

IRA MALA / IRA BONA. STORIA DI UN VIZIO CHE QUALCHE VOLTA È UNA VIRTÙ

SILVANA VECCHIO
Università di Pavia

La storia dell'ira nel periodo medievale coincide quasi completamente con la storia dei vizi capitali. Da quando i 'padri' del settenario, Evagrio Pontico, Cassiano, Gregorio Magno l'hanno collocata fra i sette (o otto) vizi, nessuno ha mai messo in dubbio il suo statuto di peccato 'capitale', cioè di peccato non tanto più grave degli altri, quanto origine a sua volta di tutta una serie di ulteriori colpe che vanno dalle risse agli insulti, dalle urla alle bestemmie, dall'indignazione all'omicidio (1).

Peccato capitale per il mondo monastico, che di quel sistema è il luogo di origine ed il diretto destinatario, l'ira ha tuttavia alle spalle una lunghissima storia. Non è possibile ripercorrere qui il dibattito plurisecolare su questa passione che, al di là della patristica, attraversa il mondo greco e latino (2). Mi limito semplicemente a ricordare come l'ira, valore per eccellenza del mondo omerico, sia poi al centro della discussione filosofica che Platone, Aristotele, Stoici ed Epicurei impegnano sulle passioni, sulla loro descrizione, sulla loro natura, sul loro statuto etico, sulla loro eventuale terapeutica. Non si può tuttavia non menzionare un testo che rappresenta un ineludibile punto di riferimento per la riflessione medievale su questa passione e costituisce, grazie anche ai compendi e alle rielaborazioni me-

(1) EVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, ed. A. et C. GUILLAUMONT, Paris, Cerf 1971 (Sources Chrétiennes 171), pp. 507-77; JEAN CASSIEN, *Conférences*, ed. E. PICHERY, Paris, Cerf 1955 (SC 42), pp. 188 - 217; SANCTI GREGORII MAGNI *Moralia in Job*, XXXI, XLV, 87, ed. M. ADRIAEN, Turnholti, Brepols 1979 - 1985, (Corpus Christianorum, Series Latina 143 B), pp. 1610 - 12. Per la storia del sistema dei vizi capitali, cfr. M.W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special reference to Medieval English Literature*, East Lansing (Mich.) 1952.

(2) Cfr. M. VEGETTI, *Passioni antiche: l'io collerico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. VEGETTI FINZI, Roma - Bari, Laterza 1995, pp. 39 - 73; più in generale sul tema delle passioni cfr. *Il concetto di pathos nella cultura antica*, Atti del convegno di Taormina, 1 - 4 giugno 1994, «Elenchos», 16.1 (1995).

dievali, il tramite diretto della tradizione stoica: il *De ira* di Seneca (3). In questo trattato la condanna dell'ira è radicale: l'ira è per sua natura contraria alla ragione, è quanto di più in-naturale ci sia per l'uomo; impulso cieco e indomabile, non può essere utile in nessun caso, nemmeno in guerra, ma è al contrario fonte di innumerevoli mali. Nel sintetico compendio di Martino di Braga il testo di Seneca conserva assai poco della ricchezza originaria, ma mantiene la valutazione globale dell'ira come inammissibile degradazione dell'uomo, follia dirompente ed elemento di rottura di ogni rapporto sociale.

Ma la tradizione classica non è tutto; la storia dell'ira non può prescindere dall'ambivalente valutazione che emerge dai testi biblici e dalla tradizione ebraico-cristiana. Certo, il Nuovo Testamento propone nel Cristo un modello di mitezza e di mansuetudine, e ribalta ogni desiderio di vendetta nel consiglio evangelico di 'porgere l'altra guancia'; ma è vero anche che nella Bibbia e nello stesso Vangelo sono rintracciabili spunti di segno completamente diverso (4). L'idea di un Dio terribile e vendicativo come il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe attraversa tutto l'Antico Testamento, mentre sul piano del comportamento umano il citatissimo versetto del *Salmo* 4,5, «Irascimini et nolite peccare» sembra fornire all'ira una qualche patente di legittimità (5). Ma è soprattutto l'immagine del Cristo irato che scaccia i mercanti dal tempio di Gerusalemme (6) che, entrando in palese conflitto con l'abituale mitezza che caratterizza il suo comportamento, apre un problema esegetico che finisce per allargarsi a dimensioni teologico-filosofiche: è possibile che il Cristo modello di ogni perfezione si sia realmente adirato? E, più in ge-

(3) Sul *De ira* di Seneca e sulla sua diffusione cfr. J. FILLION-LAHILLE, *Le 'Deira' de Sénèque et la théorie stoïcienne des passions*, Paris, Klincksieck 1984; M. BLAIS, *La colère selon Sénèque et selon Saint Thomas*, «Laval théologique et philosophique», 20 (1964), pp. 247-90. Per la ripresa dei temi seneciani, si veda soprattutto il *De ira* di Martino di Braga, PL 72, coll. 41 - 48; ampie citazioni del testo di Seneca sono rintracciabili anche in ROGERII BACONIS *Moralis Philosophia*, ed. E. MASSA, Turici, In Aedibus Thesauri Mundi 1953, pp.72-103; e BARTOLOMEO DA SAN CONCORDIO, *Ammaestramenti degli antichi*, ed. V. NANNULLI, Firenze, Ricordi 1840, dist. XXX, pp. 438-67. Cfr. K.-D. NOTHDURFT, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden - Köln, Brill 1963.

(4) Per i passi relativi all'ira nel testo biblico, cfr. *Novae Concordantiae Bibliorum Sacrorum iuxta vulgatam versionem critice editam*, ed. B. FISCHER, Stuttgart, Frommann - Holzboog 1977, t.III, coll. 2675-81.

(5) Cfr. anche *Eph* 4,26

(6) *Mt* 21, 12-13; *Mc* 11, 15-17; *Lc* 19, 45-46; *Jo* 2, 14-17.

nerale, è possibile attribuire alla figura divina le passioni che sono dell'uomo? L'immagine dell'occasionale scatto d'ira del Cristo nei confronti di una colpa troppo grave per essere tollerata, rinvia direttamente alla ben più drammatica scena del giudizio finale, dominata appunto dall'ira di Dio, giusta vendetta di un giusto giudice nei confronti di quanti, a causa del loro comportamento, hanno meritato il disprezzo divino e sono passibili di una condanna inappellabile.

La patristica cristiana si trova così a dover affrontare un problema che aveva già attraversato la teologia greco-romana: l'*apatheia* in cui le filosofie stoica ed epicurea avevano riconosciuto il tratto distintivo della divinità sembra infatti difficilmente conciliabile con l'immagine del Dio irato che percorre i testi biblici. Solo a patto di spericolati *escamotages* esegetici Filone Alessandrino, e poi la patristica latina da Ilario ad Ambrogio, da Gerolamo ad Agostino, riescono a svuotare l'ira di Dio del suo senso letterale, per trasferirla sul piano allegorico o morale: la collera divina è tutt'altra cosa dalla collera umana; manifestazione della somma giustizia di Dio, essa non è altro che il giusto giudizio con cui viene decretata la pena, ma non comporta alcun turbamento emotivo; appare agli uomini come una passione, ma della passione conserva soltanto i tratti esteriori (7).

