intravedere “una Dignitas puramente umana che senza Dante non sarebbe esistita o che comunque non sarebbe emersa nella sua epoca” (Kantorowicz, 2012:445). Spettò, invece, proprio all’autore della Commedia “descrivere la tensione tra i ‘due corpi’ dell’uomo stesso, rendere l’*humanitas* (che secondo il diritto romano era il medio per l’imitazione di Dio) sovrana dell’*homo*” (Kantorowicz, 2012:486). Kantorowicz argomenta in questo senso concentrando la sua attenzione sulla risposta offerta da Dante al problema della distinzione tra persona e ufficio, e indagando la questione del rapporto tra virtù teologali e cardinali. Le implicazioni politiche del primo tema sono di grande rilievo per la concezione della modernità (Agamben, 2012) in quanto, attorno alla possibilità di fondare e regolare un’autonomia personale più o meno ampia, si è giocata l’agibilità politica del potere temporale, finalmente riconosciuto legittimo a prescindere dalla sua corrispondenza con un ordine religioso ultramondano. Al di là di quest’ultima dimensione, comunque interna ad una modernità che differenzia le forme del comando lasciando intatta la trascendenza della subordinazione del soggetto all’ordine sociale, ciò che qui merita di essere sottolineato è la concezione per la quale Dante, lungi dal conformarsi alla subordinazione sia dell’ufficio sia della persona alla sfera celeste, non si limita a discutere le capacità del singolo soggetto chiamato a svolgere un compito a lui sopraelevato ma individua nell’uomo quale essere vivente, civilmente ed eticamente determinato, il parametro e la misura attraverso cui valutare i singoli di volta in volta alternantesi nei differenti ruoli religiosi o civili: “Gli uffici (*papatus* e *imperiatu*s),

stabiliti dalla provvidenza divina, dovevano essere valutati con la misura di Dio (o dell'angelo). Il titolare umano dell'ufficio doveva essere invece valutato con la misura dell'Uomo [...]” (Kantorowicz, 2012:451), sicché il criterio della *deitas* poteva esercitarsi sull'ufficio e quello dell'*humanitas* in merito al suo titolare. Il peso di quest'ultimo, naturalmente, ne usciva accresciuto. Senza forzare l'analisi di Kantorowicz, che pure osserva Dante al limite di un campo riflessivo interno alla trascendenza dell'*auctoritas*, è comunque interessante notare come la concezione dell'umano così emersa apra la strada ad una possibilità di coltivazione e ascesa individuale in buona sostanza svincolata dalla *christianitas*, il che spiega anche il ruolo essenziale assegnato a personalità pagane nella Commedia. Insomma, il riconoscimento dantesco dell'uomo affaccia su un soggetto capace di percorrere in autonomia un'originale strada di maturazione morale e di ricerca della felicità. In questo senso, anche l'orientamento di Dante volto ad istituire una forte distinzione tra virtù cardinali e virtù teologali, “consegnando le virtù intellettuali al paradiso terrestre e quelle infuse al paradiso celeste” (Kantorowicz, 2012:461), conduce alla ovvia conclusione per la quale “l'uomo, se rettamente guidato, poteva raggiungere il paradiso terrestre del primo uomo con i propri mezzi, con la sola forza della ragione naturale e delle quattro virtù cardinali” (Kantorowicz, 2012:461); ne consegue che “Dante, separando l'intelletto dall'anima cui era precedentemente unito, e spezzando l'unità tra virtù intellettuali e virtù divinamente infuse, permise l'espressione della libera forza dell'intelletto. Egli usò questa forza per riportare a unità – un'unità finalizzata al conseguimento della felicità terrena – la comunità universale umana composta di tutti gli uomini, cristiani e no” (Kantorowicz, 2012:462).

Particolare rilievo assume, in questa prospettiva, la peculiare caratterizzazione dantesca del paradiso terrestre, la “divina foresta spessa e viva” che fa da contraltare alla “selva oscura” nella quale si è smarrita la diritta via di Dante personaggio. La versione dantesca dell'Eden è tanto più interessante ai fini del nostro discorso in quanto il paradiso terrestre è stato utilizzato tradizionalmente nella letteratura cristiana medievale come una formazione discorsiva congeniale a caratterizzare la struttura profonda della natura umana (Agamben, 2019). Da questo punto di vista, il paradiso terrestre rappresentato

