

I. *Dante: Poesia e autoriflessione*

JOHN C. BARNES
Dante intemperato

In un contributo recente ho esaminato alla luce dei sette vizi capitali l'immagine di sé che Dante ci presenta nei suoi scritti.¹ Pur riconoscendo, però, che la superbia e l'ira non sono necessariamente peccaminose, in quella sede — anche per ragioni di compattezza — ho dato troppo poca attenzione alle sfumature etiche di quelle due disposizioni. Perciò qui mi propongo di considerare frontalmente la consistenza dei relativi capi d'accusa che il poeta si rivolge o ci lascia indovinare.

Metto a fuoco in primo luogo l'iracondia, prendendo le mosse dalla definizione che per interposto personaggio Dante offre del relativo peccatore (*Purg.* XVII, 121–23). Ponendo nel primo piano gli elementi di *ingiuria*, di *vendetta* e di *male altrui*, questa può sembrare una concezione piuttosto limitata dell'ira; sennonché quanto dice Virgilio quadra bene con la teoria tradizionale. Già Aristotele avrebbe dichiarato che l'ira coinvolge la ragione come rivelatrice di un'ingiuria,² e che essa è accompagnata dal piacere derivante dall'attesa della vendetta, equivalente della punizione (*male altrui*).³ Da questi e da altri consimili germi crebbe la nozione dell'ira che Dante ricevette da San Tommaso, secondo cui una reazione irosa è

¹ J. C. Barnes, *Deadly Sins in Dante's Autobiography*. Esprimo qui la mia gratitudine nei confronti dell'amico Andrea Robiglio, esperto di filosofia tomistica, il quale, con la consueta generosità, dopo aver letto una prima versione del presente contributo ha poi suggerito alcuni benefici ritocchi.

² *Problemata* XXVIII, 3, presumibilmente nella traduzione di Bartolomeo da Messina, citata da San Tommaso d'Aquino, in S. Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, IaIIae, q. 46, art. 4, ad 1. In ciò che segue la *Summa* viene indicata mediante la sigla *Sth*.

³ *Rhetorica* II, 2, 1378a34–1378b3; *Ethica nicomachea* (da ora in poi *En*) VII, 6, 49a32–49a34.

provocata da un penoso danno subito, e il rimedio contro tale dispiacere è la vendetta, la punizione, il meritato danno inflitto all'altro (*Sth IaIIae*, q. 46, art. 6, ad 3; q. 48, art. 1, resp.; q. 46, art. 5, obj. 3; q. 47, art. 1, resp.; *IaIIae*, q. 158, art. 5, ad 3; q. 158, art. 8, resp.).

Né l'Aquinate né lo Stagirita, però, considerano l'ira invariabilmente illecita. Com'è risaputo, per Aristotele la virtù s'identifica con la disposizione a scegliere il giusto mezzo tra due estremi. Nella fattispecie, adirarsi è inevitabile (*En* II, 4, 06a3–06a4) e di certe cose è addirittura doveroso che ci si adiri (*En* III, 3, 11a30–11a31), ma, benché sia inaccettabile adirarsi troppo o troppo poco, è lodevole adirarsi nella giusta misura, la quale si definisce con riferimento all'oggetto della vendetta (la persona o le persone), alle circostanze, al momento, alla facilità, violenza e durata dell'ira.⁴ Insomma, è umano essere addolorati dall'ira e trovar dolce la vendetta (*En* III, 11, 17a6).

San Tommaso non fu da meno nel riconoscere i lati positivi dell'ira. Se Aristotele aveva già veduto un elemento razionale in quella forma di *incontinentia*, il Doctor Angelicus sviluppò quell'elemento, distinguendo tra passioni da un lato ed *habitus* morali — virtuosi o viziosi — dall'altro (a rigor di termini le passioni sono moralmente neutre).⁵ Secondo Tommaso la ragione accompagna l'ira in quanto valuta sia l'*iniuria* sia il bisogno di rappresaglia (*Sth IaIIae*, q. 46, art. 4, ad 1). È anche vero, però, che *ira*, *inter ceteras passiones, manifestius impedit iudicium rationis* (q. 48, art. 3, resp.), sicché essa *et cum ratione est, et impedit rationem* (q. 48, art. 4, resp.). Ma adirarsi in sintonia con i principi della ragione è lodevole (*Sth IaIIae*, q. 158, art. 1, resp.). Il lodevole desiderio di vendicarsi di un'*iniuria* secondo l'ordine della ragione si chiama *ira per zelum*, mentre se in qualunque modo il proposito è contrario all'ordine della ragione, è vizioso e si chiama *ira per vitium*: esso può allontanarsi da quell'ordine cercando di punire chi non lo meriti, di punire più del meritato, o in modo

⁴ Cfr. inoltre *En* II, 4, 05b26–05b28 e 05b32–06a1; II, 7, 08a4–08a8; IV, 11, 25b31–26a11.

⁵ *Sth IaIIae*, q. 45, art. 1, ad 1; q. 59, art. 1, ad 2.

illegale, o senza la dovuta intenzione, *qui est conservatio iustitiae et correctio culpa*. Inoltre, il *motus irae* non deve essere immoderatamente feroce, *nec interius nec exterius* (q. 158, art. 2, resp.). D'altra parte, non si dimentichi che è peccaminosa ogni assenza di legittima ira quando quest'ultima è richiesta (q. 158, art. 8, resp.).