In questa tradizione esegetica, il *De ira Dei* di Lattanzio si staglia come una voce dissonante. Il trattato rappresenta un tentativo di reagire contro la nozione di *apatia* divina proprio in nome della peculiarità del Dio cristiano: un Dio che non si adira è, come sostenevano Stoici ed Epicurei, un Dio che non prova nessun tipo di passione, un Dio quindi incapace di amare e che, assente o impotente, non si cura del mondo. L'ira del Dio cristiano altro non è dunque che la contropartita del suo amore, una passione, ma una passione 'buona', che esprime la sua provvidenza e la sua giustizia (8).

Una simile concezione della collera divina non può non avere una ricaduta anche sulla valutazione della collera umana: ammissibile per Dio, l'ira non può essere totalmente condannabi-

(7) Cfr. M. POHLENZ, *Vom Zorne Gottes. Eines Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alle Christentum*, Göttingen, Vanderhoeck und Ruprecht 1909; in particolare per Agostino, si veda J.C. FREDOUILLE, *La colère divine: Jamblique et Augustin*, «Recherches Augustiniennes», 5 (1968), pp. 7-13.

(8) LACTANCE, *La colère de Dieu*, éd. CH. INGREMEAU, Cerf, Paris 1982, (SC 289).

le negli uomini. Del resto, la particolare struttura fisiologica che Dio ha previsto per l'uomo, collocando la bile nel fegato, dimostra che l'ira umana rientra nel progetto divino. Provare il moto dell'ira è perfettamente naturale; quello che invece Dio proibisce è il permanere costantemente in uno stato di iracondia, trasformare lo scatto di collera fisiologicamente giustificato in una innaturale condizione di ira stabile e perpetua (9).

L'esigenza di fare i conti con questo denso retroterra filosofico e teologico si ripercuote sull'inclusione dell'ira nel novero dei vizi capitali. L'ambivalenza che tanto la tradizione classica quanto quella cristiana hanno manifestato nei confronti di questa passione non impedisce di riconoscere nell'ira uno dei peccati capitali, ma determina comunque una diversità di posizioni. Evagrio e Cassiano, ma anche altri padri greci come Esichio, Nilo o Giovanni Climaco, non hanno dubbi sulla natura inequivocabilmente peccaminosa della collera e sulla sua incompatibilità con la vita monastica (10). Evagrio vi individua il più grosso ostacolo alla preghiera e alla contemplazione, ed esclude che possa esistere una collera 'giusta'. Cassiano riconosce che la segregazione dal consorzio umano non è sufficiente a liberare il monaco da un vizio che appare tanto inutile quanto pericoloso, perché spesso non si manifesta neppure all'esterno, ma si annida nei pensieri più riposti della mente; quello che è certo è che non c'è mai una ragione per dare spazio all'ira: che si tratti di un motivo giusto o ingiusto, la reazione della collera è sempre e comunque ingiustificata e colpevole (11).

Anche Gregorio non ha alcuna esitazione a collocare l'ira nella genealogia dei vizi capitali: figlia dell'invidia e madre della *tristitia*, l'ira minaccia al tempo stesso l'intima armonia dell'anima e la coesione della vita sociale; compromettendo la somiglianza dell'uomo con Dio, fa perdere la sapienza, la vita, la verità; impedisce la giustizia, rompe la concordia e chiude la mente all'illuminazione dello Spirito Santo (12).

Le classificazioni di Cassiano e di Gregorio segnano il destino dell'ira. Nel corso dei secoli medievali non è pensabile par-

(9) *Ibidem*, pp. 179-86, 196.

(10) H.D. NOBLE - M. VILLER, *Colère*, in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, t. II.1, coll. 1054-77; per le posizioni della patristica rispetto alla legittimità della collera, cfr. soprattutto le coll. 1068 -70.

(11) JEAN CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, éd. J.C. GUY, Paris, Cerf 1965 (SC 109), p. 345.

(12) GREGORII *Moralia*, cit., V, XLV, 78, (CCL 143), pp. 275-77.

lare di questo vizio, delle sue manifestazioni, delle sue articolazioni interne, della sua terapeutica, al di fuori del settenario dei vizi capitali, entro i cui confini esso sembra aver trovato una collocazione definitiva. E' soprattutto il successo dello schema gregoriano che imprime alla riflessione sull'ira un andamento in qualche modo obbligato, all'interno del quale piccoli scarti o trascurabili aggiunte non modificano in maniera sostanziale il quadro prefissato da Gregorio (13).

Di questo quadro saranno presi in esame quattro elementi che rappresentano le piste lungo le quali si è mossa la tradizione successiva.

1. Le filiazioni dell'ira

Come tutti i vizi capitali l'ira ha dei figli. Cassiano aveva parlato di tre: omicidio, clamore e indignazione; Gregorio ne elenca sei: rissa, tracotanza (*tumor mentis*), ingiuria, clamore, indignazione, bestemmia. Nel corso dei secoli le liste subiscono continue variazioni: Alcuino ad esempio vi aggiunge i ferimenti, il desiderio di vendetta e il ricordo delle offese, Alano di Lilla la protervia e l'impazienza, Enrico di Susa la *seminatio discordiae* e le sentenze e i consigli ingiusti, Peraldo il peccato degli incendiarii, per culminare nello *Speculum conscientiae* pseudobonaventuriano che enumera in relazione all'ira ben ventitre diverse colpe (14).

L'intento classificatorio che nasce dalla volontà di descrivere il processo del peccato nella sua dinamica complessiva si fa col passare dei secoli sempre più preciso e dettagliato e, soprattutto in relazione al diffondersi della pratica penitenziale, appare do-

(13) Cfr. R. WASSELINCK, *Les 'Moralia in Job' dans les ouvrages de morale du haut moyen âge latin*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 31 (1964), pp. 5 - 31; Id., *La présence des 'Moralia' de Saint Grégoire le Grand dans les ouvrages de morale du XIIe siècle*, ibidem, 35, 1968, pp.197 - 240.

(14) ALCUINUS, *De vitiis et virtutibus liber*, PL 101, col. 634; ALANUS DE INSULIS, *De virtutibus et de vitiis et de donis Spiritus Sancti*, ed. O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIe et XIIIe siècles*, t.VI, Louvain - Gembloux, Duculot 1960, p.70; HOSTIENSIS *Summa aurea*, Venetiis 1547, rist. anast. Torino 1963, col. 1806; GUILLELMUS PERALDUS, *Summa virtutum et vitiorum*, Brixiae, A. e I. de Britannicis 1494, II, VIII, 8; *Speculum conscientiae*, in S.BONAVENTURAE *Opera Omnia*, Ad Claras Aquas, Coll. S. Bonaventurae 1882 - 1903, t.VIII, pp. 629-31.

minato da una volontà tassonomica quasi ossessiva. Non si tratta in realtà di una descrizione puramente fenomenologica del peccato; l'elenco delle filiazioni dell'ira si accompagna spesso al riconoscimento di una progressione della colpa. Già in Cassiano le filiazioni stavano a significare un processo di progressiva esteriorizzazione del peccato; per il monaco infatti, al quale la solitudine del deserto sottrae la possibilità di molte azioni malvage, si impone una sorta di regressione negli stadi del peccato, che coincide col suo processo di perfezionamento; e se l'omicidio sembra una colpa piuttosto improbabile per chi ha fatto la scelta monastica, il *clamor* è forse ancora un nemico da combattere, e soprattutto appare necessario estirpare dal profondo dell'anima l'indignazione, filiazione puramente interiore dell'ira, che non si traduce in azioni esterne, ma che contiene già in sé tutta la peccaminosità del vizio (15).