nella *Divina Commedia* offre significativi elementi di novità rispetto alla tradizione, tra i quali spicca l'invenzione poetica del personaggio di Matelda, incarnazione e simbolo della felicità umana nella sua duplice forma della giustizia ("l'età dell'oro e suo stato felice, / forse in Parnaso esto loco sognaro") e dell'amore ("Deh, bella donna, che a' raggi d'amore / ti scaldi, s'i' vo' credere a' sembianti / che soglion essere testimon del core" vv. 43-45). Paradiso terrestre e Paradiso celeste non appaiono come due dimensioni al di fuori dalla storia umana, ed è qui che risiederebbe il più interessante elemento di novità dell'interpretazione dantesca dell'Eden, nonché il presupposto del riscatto politico, morale e ontologico dell'umano promosso da Dante. Come ha spiegato Giorgio Agamben:

[...] il Giardino e il Regno risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente e [...] nel presente essi possono pertanto ricongiungersi. La felicità degli uomini sulla terra è tesa fra questi due estremi polari. E la natura umana non è una realtà preesistente e imperfetta, che deve essere iscritta attraverso la grazia in un'economia della salvezza, ma è ciò che appare ogni volta qui e ora nella coincidenza – cioè nel cadere insieme – di paradiso e Regno. Solo il Regno dà accesso al Giardino, ma solo il Giardino rende pensabile il Regno. Ovvero: si accede alla natura umana solo storicamente attraverso una politica, ma questa, a sua volta, non ha altro contenuto che il paradiso – cioè, nelle parole di Dante, la "beatitudine di questa vita". (Agamben, 2019:120)

### **3. Libero arbitrio, divisione dei poteri e autonomia del soggetto**

Come abbiamo mostrato, la seconda cantica della *Divina Commedia* lascia intravedere importanti trasformazioni della concezione dell'umano sul piano assiologico e della semantica storica. Alla luce di queste trasformazioni il principio del libero arbitrio diventa una componente fondamentale nell'affermazione della dignità e redimibilità della natura umana. Dante ribadisce costantemente, anche ad esempio nel *De Monarchia* (libro I, cap. XII, paragrafi 2, 4, 6) che

se il giudizio umano fosse mosso dall'istinto non potrebbe essere libero e che l'autonomia è il dono più grande conferito da Dio alla natura umana. Grazie al libero arbitrio godiamo nella vita terrena della felicità umana e nella vita ultraterrena di quella celeste. In un passo del *Paradiso* Dante fa spiegare a Beatrice come la natura umana “quando peccò tota / nel seme suo, da queste dignitadi, / come di paradiso fu remota” (VII, vv. 85-87), ma come in seguito la “divina bontà” l'abbia redenta con entrambe “le vie sue” (misericordia e giustizia), tanto da rendere l'uomo capace di riscattarsi da sé (“ché più largo fu Dio a dar sé stesso / per far l'uom sufficiente a rilevarsi, / che s'elli avesse sol da sé dimesso” vv. 115-117). Commentando questa celebre terzina, il dantista Giorgio Padoan (1965:24) ebbe a scrivere: “potrebbe sembrare un assurdo: ma il poema che per definizione dovrebbe essere il più metafisico della letteratura mondiale è in realtà il più aderente alla vita terrena. Al centro dell'attenzione è sempre l'uomo”. Il peccato ha determinato la corruzione umana, ma si tratta di una corruzione provocata dall'atto del peccare e non intrinseca alla natura dell'agente. Si tratta, inoltre, di una situazione certamente reversibile e, in particolare, riconfigurabile in virtù di una dignità intrinseca all'umano originariamente già presente nella figura di Adamo: l'umanità stessa, poggiando su virtù e sapienza, avrebbe potuto, per il tramite della sua forza interiore, giungere nuovamente a se stessa e attualizzare la propria *humanitas* nel Paradiso terrestre da cui pure era stata originariamente espulsa. La rivalutazione dantesca di Adamo costituisce un ulteriore tassello della ricerca di una prassi soggettiva progressivamente svincolantesi dai gravami dell'ortodossia teologico-politica trecentesca: “Dante ribaltava [...] l'ordine delle potenze: allo stesso modo in cui Adamo portava in sé in potenza l'umanità e il peccato, così l'umanità nella sua totalità porta in sé Adamo e la sua perfezione, il suo *status subtilis* (se così possiamo dire)” (Kantorowicz, 2012:466). Questa visione dantesca rimanda all'idea di un'*humanitas* bastate a se stessa, in grado di porsi come prassi etica e orizzonte di salvezza, oltre che criterio di legittimazione transstorico, per il giudizio individuale, in particolare per la riflessione intorno alla dignità dell'uomo relativamente allo svolgimento dei propri uffici; allo stesso modo, la posizione del poeta fiorentino sulla