È chiaro che anche per Dante l'ira poteva essere lodevole: altrimenti non si sarebbe permesso di attribuire accessi di rabbia ad anime beate quali Folchetto, Beatrice e soprattutto San Pietro (*Par.* XXVII, 13–15). Il fanese Iacopo del Cassero commenta con equanimità che Azzo VIII marchese d'Este, che lo fece assassinare *in grembo a li Antenori*, lo *avea in iralassai piú là che dritto non volea* (*Purg.* V, 77–78); e all'uscita dei viandanti dalla terza cornice viene pronunciata la sentenza "*Beati/pacifici*", *che son sanz'ira mala!* (*Purg.* XVII, 68–69).⁶ Per quanto riguarda l'*ira mala* stessa, gli esempi forniti dal sistema dell'aldilà ci dicono ben poco: dell'iracondia terrena del *fiorentino spirito bizzarro* del quinto cerchio dell'inferno non ci è dato sapere nulla, e lo stesso dicasi del ben piú dignitoso Marco Lombardo che s'incontra su quella terza cornice del purgatorio. Né sorprende il fatto che il relativo *fren* — gli *exempla* dell'iracondia (*Purg.* XVII, 19–39) — non ci dia nessun aiuto nel distinguere tra *ira per zelum* e *ira per vitium*. Progne, come esempio di vendetta eccessiva ed irrazionale è così eclatante che lo stesso Ovidio ne scrive *fas nefasque/confusura ruit poenaeque in imagine tota est* (*Metamorfosi* VI, 585–86). Pure la disperata suicida Amata è resa biasimevole dalla fonte stessa, in questo caso Virgilio, che la dice *multaque per maestum demens effata furorem* (*Eneide* XII, 601). Forse l'*exemplum* piú eccessivo ed irrazionale di tutti è quello della vendetta progettata dal macedone Aman, che intese eradicare la stirpe di Israele dall'intero impero persiano perché un suo membro, Mardocheo, gli aveva negato l'omaggio dovutogli per la sua posizione superiore a corte. Insomma, pare non esserci motivo di credere che la concezione dantesca dell'ira si differenzi da quella dell'Aquinate.

Sembrerebbe che Dante riconosca un elemento di irascibilità

⁶ Cfr. *Inf.* XII, 49: *Oh cieca cupidigia e ira folle...*

peccaminosa nel proprio carattere, quand'anche esso venga comunicato in modo assai indiretto. In primo luogo, Dante personaggio è così severamente infastidito dal *fummo* di quella terza cornice da dover tenere gli occhi continuamente chiusi, senza vedere neanche di sfuggita il suo importantissimo interlocutore. Si può obiettare che tale reazione fisica è normalissima per una persona presente *in corpore* (mentre né Virgilio né perfino l'ex peccatore Marco Lombardo sembrano avere problemi di sorta); ma ciò non toglie alla circostanza una potenziale valenza come strumento di comunicazione letteraria. L'avvenimento si può paragonare agl'incontri coi superbi, dove il protagonista s'inchina insieme ai purganti, e coi lussuriosi, dove egli ha il terrore folle del fuoco che deve attraversare; in quei due casi viene confermato oltre ogni dubbio che il viandante stesso è colpevole del peccato in questione. Nel caso della terza cornice la conferma, se c'è, è molto meno sicura, ma pare a me che esista. Dopo che il protagonista ha visto gli *exempla* della mansuetudine (la *ferza*), Virgilio li applica a lui come individuo, cosa che non trova riscontro su nessuna delle altre sei cornici:

Ciò che vedesti fu perché non scuse
d'aprir lo core a l'acque de la pace
che da l'eterno fonte son diffuse.

(*Purg. XV*, 130–32)

A mio parere, se il discente ha bisogno di aprire il cuore alla pace in questo senso, vuol dire che Dante ammette davvero l'*iracundia* come uno dei suoi peccati.

Si rinvencono tracce di un'ira attiva di Dante nelle sue opere? Non gliene mancarono potenziali cagioni, almeno nel senso moderno: come ben sappiamo, egli fu profondamente malcontento dello stato morale, intellettuale, politico e religioso del mondo in cui visse. Ma sembra che un brano come la lunga invettiva che occupa la seconda metà di *Purgatorio* VI, contro Italiani, papato, imperatore e Firenze, qualora d'ira si trattasse, vada letto come espressione di *ira per zelum* e quindi giudicato lodevole; nel senso aristotelico tale ira vi si

potrebbe riconoscere in quanto la vendetta risiederebbe proprio nella scrittura, tramite cui il poeta cerca di contribuire al restauro della giustizia.

Ci sono però due punti — due soli punti — in cui a mio avviso trapela una dantesca *ira per vitium*. Mi riferisco al paio di invettive del canto XXXIII dell'*Inferno*, contro Pisa e contro i Genovesi. Nella prima (vv. 79–84), in risposta al trattamento dei figli del conte Ugolino da parte di un manipolo di cittadini potenti, il poeta esprime il desiderio che l'intera popolazione della città venga annegata. Nella seconda (vv. 151–53), con il movente dell'aver incontrato un peccatore genovese fra i traditori, Dante propone che l'intera popolazione della città, aliena da ogni buona abitudine e piena di ogni vizio, sia estirpata dalla faccia della terra.