La contrapposizione tra un'ira che rimane nascosta nel profondo dell'animo e un'ira che prorompe all'esterno traducendosi in parole o in azioni aggressive diventa uno dei *topoi* ricorrenti nella descrizione di questo vizio; avvalendosi della conferma autorevole della pagina evangelica di *Matteo* 5,22, che distingue il risentimento interiore nei confronti del prossimo dall'insulto apertamente rivolto contro di lui, esegeti, teologi e moralisti hanno spesso descritto le filiazioni dell'ira secondo la triplice scansione di peccati di pensiero, di parola, di azione. E' possibile in questo modo rileggere la disordinata lista delle filiazioni gregoriane, distinguendo un'ira del cuore (indignazione e *tumor mentis*), un'ira della bocca (bestemmie, clamore, insulti), e un'ira dell'azione (risse, lesioni, omicidi) (16). Ma è possibile anche dilatare a dismisura lo spazio dei peccati della bocca, attri-

(15) JEAN CASSIEN, *Institutions*, cit., VIII, 20, pp. 362-64.

(16) Si veda ad esempio la classificazione della *Summa iuniorum* di SIMONE DI HINTON (ed. in JOANNIS GERSONII *Opera Omnia*, Antverpiae 1706, I, coll. 334-35); quella di TOMMASO D'AQUINO (*Summa theologiae*, II, II, q.158, a.7) o quella dello *Speculum morale* attribuito a Vincenzo di Beauvais (Douaci 1624, coll. 1175-76). ROBERTO GROSSATESTA inserisce la scansione pensieri/parole/opere all'interno della bipartizione peccati contro Dio e contro il prossimo: «Quae si erga Deum dirigitur et in mente volvitur, furor dicitur; si in verba prorumpit, blasphemia; si in actum, insania... Ira in proximum similiter dividitur: scilicet in odium, contumeliam et pestiferationem, eo quod fieri potest corde, ore et opere» (S. WENZEL, *Robert Grosseteste Treatise on Confession 'Deus est'*, «Franciscan Studies», 30 (1970), p. 271). Lo *Speculum conscientiae*, sfruttando la metafora dell'albero, stabilisce una corrispondenza fra peccati di pensiero, di parola e di azione e le diverse parti dell'*arbor mala*: i rami (*appetitus vindictae, crudelitas*), le foglie (*discordia, irritatio, comminatio, contumelia, improprium, convicium, maledictio, procacitas, clamor, irreconciliatio*), i frutti (*calumnia, vexatio, damnificatio, incorrectio, percussio, verberatio, duellum, bellum, mutilatio, occisio*) pp. 629-31).

buendo all'ira la paternità di insulti, minacce, maledizioni, calunnie, scherni e di tutta una variopinta casistica di aggressioni verbali, come fa ad esempio Geoffrey Chaucer, che include nell'ira tutto il complesso sistema dei peccati della lingua (17).

2. La dimensione sociale del peccato

L'ira, afferma Gregorio, fa perdere la gioia della vita sociale, impedisce la giustizia, rompe la concordia (18). La tradizione medievale individua nell'ira un pericoloso elemento di disgregazione della società, una minaccia incombente per quella concordia che è alla base della convivenza sociale (19). Non a caso deriva dall'ira buona parte dei peccati della lingua, colpe che, utilizzando per fini distorti quello che è lo strumento primario di comunicazione di cui l'uomo dispone, costituiscono un attentato più sottile forse delle azioni, ma non sempre meno grave, alla socievolezza umana.

Ma l'analisi dell'ira si presta anche a stigmatizzare un folto gruppo di atti, che non solo sono particolarmente riprovevoli dal punto di vista etico, ma che presentano anche un importante risvolto giuridico, come liti, rapine, aggressioni, omicidi. L'ira costituisce il luogo specifico per affrontare in tutta la sua ampiezza il problema della violenza sociale e per cercare di imporle delle regole. All'ira vanno ricondotti, secondo Peraldo, non solo liti, rapine e omicidi, ma anche il temibile 'peccato degli incendiari', peccato stupido e vigliacco, che non comporta nessun vantaggio per chi lo commette, ma genera una serie infinita di disordini per chi lo subisce (20). Per Tommaso di Chobham la

(17) G. CHAUSER, *The Canterbury Tales, The Persones Tale*, 35-47; per il sistema dei peccati della lingua, cfr. C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1978.

(18) GREGORII *Moralia*, cit., p. 276.

(19) Cfr. GUILLELMUS PERALDUS, *Summa*, cit., VIII, 2: «Fere omnia mala que inferunt homines sibi invicem procedunt ex ira».

(20) *Ibidem*, VIII,8: «Peccatum istud est pure malitie et nullius utilitatis; peccatum rapine vel furti aliquid habet lucri vel utilitatis, sed peccatum incendii nihil; nullius etiam strenuitatis est peccatum istud. Mulier enim aliqua posset idem facere...Peccatum illud valde damnosum est proximo. Pauper enim homo exheredatur quando domum suam amittit et oportet eum et uxorem suam et familiam ire mendicando per domos aliorum quod valde grave est homini inconsuetum...Interdum accidit quod numquam redibit ad pristinum statum et quod filii eius hac causa fures efficiuntur et filie prostituuntur, et ille qui domum incendit reus est omnium peccatorum que occasione illius incendii fiunt».

dettagliata analisi di alcune fra le filiazioni dell'ira, come percosse o omicidi, offre la possibilità di ridefinire i confini tra violenza lecita e violenza illecita e di ritagliare degli spazi di legittimità per molte forme di aggressione fisica. Così è lecito per il padre percuotere i figli, per il padrone percuotere i servi, per gli ecclesiastici comminare punizioni fisiche, ma è lecito anche, anzi è giusto e meritorio, uccidere per chi, investito di autorità, esercita il diritto sociale della vendetta. E così pure è consentito uccidere per legittima difesa, mentre è assolutamente proibito ogni altro tipo di omicidio o di suicidio (21). Infine è nell'ambito dell'ira che viene generalmente affrontato il problema di quella sorta di collera istituzionalizzata e totale che è la guerra (22).

3. I segni dell'ira

Il terzo elemento che caratterizza la descrizione gregoriana dell'ira è la sua visibilità. Gregorio spiega la dinamica del peccato come una sorta di progressivo arretramento dell'animo nel dominio di se stesso e del corpo (23). Nato dall'interno dell'animo, il vizio, anche quando non si traduce in azioni esteriori, coinvolge comunque tutto quanto l'uomo, anima e corpo, e mentre l'anima perde l'armonia con se stessa e la somiglianza col creatore, il corpo rivela all'esterno tutto lo sconvolgimento interiore e manifesta in maniera inequivocabile i segni del vizio: «Il cuore infiammato dagli stimoli dell'ira comincia a palpitare, il

(21) THOMAE DE CHOBHAM *Summa confessorum*, ed. F. BROOMFIELD, Louvain - Paris, Nauwelaerts 1968, pp. 420-66.