riscattabilità dell'uomo e sulla sua capacità di giungere alla felicità terrena richiama la scelta di svincolare le virtù cardinali dalle virtù teleologiche, lasciando queste ultime libere di sprigionare i propri effetti positivi nel cammino sapienziale dell'uomo in direzione del Paradiso terrestre. Al di là delle importanti implicazioni relative alla nuova attualizzazione dell'originaria condizione di felicità umana che si concentra sulla figura adamitica e tende a separarsi dall'immagine "della perfezione trascendente in Cristo concessa all'uomo per mezzo della grazia" (Kantorowicz, 2012:476), Kantorowicz mostra come "secondo Dante era alla portata delle sole forze dell'uomo recuperare la purezza del primo uomo" (Kantorowicz, 2012:476) e richiama l'attenzione sul Purgatorio quale luogo simbolico per "la purificazione dell'uomo in senso filosofico, e non teologico-sacramentale" (Kantorowicz, 2012:476).

In questa prospettiva, l'intera *Commedia* si rivela un progetto di autoaffermazione dell'umano in quanto umano, archetipo di un paradigma del moderno genealogicamente diverso da quello della secolarizzazione (che reca con sé evidenti tracce dall'ordine teologico trascendente da cui deriva), e tutto giocato su un piano di immanenza e di autonomia etico-politica. Poco importa se la XIII *Epistola* a Cangrande della Scala sia autentica o meno (Casadei, 2016): ai fini del nostro discorso, ci interessa sottolineare la plausibilità dell'affermazione in essa contenuta, per cui il *genus philosophie* a cui l'intera *Commedia* andrebbe ascritta è il *morale negotium*, ossia l'etica, e non la metafisica; dal momento che essa è stata concepita *non ad speculandum, sed ad opus* (*Ep. XIII*, 16). Per Dante, infatti, "la filosofia così concepita non è né un corpo di dottrine semplicemente comprese nel Cristianesimo né un insieme di strumenti teoretici ottimizzati per fini teologici. Al contrario, è un modo di vivere" (Stern, 2018:19).

Particolare interesse rivestono proprio sulla questione del libero arbitrio i canti centrali del Purgatorio, con le figure di Guido del Duca da una parte (canto XIV), e Marco Lombardo dall'altra (canto XVI). Se il primo ipotizza che alla base della mancanza di virtù vi siano forze impersonali ed extraumane (gli influssi astrali che determinano la "sventura / del luogo", vv. 38-39, XIV), il secondo propende risolutamente per una spiegazione immanente che addebita il male al

libero arbitrio, senza ipotizzare il quale non sarebbe giusto, del resto, essere beati per aver fatto il bene né dannati per aver fatto il male (“non fora giustizia / per ben letizia, e per male aver lutto”, vv. 71-72, XVI). Questo delicato passaggio dottrinale sembra condensare una delle principali direttrici di marcia verso la transizione a una concezione moderna del mondo e del sistema sociale.

Tutto il discorso pronunciato da Marco Lombardo appare emblematico di questo mutamento culturale. La sua modernità non consiste in un'improbabile e antistorica affermazione di ateismo (Sciuto, 2002), bensì nella rivendicazione convinta e orgogliosa dell'autonomia e della dignità della natura umana: “Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che il mondo ha fatto reo, / e non natura che 'n voi sia corrotta” (*Purgatorio*, XVI, vv. 103-105). Ancora una volta viene confutata la teoria della difettività della natura umana, e si ribadisce che il peccato è un atto della volontà che non discende dalla natura dell'uomo in quanto tale né può produrre, d'altra parte, l'effetto di comprometterla. Ragion per cui la denuncia dei mali del mondo fatta da Marco non può che scivolare da un piano teologico e ontologico a un discorso squisitamente storico-politico, che nel caso specifico chiama in causa l'impropria confusione della “spada col pastorale”, ovvero la distorsione del corretto rapporto di equilibrio e di reciproca autonomia che dovrebbe instaurarsi fra potere temporale e potere spirituale.