Ma, intanto, si tratta qui proprio di ira? Non mancano gli elementi di base giusta la formulazione dantesca (*ingiuria, vendetta, male altrui*), e la forma dell'espressione è quanto mai appassionata. Dato che Dante non può personalmente spostare le due isolette dell'arcipelago toscano o eliminare i Genovesi, si mette nella posizione dell'*ut flectat*, del persuadere affinché quegli obiettivi siano realizzati. Così ha bisogno di eccitare le emozioni del lettore ed a tal fine di essere o parere egli stesso eccitato: come aveva scritto Orazio, *si vis me flere, dolendum est/primum ipsi tibi* (*De arte poetica*, vv. 102–03). Così Dante adotta senz'altro la retorica dell'ira, con quelle interiezioni (*Ahi*), quelle apostrofi (*Pisa, Genovesi*), quei bruschi congiuntivi iussivi (*muovasi, faccian*), quella domanda retorica rivolta ai Genovesi, quella precisione delle punizioni immaginate, quel lessico spregiativo (*vituperio, diversi*) in netto contrasto col lirismo associato alle popolazioni disonorate (*le genti/del bel paese là dove il sí suona*), quei casi di dicolon (*la Capraia e la Gorgona; diversi/d'ogne costume e pien d'ogne magagna*), il secondo con antitesi e *traductio*, e via di seguito. L'intento iroso sembra innegabile.

Sarebbe ragionevole, però, obiettare che qui Dante non agisce, che non fa altro che scrivere. Sennonché San Tommaso fece osservazioni precise in proposito. Secondo lui (*Sth IaIIae*, q. 71, art. 6, sed contra),

sufficit auctoritas Augustini per stabilire che il peccato è giustamente definito come *dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam*. Il peccato nasce come desiderio e si sviluppa come espressione verbale che manifesta il pensiero, quindi come atto che completa il ciclo peccaminoso. L'atto è meramente un effetto collaterale della disposizione dell'anima, già peccaminosa. Una delle *inordinationes* dell'espressione verbale dell'ira consiste nel prorompere in *verba iniuriosa*, che si chiama *contumelia* (linguaggio offensivo) — o bestemmia se rivolto a Dio. Tra le *filiae* dell'ira si elenca il *tumor mentis*, inteso come un certo gonfiamento o temerario sforzo di vendicarsi.⁷ Sebbene il Santo si limiti a considerare il linguaggio parlato (*in ore*), non sembra illecito applicare il suo ragionamento anche alla scrittura. Nel qual caso a prima vista parrebbe che le terzine sotto esame ci esponano un Dante colpevole di ira, di *contumelia* e di *tumor mentis*.

Attenzione però: non dice l'Aquinate (*Sth IaIIae*, q. 47, art. 1, resp.) che la cagione dell'ira di una persona sia sempre una cosa fatta contro quella persona medesima? Se fosse così Dante non sarebbe la parte lesa dall'azione dei potenti pisani o di Branca Doria. Ma su questo punto il dubbio si scioglie facilmente, anzi viene sciolto da San Tommaso stesso, secondo cui ci arrabbiamo contro chi faccia male a terzi nella misura in cui quei terzi sono accomunati con noi da consanguineità, amicizia o semplice umanità (*Sth IaIIae*, q. 47, art. 1, ad 2 e ad 3). Quindi Dante ha le carte in regola se si arrabbia per il trattamento dei figli del conte Ugolino e per il tradimento di *donno Michel Zanche* da parte di Branca Doria: ha sofferto il danno di quelle ingiustizie come appassionato amante della giustizia.

Un'ulteriore questione riguarda i relativi pesi di *iniuria* e *vindicta*: la vendetta che Dante propone, qualora fosse eseguita, sarebbe proporzionata? Sarebbe — per dirla con San Tommaso — eseguita *secundum rationem rectam* (*Sth IIaIIae*, q. 158, art. 1, resp.)? Il Santo ribadisce a diverse riprese la necessità della moderazione (*Sth IaIIae*, q. 46, art. 6, resp.; *IIaIIae*, q. 158, art. 1, resp.). Se la punizione è

⁷ *Sth IaIIae*, q. 72, art. 7, resp., ad 2 e ad 3; *IIaIIae*, q. 158, art. 7, resp. e ad 3.