(22) *Ibidem*, pp. 430-32. Le affermazioni di Tommaso di Chobham esprimono la posizione tradizionale rispetto al problema della guerra, distinguendo la legittimità dell'omicidio commesso in guerra, purché si tratti di «guerra giusta»; cfr. anche *Speculum morale*, cit., III, XII, coll. 1194-96. Diversa la posizione di Peraldo, che si sofferma invece soprattutto sulla negatività della guerra ed elenca dodici motivi che dovrebbero dissuadere gli uomini dal farla (*Summa*, cit., VIII, 8). Per il dibattito sulla valutazione etica della guerra nel Medioevo, cfr. F.H. RUSSELL, *The just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge Univ. Press 1975; PH. CONTAMINE, *La guerre au Moyen Age*, trad. it. Bologna, Il Mulino 1986, pp. 353 - 408.

(23) GREGORII *Moralia*, cit, p. 277: «seque ipsum retinere animus non valet, quia factus est potestatis alienae; et eo furor membra foras in ictibus exercet quo intus ipsam membrorum dominam mentem captivam tenet. Aliquando autem manus non exerit, sed in maledictionis iaculo linguam verit. Fratris namque interitum precibus exposcit et hoc Deum perpetrare expetit, quod ipse perversus homo facere vel metuit vel erubescit».

corpo trema, la lingua s'inceppa, il viso si fa di fuoco, gli occhi si infiammano; l'intera persona diventa irriconoscibile, mentre con la bocca emette urli senza senso» (24).

Gregorio si inserisce qui in una lunga tradizione che aveva da sempre sottolineato le conseguenze particolarmente vistose dell'ira a livello fisico; Seneca aveva a più riprese insistito sui segni dell'ira, descrivendo puntigliosamente tutti i cambiamenti nell'anatomia e nella fisiologia dell'iracondo: «L'atteggiamento audace e il volto minaccioso, la fronte triste e lo sguardo torvo, il passo affrettato, le mani irrequiete, il colore mutevole, i sospiri frequenti e profondi...Gli occhi infiammati sprizzano scintille, il volto si arrossa per il sangue che rifluisce dal profondo del cuore, le labbra tremano, i denti si serrano, i capelli si rizzano, il respiro si fa affannato e stridulo, le articolazioni si torcono scricchiolando...» Martino di Braga puntualmente lo riprende e conclude che «mentre gli altri vizi si nascondono e si rifugiano lontano dalla vista, l'ira si mostra e viene fuori sul viso; e quanto più è intensa, tanto più è appariscente nelle sue manifestazioni» (25).

L'ira dunque, a differenza dalla maggior parte dei vizi, appare immediatamente leggibile sul volto e nel corpo di colui che ne è preda. Simile piuttosto all'invidia, dalla quale deriva e con la quale condivide un alto grado di 'visibilità', l'ira è, ancor più che l'invidia, un vizio assai difficile da nascondere, ma assai facile da descrivere. E se la trattatistica morale ha trovato da sempre nelle dettagliate descrizioni della sua 'deformità' uno dei punti di forza per condannarla, essa si è anche interrogata sulle ragioni di un coinvolgimento così radicale del corpo nella dinamica del peccato. La filosofia scolastica darà, come vedremo, una risposta a questo problema, spostando l'analisi dell'ira nell'ambito delle passioni, e cercando quindi di spiegarne la dinamica in termini psico-fisiologici, ma che l'ira affondi in un certo senso le sue radici nella fisiologia umana è un tratto che attraversa tutta la tradizione e con la quale tutti i moralisti sono obbligati a fare i conti.

Del resto la dottrina dei temperamenti di origine galenica riconosce nel collerico una particolare 'complexione' caratterizzata da sangue sottile e chiaro e dominata dal calore, che predispone al vizio, riconoscendo così che l'ira è in qualche modo iscrit-

(24) *Ibidem*.

(25) SENECA, *De ira*, I, I; cfr. anche II, XXXV e III, IV; MARTINI DUMIENSIS *De ira*, cit., I, PL 72, col.43.

ta nella natura umana (26). Se l'ira è impossibile da nascondere è perché è impossibile da contenere, perché costituisce un dato strutturale ed insopprimibile della fisiologia umana, l'inevitabile scotto da pagare al fatto che l'uomo ha un corpo. Già Lattanzio l'aveva dichiarato a chiare lettere: la presenza della bile nel fegato umano impedisce di pensare all'ira come a un vizio; il piano provvidenziale del creatore non può aver posto un umore nel corpo umano unicamente allo scopo di indurlo al peccato.

La descrizione della fenomenologia dell'ira si intreccia così nel corso dei secoli con un dibattito sulla sua 'naturalità' (27). Che l'ira sia fortemente radicata nella struttura fisiologica dell'uomo appare un dato difficilmente contestabile, ma proprio tale naturalità rappresenta il fulcro della sua essenza viziosa. Certo, l'ira nasce dal corpo, da quel rimescolarsi degli umori animali che lo costituiscono, ma è per l'appunto una manifestazione di pura animalità. Dato naturale, essa appartiene però alla natura animale dell'uomo; dunque per l'uomo, che non è solo animalità, appare piuttosto come anomalia e devianza. Radicata nella natura, l'ira è di fatto per l'uomo assolutamente innaturale.

In questo modo tutto si tiene: le manifestazioni esteriori dell'ira e le deformazioni che essa comporta nell'aspetto fisico sono il segno inequivocabile che l'ira trasforma l'uomo in animale. E le similitudini col mondo animale costituiscono da Seneca in

(26) [GUGLIELMO DI CONCHES], *De philosophia mundi*, IV, XX, PL 172, col.93: «Homo naturaliter calidus et humidus, et inter quatuor qualitates temperatus, sed quia corrumpitur natura, contingit illas in aliquo intendi et remitti. Si vero in aliquo intendatur calor et remittatur humiditas, dicitur cholericus, id est calidus et siccus...Cholericus namque longi et graciles, longi ex calore et graciles ex siccitate»; BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *On the Properties of Soul and Body, De proprietatibus rerum I.III et IV*, ed. R.J.Long, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1979, p. 98: «Unde cholericus generaliter solent esse iracundi, animo immansueti, leves, instabiles, impetuosus, in corpore longi, tenues et macilenti, colore fusci, in crinibus nigri et crispi, pilis hispidi et hirsuti, tactu calidi, pulsus fortis et velocis». Sulla dottrina dei temperamenti in epoca antica e medievale e sulle sue relazioni con l'etica, cfr. R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, trad. it. Torino, Einaudi 1983, pp.7-115; P. MAGLI, *Il volto e l'anima. Fisiognomica e passioni*, Milano, Bompiani 1995, pp. 67-74; 99-106.

(27) Tra le autorità invocate a conferma della naturalità dell'ira, S. GEROLAMO, *Epistola XII, Ad Antonium monachum*, PL 22, 346 («irasci hominis est et iniuriam non facere»); DIONIGI L'AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, IV, 25.

avanti il repertorio privilegiato cui attingere per rappresentare la turpitudine del vizio (28).