In passato, prima di questo momento di corruzione sopraggiunto in seguito alla donazione di Costantino, – spiega Marco Lombardo (vv. 106 sgg., XVI) – “due soli” diversi e indipendenti (ovvero l'imperatore e il papa) illuminavano “l'una e l'altra strada”, cioè quelle “del mondo e di Deo”, mentre ormai fatalmente “l'un l'altro ha spento”, ossia il papa ha assorbito di fatto l'autorità dell'imperatore determinando effetti negativi dovuti alla circostanza che sono venuti a mancare gli equilibri e i contrappesi fra le due distinte istanze di potere (“giunti, l'un l'altro non teme”). Si tratta di una formulazione alquanto diversa rispetto allo stesso argomento utilizzato da Dante nel *De Monarchia* per sostenere l'autonomia del potere imperiale. Qui Dante si impegna a confutare un'interpretazione allegorica di un passo della *Genesi* (I, 16), secondo la quale la gerarchia tra sole e luna rappresenterebbe il rapporto di dipendenza nel quale si trova il potere

temporale nei confronti di quello spirituale:

[...] *Dico ergo quod licet luna non habeat lucem habundanter nisi ut a sole recipit, non propter hoc sequitur quod ipsa luna sit a sole. Unde sciendum quod aliud est esse ipsius lune, aliud virtus eius, et aliud operari. Quantum est ad esse, nullo modo luna dependet a sole, nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter; quia motus eius est a motore proprio, influentia sua est a propriis eius radiis: habet enim aliquam lucem ex se, ut in eius eclipsi manifestum est. (De Monarchia, libro III, cap. IV, paragrafi 17-18)*

Anche se la luna (il potere dell'imperatore) non può evidentemente avere maggiore luminosità di quanta ne riceve dal sole (il potere del papa), di fatto essa non deriva dall'astro maggiore ma ha una natura e un modo di funzionare indipendente. Si tratta della medesima tesi dell'autonomia dell'autorità terrestre che abbiamo visto sostenuta anche da Marco Lombardo, ma è piuttosto significativo che nel passo citato del *Purgatorio* si parli specificamente del rapporto fra due soli e non già di quello fra sole e luna, quasi a rimarcare e a enfatizzare anche sul piano figurativo la relazione di indipendenza reciproca fra papato e impero, fra teologia e politica.

La perorazione, nel canto XVI del *Purgatorio*, tanto del libero arbitrio quanto della divisione dei poteri temporale e spirituale, assume pertanto il valore di una forte affermazione della dignità e dell'autonomia dell'umano. A una libertà di crescita e coltivazione autodiretta dell'umano si accompagna una dialettica dei poteri per cui una relativa autonomia del politico segna lo spazio di libertà del vivere civile. È la medesima opzione valoriale e filosofica che si può cogliere anche nel trattamento che Dante fa del personaggio di Sigieri di Brabante. Molto si è dibattuto sulle ragioni dell'inserimento di Sigieri fra gli spiriti sapienti nel *Paradiso* (vv. 133-138, canto X), dal momento che storicamente egli fu un esponente del pensiero averroista, e per questa ragione le sue idee furono condannate come eretiche dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277. A meno di non pensare che Dante ve l'abbia inserito ignorando il senso delle sue

tesi che pretendevano di spiegare la natura dal punto di vista della ragione *iuxta propria principia*, si deve concordare con l'ipotesi di Étienne Gilson, per il quale evidentemente Dante si riconosceva in qualche modo nel pensiero di Sigieri, in particolare nel denunciare "l'errore che lo spirituale abbia dei diritti sul temporale" e nell'affermare che "la filosofia è una scienza della ragione naturale pura, e la teologia, sapienza della fede, non ha autorità sulla morale naturale né sulla politica fondata su questa morale" (1987:247). Naturalmente non c'è bisogno di ipotizzare un Dante averroista per spiegare la beatificazione di Sigieri, è sufficiente pensare – come suggerisce Gilson – che Dante abbia collocato Sigieri nel *Paradiso* (peraltro nel medesimo Cielo in cui vi sono anche Graziano e Salomone, lodati da Dante per aver rispettato la distinzione tra spirituale e temporale) "come colui che rappresenta, non il contenuto dell'averroismo, ma il separatismo tra filosofia e teologia implicato dall'averroismo latino", e di conseguenza la "separazione fra temporale e spirituale, Chiesa e Impero, a cui egli aspirava" (Gilson, 1987:250). Pure non va dimenticato come il presunto averroismo di Dante si richiami certamente alla nozione di "intelletto umano" ma si tenga ad una relativa distanza dalla possibilità di una sua attualizzazione per mezzo della sola azione del filosofo in quanto singola individualità, orientandosi piuttosto verso "un intelletto universale immanente e non separato dagli individui umani che lo costituivano, anche se trascendeva ciascuno di essi e poteva pienamente attualizzarsi solo in un' *universitas* agente come "un solo uomo, come un individuo collettivo" (Kantorowicz, 2012:466). Questa interpretazione dell'averroismo dantesco è una traccia interessante per quelle prefigurazioni del moderno che punteggiano, in misura per noi significativa, la riflessione etica e politica del poeta fiorentino. Osserviamo, in effetti, una particolare curvatura nella lettura dantesca del filosofo musulmano, spesso orientata a delineare il profilo di un'autonomia intellettuale dell'umano refrattaria a lasciarsi chiudere nel recinto di un sapere individualistico e distante dalla dimensione dell'agire. Ci sembra interessante, a questo proposito, che il riferimento kantorowicziano ad un "intelletto universale immanente" trovi conferme anche nell'interpretazione offerta da Esposito, il quale, pur essendo alla ricerca di un pensiero