eccessiva non si tratta piú di ira bensí di crudeltà (*Sth* IIaIIae, q. 157, art. 1, ad 3). Prima, però, conviene chiarire l'entità dell'*iniuria* sofferta da Dante. Bisogna rendersi conto che i responsabili delle sorti di Michel Zanche e dei figli di Ugolino non sono i soli autori di quell'*iniuria*:⁸ se le apostrofi sono indirizzate a *Pisa [...]*, *novella Tebe* (v. 89), *vituperio* delle popolazioni d'Italia, e ai *Genovesi, uomini diversi/d'ogne costume e pien d'ogne magagna*, quei colpevoli rappresentano tutta una categoria. Certo, Tebe era per gli antichi la città delle massime nequizie; ma perché Dante accusa gli abitanti di quelle due città italiane di essere cosí straordinariamente iniqui? Altrove nei suoi scritti si rinvergono pochissimi elementi di prova: il genovese papa Adriano V sarà stato avaro ma se ne ravvide, mentre sua nipote Alagia è detta *buona* (*Purg.* XIX, 143). I Pisani, è vero, sono anche ravvisati come *volpi sí piene di froda,/che non temono ingegno che le occúpi* (*Purg.* XIV, 53–54), ma accanto ad anime nere come l'arcivescovo Ruggieri e l'ormai pluricitato Michel Zanche Dante ci presenta Pisani piú simpatici quali *lo buon Marzucco forte*, il figlio Gano (*Purg.* VI, 17–18) e soprattutto Nino Visconti nonché la di lui figlia Giovanna, sicuramente *buona* come Alagia se il padre le affida il compito di dedicargli i suoi *suffragia* (*Purg.* VIII, 70–72). Anche su questa base allargata, dunque, le punizioni che Dante promuove sembrano eccessive e infettate da crudeltà.

San Tommaso ebbe la sua da dire sull'eliminazione di intere popolazioni. Quando pecca un'intera comunità — dice — la vendetta va eseguita sul gruppo intero o su un notevole segmento di esso. Ma quando si può sperare che il gruppo venga corretto, una severa vendetta va limitata a pochi individui chiave, affinché mediante la punizione di essi gli altri conoscano il timore. In casi in cui una sola parte della comunità ha peccato, dovrebbe essere possibile separare i malvagi dai buoni e fare di quelli l'oggetto della punizione; ma se ciò risulta impossibile senza la rovina spirituale degli altri, allora l'intera

⁸ Se cosí fosse, le due proposte di vendetta dantesche non differirebbero piú di tanto dalle mire del già citato Aman, solo che l'ira di quest'ultimo è cagionata da uno sfregio che non comporta nessun danno fisico né tantomeno omicidio.

comunità va risparmiata e la severità va mitigata (*Sth IIaIIae*, q. 108, art. 1, ad 5). Così Tommaso è ben più mite del Dante dei passi sotto esame, e dal punto di vista tomista l'ira che il poeta vi esprime rimane eccessiva, quindi peccaminosa.

Commentando il *muovasi la Capraia...* del primo di questi brani, la compianta Chiavacci Leonardi scrive:

Il movimento è biblico: è infatti propria della Scrittura la punizione divina su città intere, per colpe dei loro abitanti. [...] L'esclamazione ha funzione altamente retorica, di monito profetico, ricordando come Dio punisce i popoli per le loro atrocità, commesse collettivamente [...]. Essa fa così chiaramente intendere che non di un singolo fatto privato qui si tratta, ma di un male che investiva tutta la società civile del tempo, quell'odio crudele tra le fazioni che Dante, la cui vita ne portava il segno, non si stanca di denunciare.⁹

Qualcosa di simile la studiosa scrive a proposito del secondo brano (p. 1002). E ha certamente ragione: il vero bersaglio delle due invettive è il *pubblico e pauroso disordine* (ivi) delle città,¹⁰ ed è presente pure un forte elemento veterotestamentario. Con una differenza però: tutte le relative profezie bibliche invocano a chiare lettere il Signore (Isaia XIII, 6; Geremia XLIX, 14; Ezechiele XXVI, 1; Abdia, v. 4; Naum I, 14). Ma nei due brani danteschi, all'Onnipotente non è concesso il benché minimo spazio, almeno sotto forma di accenno esplicito: ovviamente si può intuire che se il desiderio espresso da Dante verrà esaudito, sarà per volontà divina. Sennonché nelle due invettive l'unica volontà in mostra è quella del poeta, forse per effetto di *ira per vitium*. Sembra istruttivo il confronto con certi passi affini ma caratterizzati da maggior pacatezza (*Purg.* VI, 118–20; XX, 94–96; *Par.* XXVII, 57).

Ci si può sempre ripiegare sull'idea che Dante non fa altro che scrivere, e che perciò la sua vendetta rimane lungi dal varcare i limiti del proporzionato. Ma date l'enormità del desiderio espresso, la

⁹ Dante Alighieri, *Commedia* (a c. di A. M. Chiavacci Leonardi), I, 993.

¹⁰ Tra cui anche Firenze retta dai Neri. Da notare che Dante, su cui pendeva l'infamia dell'esilio, dovette percepire la propria posizione come sotto un'ingiuria permanente.

veemenza della sua formulazione e l'assenza di qualsiasi accenno al legittimo autore della sua eventuale traduzione in atto, sono tentato di concludere che qui Dante intende lasciar trapelare una scintilla della sua presunta ira peccaminosa. Altrimenti non ce ne offre alcun esempio. Ma se qui di *ira per vitium* si tratta davvero, è bene intonata al contesto, e non solo per l'eccezionale nequizia dei peccatori incontrati. In questo Cocito — ma soprattutto nella Tolomea — si verificano situazioni sorprendenti di sempre crescente eccezionalità, che culminano nella spietata rottura della promessa fatta a frate Alberigo e nella straordinaria condanna istantanea (perciò largamente *ante mortem* e clamorosamente anti-dottrinale) dei traditori degli ospiti.