La degradazione dell'uomo irato a livello bestiale costituisce una rottura dell'ordine provvidenziale del creato ed un sovvertimento di tutti i parametri 'naturali'. A differenza dalle bestie, l'uomo è per natura un animale mansueto, come dimostra la sua stessa struttura fisiologica, che non presenta nessuno dei tratti tipici dell'aggressività propri degli animali: unghie acuminatae, denti grandi e aguzzi, taglio trasversale della bocca (29). La conclusione non può essere che una: naturale per gli animali, per l'uomo l'ira è contro natura; la sua presenza nell'uomo è sintomo di una deviazione dall'ordine del creato; la sua progressione scandisce le tappe di un processo di degradazione a livello subumano che coinvolge corpo e anima e che culmina in una totale rinuncia alle prerogative specificamente umane: razionalità e virtù. Gli atti di autolesionismo che nei casi estremi l'accompagnano sono la conferma ed il segno più evidente della 'innaturalità' dell'ira (30).

I segni dell'ira, soprattutto quelli più forti e appariscenti, denunciano dunque la presenza del vizio, ma denunciano anche il

(28) SENECA, *De ira*, I, 1; cfr. JOANNIS CHRISOSTOMI *Ecloga de ira et furore*, PG 63, 692: "Si enim quis saltet instar tauri, aut calcitret sicut asinus, aut cameli more malorum recordetur, aut veluti ursus gulosus sit, rapiat sicut lupus, instar scorpii feriat, subdulus sit ut vulpes, et tamquam equus feminarum amore insaniens, ad mulieres hinniat: quomodo talis potest dignam filio sursum emittere vocem et patrem suum vocare Deum?"; cfr. anche JOANNES DE SANCTO GEMINIANO, *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum*, Venetiis, Joannes et Gregorius de Gregoriis 1499, V, LXXIII, ff. 199v - 200r, che paragona l'iracondo al cinghiale, al cane rabbioso, all'istrice.

(29) SENECA, *De ira*, I, 1 e III, 4, ripreso in R.BACONIS *Moralis Philosophia*, cit., pp.73-74. Cfr. PERALDUS, *Summa*, cit., VIII, 6: «In omni enim specie animalis figura corporis et membrorum exteriorum nature attestantur, sicut unguis acuti fortes et magni et aduncati, et dentes et fissio oris attestant rabiei, ut apparet in leonibus. Contrarium vero mansuetudini attestatur in hominibus»; JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, ms. Paris, B.N., Lat. 16417, f. 119rb: «Homo enim est animal mansuetum natura, sicut omnia exteriora hominis indicant; irasci ergo innaturale est homini, naturale brutis».

(30) SENECA, *De ira*, II,36; sul suicidio come possibile conseguenza dell'ira, cfr. THOMAE DE CHOBHAM *Summa confessorum*, cit., d. IV, q. IX, pp. 447-51; Ps.VINCENTII BELLOVACENSIS, *Speculum morale*, cit., coll.1201-2. Si veda anche la rappresentazione dantesca degli iracondi immersi nella palude Stigia, che si percuotono con le loro stesse mani e si lacerano con i denti (*Inf.* VII, 109 -126); cfr. F. MONTANARI, *Ira e iracondi in Dante*, in *Enciclopedia dantesca*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1971, vol.III, pp. 5, 15-16; A. BORGESSE, *The Wrath of Dante*, «Speculum», 13 (1938), pp. 183-93.

suo radicamento nella parte più animale dell'uomo. Naturali e innaturali al tempo stesso, segnalano la presenza di istinti e di reazioni che di umano hanno ben poco. E proprio questo scollamento tra la funzione rappresentativa di quei segni e la natura specificamente umana apre lo spazio per un possibile intervento su di essi. Questo vuol dire che esiste la possibilità da parte dell'uomo di contenere, controllare e reprimere, grazie all'intervento della sua natura razionale, le manifestazioni della sua natura animale. Questo vuol dire che, se nascondere l'ira è molto difficile, controllarne le manifestazioni esteriori non è impossibile. Anzi, reprimerne gli aspetti più appariscenti può essere la prima mossa di una strategia vincente contro il vizio ed il primo momento di un intervento terapeutico.

Ma se è possibile intervenire sui segni dell'ira anche indipendentemente dall'ira stessa, è possibile anche sganciare la semiotica del vizio da ciò di cui dovrebbe essere segno e mettere in scena una sorta di 'rappresentazione' dell'ira totalmente priva di referenti reali. «L'iracondia non può mai essere ammessa, ma talvolta può essere simulata»: la possibilità della simulazione costituisce da Seneca in avanti l'unica risorsa per salvaguardare la funzione retorica e pedagogica di una giusta ira (31). Nei confronti di alcuni ascoltatori, poco sensibili alla razionalità, può essere di qualche giovamento utilizzare lo strumento della paura; in questi casi la messa in scena dell'ira costituisce un espediente retorico di grande efficacia, che non comporta nessuna modificazione dello stato d'animo interiore. E' possibile cioè mostrare i segni dell'ira senza essere preda dell'ira.

Di fatto è quanto è accaduto al Cristo quando, nel cacciare i mercanti dal tempio, ha mostrato i segni di un turbamento che non coinvolgeva in alcun modo la sua natura razionale. E una vera e propria rappresentazione dell'ira è quella che sarà messa in atto da Dio al momento del giudizio finale, quando, come sostiene Onorio Augustodunense, Dio, pur non provando alcun moto d'ira e giudicando in tutta tranquillità, apparirà irato a quanti subiranno la sentenza della giusta condanna (32). La tradizione teologica a partire da Pier Lombardo trova in questa 'sceneggiata' dell'ira divina la solu-

(31) SENECA, *De ira*, II, 14 e 17; MARTINI DUMIENSIS *De ira*, cit., cap. VI, col. 46.

(32) Cfr. *Elucidarium*, III, 71, ed. Y. LEFEBVRE, *L'Elucidarium et les lucidaires*, p. 461.

zione definitiva al problema suscitato da Lattanzio: simulatore per eccellenza, Dio ostenta nel giudizio finale i segni di un'ira che non prova affatto (33).

4. *Ira bona/Ira mala*

Infine su un ultimo punto Gregorio ha fortemente segnato la tradizione: l'ambivalenza dell'ira. A conclusione dell'analisi condotta nei *Moralia*, Gregorio afferma che «altra è l'ira che deriva dall'impazienza, altra è quella che trae alimento dallo zelo; la prima nasce da un vizio, la seconda da una virtù» (34). Esiste dunque una forma di ira che è la diretta conseguenza dell'amore del prossimo e che rappresenta la reazione inevitabile alle colpe, tanto nostre quanto altrui. Certo, Gregorio sa bene che anche l'ira che nasce dallo zelo turba in qualche misura l'occhio della mente e lo distoglie dalla serenità della contemplazione; ma il momentaneo accecamento non è altro che un benefico collirio che consente, una volta assorbito, di godere di una visione più nitida e luminosa di prima. La metafora dell'occhio consente a Gregorio di definire i contorni precisi dell'ira 'giusta': evidentemente essa non può essere che momentanea e moderata e soprattutto deve muoversi in funzione subordinata alla ragione, della quale esegue gli ordini come una serva. A queste condizioni l'ira costituisce un poderoso strumento contro il peccato. Il doppio registro dell'ira, l'alternativa tra *ira mala* e *ira bona* consente a Gregorio di riassorbire in una concezione unitaria le oscillazioni sull'ira che hanno caratterizzato il dibattito filosofico precedente. Resta il fatto che, anche se in qualche caso l'ira può essere una virtù, essa è fondamentalmente un vizio, ed un vizio capitale; la tradizione medievale è assai più sensibile a questo aspetto della riflessione gregoriana e l'accento all'ira *per zelum* appare spesso più co-

(33) PETRI LOMBARDI, *Sententiae in IV libros distinctae*, Ad Claras Aquas 1971 - 1981, I, d. 45,6, 2, p. 310. S. BONAVENTURAE *Commentarium in I Sententiarum*, d. 45, dub. X, in *Opera Omnia*, cit., t. I, p. 814: «Et notandum quod Deus habet signa irae, non quae significant iram in ipso, sed quae significant iram in nobis et vere quando in nobis sunt». Per il problema dell'ira del Cristo cfr. *infra*, nn. 46-48 e 58.