che sia critico delle antinomie caratteristiche del modello prevalente di modernità, non annovera di certo il poeta fiorentino tra i pensatori refrattari rispetto al canone moderno (Esposito, 2010:136-49). Egli infatti, dopo aver ricordato che “Averroè sostiene il netto primato di un intelletto impersonale che colloca Dio in una posizione esterna, e sostanzialmente ininfluenza, rispetto alle vicende umane, da lui conosciute soltanto dal lato dell’universale, e non anche da quello del particolare” (Esposito, 2013:162), prosegue ponendo in relazione questa interpretazione alla lettura svolta da Dante stesso (“il più grande tra gli averroisti”) nel *De Monarchia*:

[...] dire che il pensiero è una possibilità aperta per ciascuno, un luogo comune non occupato e non occupabile da nessuno in esclusiva, significa teorizzare, per la prima volta con simile nettezza, non solo che l’intelligenza è una potenza collettiva ma anche che essa, come si esprimerà il più grande tra gli averroisti, “non può essere del tutto e allo stesso tempo attualizzata da un solo uomo o da una comunità particolare”, perché richiede “che vi sia nel genere umano una moltitudine attraverso cui la potenza sia interamente attuata”. (Esposito, 2013:163)

#### **4. Una diversa ripartenza della modernità nella riconciliazione dell’umano**

Considerando il contesto storico e culturale in cui è vissuto, la modernità di Dante sta tutta nella sua rivendicazione di laicità dell’etica terrestre ed autosufficienza del pensiero umano, istanze che hanno prodotto una rottura decisiva rispetto alla tradizione filosofica e teologica medievale. Al di là del tono forse eccessivamente enfatico, appare ancora piuttosto convincente l’opinione del filosofo Giovanni Gentile, per il quale Dante avrebbe messo in scena “il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica” (1965:20) dall’interno della tradizione tomistica a cui lui stesso apparteneva. Certo, Dante non mette radicalmente in discussione la superiorità dell’ordine celeste e della sapienza teologica rispetto alla dimensione terrestre e alla

conoscenza filosofica, cionondimeno il suo mondo “al contrario di quello di San Tommaso d'Aquino, è un universo in cui dalla gerarchia delle dignità non deriva mai alcuna gerarchia di giurisdizione, ma piuttosto la loro indipendenza reciproca” (Gilson, 1987:133). L'inferiorità ontologica della condizione umana diventa condizione della sua differenziazione funzionale e quindi della sua autonomia morale e razionale. In altre parole, Dante sarebbe ben consapevole che la beatitudine che la ragione umana può conseguire non è quella beatitudine perfetta cui si può accedere soltanto attraverso la contemplazione di Dio, ciononostante – come osserva Gilson – egli ammette che l'uomo può trovare una felicità nella vita attiva, purché

[...] liberato dall'infelicità provocata in lui dal desiderio di una conoscenza e di una beatitudine contemplativa situata al di fuori delle sue possibilità; [...] l'uomo non desidera conoscere qui ciò che qui in effetti non può conoscere. Una volta amputato di ogni irrealizzabile ambizione contemplativa, l'uomo desidererà ormai conoscere solo ciò che può conoscere e potrà godere senza altre preoccupazioni della beatitudine dell'azione. Sarà così soddisfatto; e cos'è la soddisfazione di tutti i desideri se non la beatitudine? (Gilson, 1987:134)