Per Dante come per Aristotele e per San Tommaso l'*ira per vitium* ha il suo contrario nella mansuetudine (*En* IV, 5, 25b26–25b28; *Sth* IIaIIae, q. 157, art. 1, ad 3; art. 2, resp.; *Conv.* IV, xvii, 5). E nel sistema dell'Aquinata la mansuetudine fa parte della *temperantia* (*Sth* IIaIIae, q. 143, art. 1, ad 2). Questo ha in comune con l'umiltà, un'altra delle *partes [...] potentiales* ovvero *virtutes secundariae* della *temperantia* (*Sth* IIaIIae, q. 143, art. 1, resp. e ad 2). Più precisamente, secondo Cicerone approvato dal Doctor Communis, l'umiltà fa parte della modestia (*Sth* IIaIIae, q. 160, art. 2, resp.). Mentre sia per Cicerone sia per San Tommaso la modestia fa senz'altro parte della *temperantia* (*ibidem*, art. 1, resp.). Sposto dunque l'attenzione alla seconda manifestazione della *temperantia* che ci riguarda, cioè all'umiltà, o piuttosto al suo contrario, la superbia.

Sulla scia di Aristotele (*En* IV, 3), San Tommaso definisce la superbia come l'aver pretese più elevate di quanto il pretendente valga (*Sth* IIaIIae, q. 162, art. 1, resp. e ad 2). Essa va dunque distinta dalla magnanimità, dove c'è sempre orgoglio (virtuoso) ma il valore del pretendente è proporzionato alle sue pretese (*Sth* IIaIIae, q. 129, art. 3, resp.; q. 161, art. 1, ad 3).¹¹ Così l'orgoglio è peccaminoso

¹¹ Cfr. *Conv.* IV, xvii, 5. Fondamentale per la magnanimità in Dante e nella tradizione

soltanto laddove non è governato dalla ragione ed è perciò fuor di sintonia con la realtà.

Il Virgilio dantesco, pur dicendo sostanzialmente la stessa cosa, si riferisce al relativo peccatore e considera la situazione da un altro punto di vista (*Purg.* XVII, 115–17). Egli pone l'accento non solo sull'ambita *eccellenza* (ovviamente estrinseca, non intrinseca: desiderio di rispetto, onori, ricchezze, fama e così via) ma anche sull'inferiorità dei *vicin*. Pure San Tommaso, d'altronde, aveva concesso spazio al contesto sociale (*Sth* IIaIIae, q. 162, art. 3, ad 2 e ad 4).

Sappiamo benissimo che Dante si accusa di superbia peccaminosa, se non attraverso la sua partecipazione come personaggio al comportamento dei superbi del suo *Purgatorio* (XI, 73, 78, 118–19; XII, 1–2, 8–9) o per via del peso inequagliato del P di cui viene alleggerito all'uscita dalla medesima cornice (XII, 115–20), almeno tramite le parole che in seguito rivolgerà a Sapia (*Purg.* XIII, 133–38). Ma il poeta ci offre la possibilità di osservare la propria superbia peccaminosa in azione? Il suo orgoglio si avverte abbastanza spesso, ma in rapporto ai passi in questione è lecito discutere se Dante *per voluntatem tendit supra id quod est* (*Sth* IIaIIae, q. 162, art. 1, resp.).

Si consideri a mo' d'esempio il suo orgoglio come poeta che si pone tra coloro *qui dulcius subtiliusque poetati vulgariter sunt* (*Dve* I, x, 2), che possiedono la *scientia et ingenium* che li autorizzano ad esprimersi nell'*optima loquela* (*ibidem*, II, i, 8) e a cimentarsi con la canzone (*ibidem*, II, vi, 3). Più tardi accennerà alla propria futura grandezza: *forse è nato/chi l'uno e l'altro caccerà del nido* (*Purg.* XI, 98–99); *l' nome mio ancor molto non suona* (*ibidem*, XIV, 21); *in sul fonte/del mio battesimo prenderò 'l cappello* (*Par.* XXV, 8–9);¹² *io fui sesto tra cotanto senno* (*Inf.* IV, 102). In luoghi come questi Dante può sembrare

anteriore J. A. Scott, *Dante magnanimo*, specialmente *Inferno* X: Farinata 'magnanimo' (pp. 9–45) e Dante magnanimo (pp. 239–345).

¹² Di solito s'intende questo *cappello* come la corona d'alloro di poeta: ma cfr. C. Villa, *Corona, mitria, alloro e cappello*, secondo cui (pp. 198–200) si tratterebbe del *pileum libertatis* della tradizione classica, segno della rinnovata libertà, ovvero nel caso dantesco di rinnovata accoglienza da parte del Comune di Firenze.

arrogante, ma, dato il giudizio pressoché universale, a lui contemporaneo e seriore, sulle qualità della sua opera, è difficile dargli torto sostenendo che egli vagheggi *excellentiam in excessu ad rationem rectam* (Sth IIallae, q. 162, art. 1, ad 2).