(34) GREGORII *Moralia*, cit., V, 82, pp. 279-80; cfr. anche GRÉGOIRE LE GRAND, *Règle Pastorale*, ed. B. JUDIC - F. ROMMEL - CH. MOREL, Paris, Cerf 1992, II,II,16, pp.354 -358.

me un tributo dovuto all'autorità che un problema realmente sentito (35).

Quello che colpisce invece nella lettura dei testi scolastici a partire dai primi decenni del XIII secolo è l'impostazione del problema, che si discosta vistosamente dalla tradizione precedente. Guglielmo di Auxerre esordisce con la questione *utrum irasci simpliciter sit malum*; Giovanni della Rochelle sceglie di parlare prima dell'*ira per zelum* e solo dopo sviluppa l'analisi dell'*ira-vizio*, ma prima di tutto affronta il problema di che cosa sia l'*ira*; cosa sia l'*ira* e se sia un vizio sono anche le prime questioni della *Summa Halensis* e della *Summa Theologiae* di Alberto Magno, mentre Tommaso d'Aquino apre la questione dedicata nella *Summa Theologiae* all'*ira* con la domanda *utrum irasci possit esse licitum*, e nel *De malo* esordisce con la questione *utrum omnis ira sit mala vel aliqua ira sit bona* (36).

La ripresa del tema gregoriano di un'*ira* buona contrapposta ad un'*ira* cattiva appare qui preliminare ad ogni discussione sul vizio. Non si tratta di una semplice inversione dell'ordine del discorso, ma di una reimpostazione del problema dell'*ira* su basi completamente diverse. Affrontare preliminarmente il problema della doppia natura dell'*ira* e discutere della sua possibile liceità vuol dire infatti non dare per scontato quello che da sempre costituisce il presupposto della riflessione medievale e cioè che l'*ira* sia primariamente ed essenzialmente un vizio capitale. Nell'analisi degli scolastici proprio questo è da dimostrare: che l'*ira* sia un vizio; e la dimostrazione è possibile solo dopo aver risposto alla domanda fondamentale: che cosa è veramente l'*ira*?

(35) Peraldo ad esempio dedica all'*ira bona* solo poche righe, all'interno di un'analisi del vizio che si snoda per dieci capitoli. Secondo Davide di Augusta la passione dell'*ira*, data agli uomini perché si adirassero contro i vizi e si facessero promotori della giustizia, si è ormai deformata nella follia incontenibile del vizio (*De exterioris et interioris hominis compositione*, Ad Claras Aquas, Coll.S.Bonaventurae 1899, pp.105-6). Sulla buona *ira* cfr. VILLER, *Colère*, cit., coll. 1068-74.

(36) GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea*, ed. J. RIBAILLIER, Paris - Grottaferrata, Ed. CNRS - Coll. S.Bonaventurae 1982 -86, tract. XII, cap.VIII, q.1, t. II, pp. 441 - 43; JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, cit., f. 118rb; ALEXANDRI DE HALES *Summa Theologica*, Ad Claras Aquas 1924 - 1979, t.III, pp. 537-38; ALBERTI MAGNI *Summa Theologiae*, in *Opera Omnia*, Lugduni 1651, t. XVIII, tract. XVII, q. CXIX, a. 1-2, pp. 539 - 541; THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, II,II, q. 158, a.1; Id., *Quaestiones disputatae*, *De malo*, q. XII, a.1, t. XXIII, Romae - Paris, Commissio Leonina - Vrin 1982, p. 233.

(37) In tutti questi testi emerge, sia pure in termini non omogenei, una risposta che si fa via via più precisa: l'ira è una passione; l'analisi dell'ira-vizio (o eventualmente dell'ira-virtù) richiede preliminarmente l'analisi dell'ira-passione. Il tema trova, come è noto, il suo sviluppo più compiuto nel discorso sulle passioni affrontato da Tommaso nella I,II, ma è comunque presente in forma almeno embrionale anche nei testi degli altri teologi (37).

Recuperare la categoria di 'passione' a lungo trascurata dalla cultura medievale consente agli scolastici di superare le aporie derivanti dalla definizione dell'ira come vizio capitale, e, al tempo stesso, di operare una sintesi coerente di tutte le tematiche che tradizionalmente ruotano attorno al problema dell'ira. Ma parlare dell'ira-passione vuol dire anche fare i conti con l'autorevole tradizione greca, che di passioni aveva lungamente discusso, e riproporre il dibattito tra la posizione 'peripatetica', recentemente riscoperta nei testi aristotelici, e la sempre vitale tradizione stoica che, grazie ai testi di Seneca e di Cicerone, ha costantemente alimentato la cultura medievale. La natura 'neutra' delle passioni, affermata a chiare lettere nell'*Etica Nicomachea*, consente di individuare l'elemento comune dell'ira-zelo e dell'ira-vizio in un moto passionale sottratto ad ogni valutazione morale (38); si tratterà allora di spiegare di volta in volta quali sono gli elementi che trasformano una passione, di per sé indifferente dal punto di vista etico, nel vizio dell'iracondia o nella virtù dello zelo.

Ma la collocazione delle passioni all'incrocio di anima e corpo consente altresì di spiegare il coinvolgimento globale della natura umana e di distinguere all'interno dell'ira il dato puramente fisiologico dall'intervento delle facoltà più alte dell'anima. Che l'ira abbia una base fisiologica lo afferma Aristotele nel *De anima* e lo ribadiscono Giovanni Damasceno e Nemesio di Emesa, gli autori che, grazie alle traduzioni di Burgundio Pisano (1150 c) si avviano a diventare le autorità indiscusse sull'argo-

(37) THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, I,II, qq. 46 - 48. Sul tema delle passioni in Tommaso, cfr. L. MAURO, *'Umanità' della passione in S. Tommaso*, Firenze, Le Monnier 1974; M.D. JORDAN, *Aquinas Construction of a moral Account of the Passions*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 33 (1986), pp. 71 - 97; I. SCIUTO, *Le passioni dell'anima nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, in *Anima e corpo nella cultura medievale*, Atti del V Convegno di Studio della SISPM, Venezia 25 - 28 sett. 1995, Firenze, Edizioni del Galluzzo (in corso di stampa).

(38) ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II,4.

mento: l'ira è l'agitazione del sangue attorno al cuore (39). Questa definizione, diffusa anche in ambito medico dove le traduzioni di Costantino Africano rimettono in circolazione i testi galenici che alle passioni avevano dedicato ampio spazio (40), diventa il punto di partenza per le riflessioni dei teologi sull'ira.