Lo stesso De Sanctis, del resto, aveva avuto modo di sostenere come, fin dal *Convivio*, in Dante trovi ospitalità “[...] un sentimento chiaro e vivo dell'unità della vita, fondata nella concordia dell'intendere e dell'atto o, come si direbbe oggi, dell'ideale e del reale, e insieme il dolore della scissura” (1988:71), nel caso dell'amore drammaticamente esemplificata dalla subordinazione dell'intelletto alle inclinazioni animali dell'umano. Il celebre italianista, del resto, pone l'accento sulla medesima concordia nel momento in cui, discutendo direttamente della *Commedia* e del rapporto tra conoscenza e fede, afferma che “Dante stesso conosce e vuole a un tempo: ogni suo atto del conoscere mena a un suo atto del volere” (De Sanctis, 1988:178), né sarebbe possibile differentemente per un autore il quale ritiene possibile giungere all'unione e alla contemplazione di Dio non soltanto attraverso il volere ma anche attraverso un sapere

che è, si badi bene, “sapienza che è amore e scienza, unità del pensiero e della vita” (De Sanctis, 1988:178). In Dante la vita *nel* mondo non può essere altro che vita *di* e *per* questo mondo. La legittimazione del mondo terreno non passa attraverso il processo di assimilazione escludente che sostanzialmente la sottomette al mondo celeste, ma è l'effetto di un pensiero che ne riconosce la differenza senza comprometterne l'identità, ossia che tiene insieme l'uno e l'altro (il mondo terreno e quello celeste) salvaguardandone tuttavia la mutua autonomia e, per così dire, la “differenziazione funzionale” (Luhmann, 1983). Come emerge dal discorso di Marco Lombardo che abbiamo esaminato, la dimensione spirituale e l'azione politica dovrebbero intrattenere un rapporto di indipendenza reciproca al riparo da ogni indebita invasione di campo e da ogni rischio di indifferenziazione, pena un destino di inevitabile decadenza e corruzione (“Di oggimai che la Chiesa di Roma, / per confondere in sé due reggimenti, / cade nel fango, e sé brutta e la soma”, *Purgatorio*, XVI, vv. 127-129).

Certo, così come in Weber, anche nel caso di Dante il fenomeno sociologico che fa da sfondo al suo mondo culturale e poetico è la trasformazione della società in direzione di valori tendenzialmente borghesi, trasformazione nella quale l'Italia “fu [...] quello che l'Inghilterra rappresentò nel processo economico moderno” (Lopez, 1982:326). “Le dispute filosofiche che arrivano ad avere pienezza di voce durante il corso del secolo [il Trecento]”, ricorda Paolo Grossi, “se le si colgono nel nucleo essenziale del loro messaggio, a questo mirano: isolare il soggetto nel mondo e sul mondo, riconoscendolo capace di cercare e trovare all'interno di sé le forze per dominare la realtà” (Grossi, 2007:69). Al di là della contraddittorietà di questa dinamica, è comunque rilevante il fatto che le “[...] riflessioni antropologiche trecentesche (riflessioni nate in polemica con le certezze medievali) [...]” costituiscono “l'origine prima di quella dimensione individualistica che sarà assolutamente dominante per tutta la modernità” (Grossi, 2007:70). “Dio si rallegra di tutte le cose, perché ognuna è in armonia col Suo Essere” – aveva proclamato san Tommaso annunciando i principi di una nuova epoca nella cultura e nell'arte del XIII secolo, già proiettata oltre la scolastica e verso

l'Umanesimo. Commentando questa frase, Arnold Hauser ha osservato che in essa:

[...] c'è già tutta la giustificazione teologica del naturalismo artistico. Ogni realtà, per quanto piccola, per quanto passeggera, è in diretto rapporto con Dio; ogni cosa esprime a suo modo il divino, e quindi ogni cosa ha un suo valore e un suo significato per l'arte [...] Il Dio che 'imprime il moto dall'"esterno"' corrisponde alla concezione autocratica propria del primo feudalesimo; il Dio presente e attivo in ogni ordine della natura corrisponde a un mondo più aperto, che non esclude più la possibilità dell'ascesa sociale. La gerarchia metafisica delle cose riflette pur sempre una società articolata in caste, ma il liberalismo del tempo si manifesta già nel fatto che anche l'infimo grado dell'essere è considerato insostituibile nella sua specifica natura. Prima le classi erano divise da un abisso insuperabile, ora sono in contatto [...]. (Hauser, 1955-6:256)

Ciò che è mutato in questo passaggio d'epoca è "l'intero rapporto fra spirito e natura", giacché la natura, compresa quella umana, non è più come in Agostino la *natura lapsa* compromessa dal peccato originale e caratterizzata dalla sua mancanza di spiritualità. La riabilitazione della "beatitudine di questa vita", cioè della natura terrestre e dell'esperienza dei sensi, non fa che sancire e rilanciare anche a livello dell'esperienza estetica la dottrina della "doppia verità" (Landucci, 2006), dei due soli danteschi, ovvero di due fonti distinte del vero, siano esse l'Impero e la Chiesa, la scienza e la fede, la politica e la teologia, l'immanenza e la trascendenza, e perfino il volgare e il latino.