È interessante che il Virgilio dantesco sottolinei il fattore *esser suo vicin soppresso*, in quanto in un certo senso Dante stesso indulge in tale soppressione, o meglio, abbassamento (*Conv.* I, iv, 3; I, xi, 6; III, xiii, 4; IV, xxv, 4). L'Alighieri si distanzia da coloro che si dedicano ad un mestiere (*popolari persone*) ed in genere dalla vasta maggioranza che vive seguendo istinto e passioni, per stabilirsi tra i pochissimi la cui vita è illuminata e guidata dalla ragione. Anche qui, però, è difficile ravvisare un implicito autobiografismo che esuli da *id quod est*: sebbene il poeta si presenti certamente come peccatore, conviene supporre che per lo più egli abbia vissuto la sua vita *secondo ragione*.

Una delle massime espressioni dell'orgoglio di Dante si legge nella lettera del 1315 all'ignoto amico fiorentino in cui commenta l'offerta del Comune di un rientro in patria eventualmente condizionato dal pagamento di una multa e dalla sottomissione ad una cerimonia nel Battistero analoga al rito liturgico della pubblica penitenza.¹³ Il riscontro dell'Alighieri è un'eloquente testimonianza della sua *tempra morale*:

Estne ista revocatio gratiosa qua Dantes Alagherii revocatur ad patriam, per trilustrum fere perpressus exilium? Hocne meruit innocentia manifesta quibuslibet? Hoc sudor et labor continuatus in studio? Absit a viro phylosophie domestico temeraria tantum cordis humilitas, ut more cuiusdam Cioli et aliorum infamium quasi victus ipse se patiat offerri! Absit a viro predicante iustitiam ut perpressus iniurias, iniuriam inferentibus, velut benemerentibus, pecuniam suam solvat!

Non est hec via redeundi ad patriam, pater mi; sed si alia per vos ante, deinde per alios invenitur, que fame Dantisque honori non deroget, illam non lentis passibus acceptabo; quod si per nullam talem Florentia introitur, nunquam Florentiam introibo. Quidni? Nonne solis astrorumque specula ubique conspiciam? Nonne dulcissimas veritates potero speculari ubique sub celo, ni prius inglorium, ymo ignominiosum populo Florentino, civitati me reddam? Quippe nec panis deficiet. (Epistola XII, 3–4)

¹³ Su particolari e contesto di quell'offerta cfr. ora T. Ricklin, '*more cuiusdam Cioli*', pp. 141–47.

In questa foresta di congiuntivi iussivi e di domande retoriche condite da anafora, antifrasi, antitesi, *polyptoton* e *replicatio*, entro la quale si nomina ben due volte (ovviamente *di necessità*: *Purg.* XXX, 63; cfr. *Conv.* I, ii, 3), il poeta mette in evidenza non solo la sua innocenza politica, manifesta a chiunque, ma anche la sua familiarità con la filosofia, acquisita mediante sudore e continuo impegno nello studio. Come predicatore della giustizia gli pare naturale voler tutelare la sua fama e il suo onore. In ciò sembra conformarsi al magnanimo di aristotelica memoria che pretende, ed ha il diritto di pretendere, la massima stima degli altri (*En* IV, 3, 23b2), mentre chi pretende meno di quanto gli è dovuto è povero di spirito (ivi, 23b10–23b11); pure San Tommaso aveva sentenziato che un eccesso di umiltà è *male* (*Sth* IIaIIae, q. 161, art. 1, ad 1).¹⁴ Rimarrebbe, però, da considerare se l'autore della dodicesima epistola sia tanto *dignus* quanto pretende di esserlo; ma siccome nel 1315 era già diffuso ed apprezzato almeno *l'Inferno*, si può accordargli il diritto di chiamarsi familiare della filosofia e predicatore della giustizia.

Un parere analogo va forse espresso a proposito di un passo dell'ultima (se dantesca) epistola.¹⁵ Nell'iniziale dedica l'autore rivendica il suo diritto di definirsi amico di un magnifico signore quale messer Cangrande della Scala, vicario generale dell'Impero, scrivendo, fra l'altro:

Habet imperitia vulgi sine discretione iudicium; et quemadmodum solem pedalis magnitudinis arbitratur, sic et circa mores vana credulitate decipitur. Nos autem, quibus optimum quod est in nobis noscere datum est, gregum vestigia sectari non decet, quin ymo suis erroribus obviare tenemur. Nam intellectu atque ratione degentes, divina quadam libertate dotati, nullis consuetudinibus astringuntur; nec

¹⁴ Pare che per Tommaso l'umiltà sia chiamata, in teoria, a regolare i rapporti tra uomo e Dio, mentre la magnanimità deve regolare quelli tra uomo e uomo. Per cui, essere umili nella relazione con i nostri simili è una stortura e rischia di confondere dimensioni diverse.