Il riferimento alle modificazioni fisiologiche che costituiscono il moto d'ira rende ragione delle sue vistose manifestazioni corporee e risolve in maniera definitiva il dibattito sulla sua 'naturalità'. Ma la componente fisica e naturale dell'ira, insuscettibile di valutazione morale, richiede a sua volta una spiegazione che in questo caso non può essere puramente fisiologica. Le modificazioni di cui parla il Damasceno si verificano «quando c'è l'ira e il desiderio di vendetta. Infatti quando subiamo un'ingiustizia o quando riteniamo di subire un'ingiustizia, ci adiriamo e allora nasce questa passione, che è un misto di concupiscenza e di ira» (41). Giovanni della Rochelle illustra questa definizione 'naturale' con un complesso meccanismo psico-fisiologico che coinvolge il cuore, il sangue e la cistifellea, ma che ha comunque il suo punto di partenza in quel risentimento accompagnato dal desiderio di vendetta che innesca il moto passionale e che costituisce la parte eticamente rilevante dell'ira (42). E' a questo punto che interviene la distinzione bene/male; l'alternativa tra vizio e virtù sembra giocarsi tutta all'interno di quel desiderio di vendetta che non coincide con l'ira, ma ne è il motivo ispiratore. E che la vendetta di per sé non sia affatto un male, ma piuttosto una parte della giustizia e quindi una virtù, lo attesta a chiare lettere Cicerone (43).

(39) ARISTOTELE, *De anima*, II, 403a 29; SAINT JOHN DAMASCENE, *De fide orthodoxa*, ed. E. M. BUYTAERT, Louvain - Paderborn, Nauwelaerts - Schoningh 1955, cap. 30, p. 122; NÉMÉSIS D'EMÈSE, *De natura hominis*, cap. 30, ed. G. VERBEKE - J.R. MONCHO, Leiden, Brill 1975, pp. 102-3.

(40) Cfr. P. GIL SOTRAS, *Modelo teórico y observación clínica: las pasiones del alma en la psicología médica medieval*, in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Age*, Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan, Genève, Droz 1994, pp. 181-204, soprattutto pp.202-3.

(41) S. John Damascene, *De fide*, cit., p.122.

(42) JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, cit., f. 118va: «Aliter secundum Damascenum ira est fervor eius qui circa cor est sanguinis ex evaporatione fellis vel perturbacione fiens. Ista diffinico est naturalis que sic explanatur: cum irrogatur iniuria vel vere vel apparenter, videtur proprius ordo destrui concurrentesque spiritus infra corpus moventur. Quibus motis movetur colera cuius receptaculum est cistafellis. Colera vero propinquissima motui est. Mota vero colera in cistifellis evaporat acutissimos fumos ad cor quibus accenditur sanguis existens circa cor; cuius calorem cor impaciens nec sustinens emittit spiritum cum impetu extra. Et inde est turbacio et motus impetuusus ire». Cfr. anche Id., *Summa de anima*, ed. J. G. Bougerol, Paris, Vrin 1995, pp. 211 - 12.

(43) CICERONE, *Rbetorica*, II, 53.

La definizione dell'ira come desiderio di vendetta consente di stabilire in maniera inequivocabile la natura di quell'ira-zelo di cui parlava Gregorio, e la legittimità dell'ira finisce per coincidere con la legittimità della vendetta. Giovanni della Rochelle può affermare che «vindicare cum debitis circumstanciis est actus virtutis», che si esercita sia nei confronti di se stessi, quando ci si sottopone a una giusta penitenza, sia anche nei confronti degli altri, a patto che vengano rispettate le debite circostanze, cioè l'investitura ufficiale di chi esercita la vendetta, la corrispondenza della vendetta alla colpa, ed il fine che deve tendere a ristabilire la giustizia (44). La conclusione, conferma la *Summa Halensis*, non può essere che una: adirarsi in sé non è un male, anzi, in qualche caso è un bene (45).

Quello che risulta problematico a questo punto è proprio definire il vizio, giacché tra un'ira passione e dunque moralmente neutra ed un'ira zelo, che coincide con la restaurazione della giustizia, lo spazio del vizio sembra progressivamente restringersi e la definizione della colpa sembra riconducibile esclusivamente al mancato rispetto di una serie di procedure nella realizzazione della vendetta. Tuttavia il peso della tradizione da una parte e la mancanza di una completa teoria sulle passioni dall'altra, comportano tutta una serie di oscillazioni nel pensiero scolastico: Guglielmo di Auxerre si rifiuta di ammettere che la perturbazione della mente che accompagna l'ira sia intrinseca all'ira stessa, e come tale sia presente anche nell'ira-zelo, e conferma la sua teoria con il consueto riferimento all'ira del Cristo, nella quale, a suo giudizio non ci fu traccia di perturbazione (46). Giovanni della Rochelle riconosce invece che il turbamento fisiologico è strutturale per la passione, e come tale indifferente, ma riconosce nell'ira vizio oltre allo sconvolgimento fisico che deriva dal movimento del sangue anche un turbamento dell'anima, che coincide con la corruzione della sua parte irascibile (47). La *Summa Halensis* ammette che il

(44) JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, cit., f. 119ra.

(45) ALEXANDRI DE HALES *Summa*, cit. pp. 539 - 40

(46) GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea*, cit., pp. 447 - 48. Cfr. anche THOMAE DE CHOBHAM *Summa confessorum*, cit., p. 414.

(47) JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, cit., f. 119rb: «Ira quam zelus format meritorium est, sicut dictum est, sed ira que est ex vicio surgit nature videlicet ex corruptione irascibilis per fomitem ex parte anime et ex commotione fellis impetuosa ex parte corporis»; per quanto riguarda l'ira di Cristo, Giovanni riconosce che vi fu un turbamento, ma soltanto dei sensi e non dell'intelletto: «unde sequebatur turbacio in sensu solo et conceditur quod ira per zelum in ipso fuerit verissime secundum actum quando eiecit vendentes et mercantes de templo. Tamen absque omni perturbacione que intellectum impediret. Si vero fuerit in sensu perturbacio, sicut voluntaria et subiecta penitus rationi extiterit» (f.119ra).

turbamento riguarda tanto l'ira-zelo quanto l'ira-vizio, ma, recuperando la metafora gregoriana del collirio, spiega che nel primo caso si tratta di un turbamento del tutto temporaneo, che produce in realtà una visione migliore (48).