In questo senso Dante si può legittimamente annoverare tra gli artefici di una diversa genealogia del moderno, che individua nella trasformazione del linguaggio espressivo lo strumento più sicuro per approdare allo spirito dell'Umanesimo. Come spiega Massimo Cacciari:

[...] il linguaggio poetico, che concreosce [...] nello stesso volgare, può assurgere a una *sapientia* (a un *sapere* prossimo davvero al *frui*) superiore alla *scientia* teologica. Senza la potenza dell'immagine, che da metafora e allegoria si fa evidenza simbolica, non potrebbero trovare espressione il Primo e l'Ultimo della *historia salutis*. Le *profondità* di Dio non possono essere pensate, "speculate" diremmo, che attraverso immagini, nell'immagine. Da qui si origina la profonda diffidenza dell'Umanesimo nei confronti della teologia scolastica e, insieme, si spiega il ruolo essenziale che svolgono nel suo pensiero il motivo artistico-poetico e l'interesse per la facoltà immaginativa dell'anima, la quale giace sí *longe a Deo*, ma proprio grazie a tale forza, così prossima alla stessa magia, giunge fino a rappresentare le realtà mondane come *segni, figure* di quella sovra-essenziale. La lontananza cessa così di apparire separazione; l'anima è capace di trasformare l'abissale distanza in infinito approssimarsi. Il linguaggio allegorico-simbolico non sarà, per il neoplatonismo fiorentino, che l'espressione dell'inesauribile *farsi-prossimi* al Bene in sé indicibile, la capacità dell'anima di *trasporsi* dalla lettera allo Spirito che la vivifica, dal visibile all'Invisibile. Senza però che in questo trasporre-superarsi la lettera, il visibile, la loro *carne* vengano, alla fine, come dimenticati. La loro 'esegesi' avrà termine soltanto in quella Gerusalemme trionfante, di cui, si badi bene, lo stesso *Paradiso* dantesco non è che segno. (Cacciari, 2019:21-2)

In altre parole, se la lontananza può cessare di apparire separazione ciò non avviene, come in precedenza, perché la vicenda terrena viene assimilata a epifenomeno di quella celeste e, contestualmente, esclusa e misconosciuta nel suo essere più proprio e singolare. In questa nuova dialettica che a partire da Dante si comincia a istituire tra visibile e invisibile, così come fra immanente e trascendente, la carne vivente del mondo guadagna il suo riscatto assiologico e la sua

specifica collocazione ontologica, al di là di ogni residuo teologico. Ed è di questa eredità che Dante arricchisce il repertorio di possibilità del moderno.

Il mondo del *Purgatorio* dantesco apre a una nuova possibile autocomprensione del moderno e del suo processo di *Selbstbehauptung*, di “autoaffermazione” (Blumenberg, 1992). Il terzo luogo dell'oltretomba dantesco testimonia il superamento della struttura binaria della società medievale e riflette l'ascesa di una nuova civiltà all'insegna dei valori e degli interessi della nascente borghesia. In particolare, il Paradiso terrestre diventa figura di una felicità umana attingibile *hic et nunc* nel mondo terreno, e anche la risoluta presa di posizione filosofica e politica di Dante a favore dell'autonomia individuale, così come della distinzione tra dimensione spirituale e azione politica, concorre a disegnare la cartografia di una modernità alternativa al regime di sapere che si è affermato in Occidente in virtù del processo di secolarizzazione, e che ha prodotto la tendenza sistematica a separare la vita in due zone di diverso valore, di cui quella materiale e mondana moralmente e ontologicamente subordinata a quella spirituale, ritenuta più vera ed autentica e identificata, di volta in volta, con Dio e la sua autorità terrena, con la forma secolarizzata della ragione, con le istituzioni del potere politico moderno.