¹⁵ Sebbene la questione dell'autenticità dell'*Epistola a Cangrande* sia notoriamente controversa, i più ormai concordano nel considerare di genuina provenienza dantesca almeno la parte che si suol etichettare nuncupatoria (paragrafi 1–4).

mirum, cum non ipsi legibus, sed ipsis leges potius dirigantur. (Epistola XIII, 2)

Qui non solo lo scrittore si colloca in una minoranza che vive secondo intelletto e ragione, con corrispettiva sprezzante denigrazione del volgo: asserisce di far parte di una categoria dotata di una certa libertà divina per cui la classe legislativa non è disciplinata dalle leggi. Forse ciò non offende la sola sensibilità moderna; o forse per un pelo l'autore la fa franca: quella libertà divina si può identificare con il *libero voler* (*Purg.* XVI, 76) che è *lo maggior don che Dio per sua larghezza/fesse creando* (*Par.* V, 19–20), mentre lo scrittore si ferma a corto dell'affermare che gli individui come lui siano al di sopra della legge: può voler dire che i rari individui come lui non deviano mai dalla legalità. Ancora qui allora, non è chiaro che Dante si presenti come superbo *per vitium*.

Si può additare un punto in cui — a prima vista — Dante ci offre sicuramente un assaggio della sua superbia peccaminosa, del suo desiderare *excellentiam in excessu ad rationem rectam*. Mi riferisco al brano dove, avendo appena imparato da Cacciaguida di essere discendente di un cavaliere imperiale crociato e martire (*Par.* XV, 91–94, 139–48), il protagonista della *Commedia* prova un accesso di orgoglio nella momentanea illusione che la nobiltà del trisnonno conferisca nobiltà anche su di lui (*Par.* XVI, 1–6). Orgoglio che incontra l'immediata disapprovazione di Beatrice (vv. 10–15). È risaputo che Dante meditò a lungo sulla nobiltà, a svantaggio della *nobiltà di sangue*, soprattutto nel quarto trattato del *Convivio*, dove sentenzia che *la stirpe non fa le singulari persone nobili, ma le singulari persone fanno nobile la stirpe* (*Conv.* IV, xx, 5; cfr. *Mon.* II, iii, 4). Nel cielo di Marte il poeta si prende in giro in modo delizioso, ma apparentemente in rapporto ad un reale elemento di *inordinata praesumptio alios superandi* (*Sth* IIaIIae, q. 162, art. 3, ad 2). Sennonché si tratta qui di Dante personaggio, che nella terza cantica non può peccare, essendone reso incapace dall'esperienza purgatoriale, che lo ha lasciato *puro* (*Purg.* XXXIII, 145) e *privold'impedimento* (*Par.* I, 139–

40).¹⁶ È solo dopo la fine del viaggio attraverso l'aldilà che avrà bisogno dell'aiuto celestiale per non ricadere nel peccato (*Par.* XXXI, 88–90; XXXIII, 34–37). Così siamo costretti a inferire che quella *praesumptio*, piuttosto che peccaminosa, altro non è che una perdonabile debolezza.

Rimaniamo dunque sprovvisti di ogni dimostrazione attiva della conclamata superbia di Dante? Non necessariamente. Va considerata la possibilità che quei due presunti casi di *ira per vitium* che si sono identificati sopra — le due diatribe dell'XXXIII dell'*Inferno* contro Pisa e contro i Genovesi — siano anche casi di superbia peccaminosa. Intanto, secondo un filone della storia intellettuale, la superbia è la fonte di tutti gli altri vizi:

superbia [...]
di cui il savio dice
ched è capo e radice
del male e del peccato.¹⁷

La Superbia è capo de' Vizî e partecipe di tutti i peccati.¹⁸

Pure San Tommaso è d'accordo (*Sth* IIaIIae, q. 132, art. 4, resp. e ad 1; q. 162, art. 2, resp.; q. 162, art. 6, resp. e art. 7, resp.). Non solo. Spesso s'incontra l'idea di un legame particolare tra superbia ed ira, come per esempio nell'opinione del poeta inglese W. H. Auden:

[Man] becomes actually guilty of anger because he is first of all guilty of the sin of pride, of which anger is one of many possible manifestations.

Because every human being sees the world from a unique perspective, he can, and does, choose to regard himself as its centre. The sin of anger is one of our reactions to any threat [...] to our fancy that our existence is more important than the existence of anybody or anything else.¹⁹

¹⁶ Dell'osservazione ringrazio Maria Teresa Mašlanka-Soro.

¹⁷ B. Latini, *Il Tesoretto*, vv. 2612–15. Il *savio* citato sarebbe l'autore dell'*Ecclesiastico* (10. 15).

¹⁸ B. Giamboni, *Il Libro de' vizî e delle virtù*, cap. 27.

¹⁹ W. H. Auden, *Anger*, p.80.

Un filosofo neo-aristotelico ha sviluppato l'idea:

It seems that anger differs fundamentally from the other vices [...]. For whether or not it is vicious would seem to depend on the presence or absence of another vice, namely, that of some form of vicious pride. [...] Anger, like pride, concerns the relation between self and other, so in righteous anger we have got the relation right, in sinful anger we err in our own favour.²⁰

Anche per chi non voglia intraprendere un'indagine psicologica della stima che Dante poté avere di sé, non è implausibile che quei due scoppi d'ira contro repubbliche marinare, con la loro sostituzione della volontà del poeta a quella della divinità, siano anche espressioni di orgoglio, e quindi di superbia peccaminosa.