La valorizzazione assiologica della *beatitudo huius vitae* teorizzata da Dante rappresenta un'opzione in grado di ricomporre la scissione della vita moderna, registrata da Max Weber nell'ascesi intramondana, in quanto “esistenza razionale *nel* mondo eppure *non di* questo mondo o *per* questo mondo” (1991:214). Ciò fa verosimilmente di Dante un riferimento essenziale per poter rintracciare all'interno della modernità una diversa e originale matrice genealogica di senso. Una matrice di senso – è la suggestione interpretativa con la quale concludiamo il nostro discorso – che può essere ricondotta al principio di “mondanizzazione del soggetto” che costituisce uno dei paradigmi fondanti di un “pensiero vivente” (Esposito, 2010), e la cui posta in gioco consiste nella “rottura di quella macchina teologico-politica che da tempo immemorabile unifica il mondo attraverso la subordinazione della sua parte più debole” (Esposito, 2014:XVIII).

## Bibliografia

- Agamben, G. 2005 *Profanazioni*. Roma: Nottetempo.
- . 2009 *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2012 *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri.
- . 2019 *Il Regno e il Giardino*. Vicenza: Neri Pozza.
- Blumenberg, H. 1992 (1966) *La legittimità dell'età moderna*. Marelli, C. (trans.). Genova: Marietti.
- Cacciari, M. 2019 *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*. Torino: Einaudi.
- Casadei, A. 2016 “Sempre contro l'autenticità dell'epistola a Cangrande”. *Studi danteschi*, LXXXI:215-45.
- Cipolla, C.M. 1977 “La politica economica dei governi. La penisola italiana e la penisola iberica”. In: Castronovo, V. (ed.), *Storia Economica Cambridge*. Vol. 3. *La città e la politica economica nel medioevo*. Torino: Einaudi:462-96.
- De Sanctis, F. 1988 (1870) *Storia della letteratura italiana*. Vol. I. Bergamo: Euroclub.
- Esposito, R. 2010 *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi.

- . 2013 *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*. Torino: Einaudi.
- . 2014 *Le persone e le cose*. Torino: Einaudi.
- Gentile, G. 1965 (1904-1922) *Studi su Dante*. Bellezza, V.A. (ed.). Firenze: Sansoni.
- Gilson, É. 1987 (1972) *Dante e la filosofia*. Cristaldi, S. (trans.). Milano: Jaca Book.
- Gramsci, A. 1975 *Quaderni del carcere*, 4 voll. Gerratana, V. (ed.). Torino: Einaudi.
- Grossi, P. 2007 *L'Europa del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hauser, A. 1955-1956 (1953) *Storia sociale dell'arte*, 2 voll. Bovero, A. (trans.). Torino: Einaudi.
- Kantorowicz, E.H. 2012 (1957) *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*. Rizzoni, G. (trans.). Torino: Einaudi.
- Landucci, S. 2006 *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima Modernità*. Milano: Feltrinelli.
- Le Goff, J. 1982 (1981) *La nascita del Purgatorio*. De Angeli, E. (trans.). Torino: Einaudi.
- Lopez, R.S. 1982 "Il commercio dell'Europa medievale: il Sud". In Postan, M. & Mathias, P. (eds), *Storia economica Cambridge*, Vol. 2. *Commercio e industria nel Medioevo*. Agosti, G.; Cetti, L. & Negro, N. (trans.). Torino: Einaudi:337-338.

- Luhmann, N. 1983 (1980) *Struttura della società e semantica*. Sinatra, M. (trans.). Roma-Bari: Laterza.
- Marx, K. 1996 (1844) *La questione ebraica. Una concezione rivoluzionaria di emancipazione umana*. Roma: Editori Riuniti.
- Nisbet, R.A. 1987 (1966) *La tradizione sociologica*. Calasso, G.P. (trans.). Firenze: La Nuova Italia.
- Padoan, G. 1965 *Il canto 7. del Paradiso*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Schmitt, C. 1972 "Teologia politica". In: Miglio, G. & Schiera, P. (eds), *Le categorie del politico saggi di teoria politica*. Bologna: Il Mulino.
- Sciuto, I. 2002 "Etica e politica nel pensiero di Dante". *Etica & politica / Ethics & Politics*, 2; available at:[https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5494/1/E%26P\\_IV\\_2002\\_2.pdf](https://www.openstarts.units.it/bitstream/10077/5494/1/E%26P_IV_2002_2.pdf).
- Singleton, C.S. 1968 (1958) *Viaggio a Beatrice*. Prampolini, G. (trans.). Bologna: il Mulino.
- Sombart, W. 1978 (1913) *Il borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*. Furst, H. (trans.). Milano: Longanesi.
- Stern, P. 2018 *Dante's Philosophical Life. Politics and Human Wisdom in Purgatorio*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Toffanin, G. 1967 *Perché l'Umanesimo comincia con Dante*. Bologna: Zanichelli.