Per San Tommaso il principale campo d'azione della *temperantia* è quello dell'esperienza tattile (*Sth IIaIIae*, q. 151, art. 3, ad 1; cfr. q. 141, art. 3, resp.). I corrispondenti peccati sono la golosità e la lussuria, in quanto il tatto riguarda cibo, bevande e rapporto carnale (*Sth IIaIIae*, q. 141, art. 4, resp.). È solo per estensione che le *partes potentiales* della *temperantia* abbracciano, come s'è visto sopra, esperienze non tattili, tra cui superbia ed ira (*Sth IIaIIae*, q. 143, art. 1, resp.). Da ciò consegue che la presente indagine si è ristretta entro due zone decisamente secondarie della *temperantia* — con l'attenuante, però, che allo scritto citato nella prima di queste mie pagine ho già affidato una discussione di *gula* e *luxuria* come eventuali aspetti della versione di sé che Dante offre al suo lettore. In parole povere, ho proposto lí che la golosità non ci entra affatto mentre c'è molto da dire su Dante lussurioso, anzi, che la lussuria è uno dei peccati che l'Alighieri piú palesemente si attribuisce. Per concludere qui, dunque, rimango nella ristretta zona di quelle due *partes potentiales* della *temperantia*: osservo che superbo *per vitium* il poeta si dichiara senz'altro; sostengo che intende comunicare anche una sua

²⁰ G. Taylor, *Deadly Vices*, pp. 84–85.

disposizione all'ira peccaminosa; e avanzo la tesi che di quei vizi in azione intenda profferire un unico chiaro esempio — unico seppur bivalente e bicipite —, quello del XXXIII dell'*Inferno*.

Bibliografia

Alighieri, Dante, *Commedia* (a c. di A. M. Chiavacci Leonardi), 3 voll., Mondadori, Milano, 1991–97.

Alighieri, Dante, *Convivio* (a c. di G. Fioravanti e C. Giunta), in D. Alighieri, *Opere* (ed. diretta da M. Santagata), 3 voll., Mondadori, Milano, 2011–, II, 3–805.

Alighieri, Dante, *De vulgari eloquentia* (a c. di M. Tavoni), in D. Alighieri, *Opere*, cit., I, 1065–1547.

Alighieri, Dante, *Epistole* (a c. di C. Villa), in D. Alighieri, *Opere*, cit., II, 1417–1592.

Aristotele, *Ethica nicomachea, nell'anonima revisione della traduzione di R. Grosseteste* (a c. di R. A. Gauthier) = vol. IV di *Aristoteles latinus*, XXVI, 1–3, 5 voll., Brill/Desclée De Brouwer, Leiden/Bruxelles, 1972–74.

—, *Rhetorica*, trad. W. van Moerbeke (a c. di B. Schneider) = *Aristoteles latinus*, XXXI, 1–2, Brill, Leiden, 1978.

Auden, W. H., *Anger*, in *The Seven Deadly Sins* (a c. di R. Mortimer) [1962], Akadine Press, Pleasantville, NY, 2002, pp. 77–87.

Barnes, J. C., *Deadly Sins in Dante's Autobiography*, in *Dante and the Seven Deadly Sins* (a c. di J. C. Barnes e D. O'Connell), Four Courts Press, Dublino, 2017, pp. 319–41.

Giamboni, B., *Il Libro de' vizî e delle virtudi*, in *Il Libro de' vizî e delle virtudi e Il Trattato di virtù e di vizî* (a c. di C. Segre), Einaudi, Torino, 1968, pp. 1–120

Latini, B., *Il Tesoretto*, in *Poeti del Duecento* (a c. di G. Contini), 2 voll., Ricciardi, Milano–Napoli, 1960, II, 175–277

Ricklin, T., 'more cuiusdam Cioli et aliorum infamium': *On Dante's Refusal to Return Home and How He Became Florentine Again*, in *Images of*

- Shame. Infamy, Defamation and the Ethics of Oeconomia* (a c. di C. Behrmann), De Gruyter, Berlino–Boston, 2016, pp. 141–59
- Scott, J. A., *Dante magnanimo. Studi sulla Commedia*, Olschki, Firenze, 1967
- S. Thomae Aquinatis, *Summa theologiae* (a c. di P. Caramello), 3 voll., Marietti, Torino–Roma, 1952–62
- Taylor, G., *Deadly Vices*, Clarendon Press, Oxford, 2006
- Villa, C., *Corona, mitria, alloro e cappello: per Par. XXV, nel suo La protervia di Beatrice. Studi per la biblioteca di Dante*, SISMEL–Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 183–200.

JOHN C. BARNES
Dante intemperato
– Riassunto –

Dopo una fase introduttiva il contributo si avvia postulando la presenza nei canti XV–XVI del *Purgatorio* una confessione da parte di Dante del peccato dell'iracondia. Molto meno ambigua è la parallela confessione del peccato della superbia nei canti XI–XIII. Tenendo presente, però, che sia ira che superbia — due facce dell'intemperanza — hanno anche un lato non peccaminoso, anzi degno di lode, ci si chiede in seguito se siano riconoscibili nelle opere del poeta casi concreti delle sue due mancanze di temperanza: vale a dire che si esamina l'ira e la superbia di Dante, espresse nei suoi scritti *sub specie autobiographiae*, cercando, mediante una crivellazione a maglie fini, di distinguere tra il virtuoso ed il peccaminoso alla luce di quanto scritto in proposito da autorità pertinenti, e in primo luogo da San Tommaso d'Aquino.