Appare evidente che il problema della doppia natura dell'ira non può essere risolto trasferendo semplicemente sulle circostanze esterne della vendetta la discriminante bene/male, ma richiede anche una più precisa analisi della dinamica psicologica della passione che individui il momento preciso della deviazione anche in un elemento interno all'anima. Il problema dell'ira si sposta all'interno delle parti dell'anima, e l'articolazione tra ira passione, ira virtù e ira vizio si traduce in un'attenta descrizione delle dinamiche psicologiche e degli equilibri che si instaurano tra queste parti. Spetta ancora una volta a Giovanni della Rochelle il compito di delineare in termini precisi il percorso dell'ira-vizio: nata da una deviazione dell'anima irascibile, naturalmente corrotta a causa del peccato, l'ira trova però un valido baluardo nella ragione, alla quale spetta di tenere a freno i moti della parte irascibile prima che essi procedano verso concreti atti aggressivi. Non solo; la ragione può intervenire addirittura prima che l'equilibrio psico-fisico sia turbato, evitando quel ribollimento del sangue attorno al cuore che scatena il moto iracondo, attraverso un esercizio di pazienza e un'abitudine alla sopportazione in vista delle eventuali ingiurie (49). Centrale è dunque il ruolo che la ragione svolge nel controllo della passione, ruolo che finisce aristotelicamente per coincidere con una funzione di mediazione tra due eccessi, entrambi colpevoli: da una parte un'esagerata irascibilità che non rispetta tempi e modi del giusto zelo, dall'altra una altrettanto colpevole assenza di reazioni nei casi in cui invece è opportuno reagire, alla quale Giovanni dà il nome di *remissio* (50).

(48) ALEXANDRI DE HALES *Summa*, cit., pp. 540 - 41; Alessandro esclude tuttavia che l'ira di Cristo abbia comportato qualunque tipo di turbamento. Sulla stessa linea anche BONAVENTURA, *Comm. in III Sent.*, d. 3, q. III, in *Opera Omnia*, cit., t. III, pp. 339-40; e Id., *Commentarium in Joannem*, *ibidem*, t.VI, p.275.

(49) JOANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, cit., f. 119rb: «Ad illud ergo quod obicitur quod non est in potestate nostra maxime primus motus ire, dicendum quod non est postquam insurrexerit, sed prius possumus vitare ne insurgat neque ferveat sanguis circa cor, videlicet si premunimur secundum consilium Gregorii».

(50) *Ibidem*, f.119va: «Sequitur cui virtuti opponatur ira et cum ira per zelum sit virtus immediate consistens, habet oppositionem cum duobus vi-

Anche nella *Summa Halensis* la distinzione tra ira-passione, ira-virtù e ira-vizio viene demandata alla funzione ordinatrice della ragione: la potenza irascibile bene ordinata ricerca il bene *sub ratione ardui vel excellentis*; quando essa invece è disordinata ricerca il male, non in quanto tale, ma in quanto bene apparente: persegue cioè un desiderio di vendetta che è colpevole, in quanto non nasce dalla volontà che la giustizia sia ristabilita, ma solo dal desiderio che il reprobato sia punito. Il marchio della colpa è così facilmente riconoscibile nell'ira in quell'allontanamento da Dio e in quell'appetito di un bene apparente che definiscono ogni genere di peccato (51).

Tutti questi elementi trovano una sintesi nelle pagine di Tommaso d'Aquino: l'ira è una passione dell'irascibile, dunque di per sé del tutto naturale, ma come ogni passione della parte sensitiva deve essere regolata dalla ragione; la ragione interviene sull'ira in due fasi: in rapporto all'oggetto, che in questo caso è la vendetta, e in rapporto al modo in cui la vendetta si esercita. Se entrambe le condizioni vengono rispettate, cioè se la vendetta è effettivamente giusta, esercitata contro chi la merita, in misura adeguata a quanto merita, nel rispetto delle dovute forme giuridiche e in vista del giusto fine che è la restaurazione della giustizia, e se il moto dell'ira non eccede la giusta misura né interiormente né esteriormente, allora l'ira è giusta, è una virtù e prende il nome di ira-zelo. Se invece la vendetta si esercita ingiustamente, cioè non rispetta tutti i protocolli enunciati o se comunque provoca una perturbazione interna o esterna eccessiva, allora è un vizio capitale e prende il nome di iracondia (52).

Queste sintetiche soluzioni proposte nella *quaestio de iracundia*, contenuta nella seconda parte della *Summa*, vanno tuttavia lette sullo sfondo dell'ampia riflessione dedicata all'ira-pas-

ciis, uno ex parte diminucionis cum non irascimur quando debemus et quantum et appellatur remissio, alio ex parte superfluitatis cum scilicet irascimur quando non debemus et ultra quam debemus vel non prout debemus». Anche Tommaso considera colpevole l'eccesso di mansuetudine, ma non indica questo vizio con un nome specifico. Egidio Romano, pur attenendosi sostanzialmente al quadro delle passioni delineato da Tommaso, vi inserisce però la mansuetudine come passione contraria all'ira; cfr. C. Marmo, *'Hoc autem etsi potest tolerari' [...] Egidio Romano e Tommaso d'Aquino sulle passioni dell'anima*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), pp. 305-7.

(51) ALEXANDRI DE HALES *Summa*, cit., pp. 544 - 45.

(52) THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, II, II, q. 158.

sione tanto nella *Summa* medesima quanto nel *De malo* (53). Dell'analisi di Tommaso mi limiterò a mettere a fuoco tre aspetti, indispensabili per comprendere appieno il modo in cui Tommaso affronta il problema dell' *iracundia*.

Il primo punto riguarda il ruolo della ragione, ruolo come si è visto centrale per determinare la natura dell'ira. Nell'analisi dell'ira-passione Tommaso, riprendendo Aristotele, aveva parlato di un vero e proprio ragionamento, in cui l'ira è la logica conclusione a cui si arriva una volta riconosciuta la necessità della vendetta. Nel *De malo* riprende ancora una volta il tema, riproponendo, questa volta in funzione antistoica, il ruolo antecedente della ragione rispetto alle passioni: «postquam ratio diiudicavit et ordinavit modum vindictae, tunc passio insurgit ad exequendum» (54). La tradizionale accusa mossa all'ira di causare un offuscamento della ragione si dissolve nel momento in cui le relazioni ira-ragione vengono invertite; la funzione ancillare dell'ira di cui parlava Gregorio diventa una sorta di sillogismo, in cui il moto passionale è la logica conseguenza di una riflessione razionale, mentre il vizio tende ad assumere le caratteristiche di una conclusione errata o precipitosa.

Il secondo aspetto riguarda i contenuti dell'ira dal punto di vista dell'alternativa bene/male. Passione per molti versi piena di contraddizioni, l'ira ha un contenuto di per sé ambivalente; il desiderio di vendetta, infatti, si sdoppia in due aspetti: la vendetta medesima, considerata nell'ottica di restaurazione della giustizia e quindi come bene, e la persona di cui ci si vuole vendicare, alla quale si vuole inequivocabilmente arrecare un male (55). L'ambivalenza dell'ira si radica così all'interno della passione stessa e l'alternativa tra *ira bona* e *ira mala* è riconducibile al prevalere dell'uno o dell'altro aspetto.

Infine l'ultimo punto riguarda il peso dell'elemento materiale nella determinazione della natura dell'ira. Le basi fisiologiche della passione, riconosciute con Aristotele e col Damasceno in quel ribollire del sangue attorno al cuore, sono anche per Tommaso un dato insostituibile: passione aggressiva e quindi calda, l'ira provoca l'ardore del sangue e degli spiriti vitali attorno

(53) THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I,II, qq. 46 - 48; *De malo*, cit., q.12, a.1, pp. 233-37. Sul problema dell'ira in Tommaso cfr. BLAIS, *La colère...*, cit., e M.F. MANZANEDO, *La ira y sus causas*, "Studium", 35 (1995), pp.85 - 107.

(54) THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I, II, q. ; *De malo*, cit., q.12, a. 1, resp., p. 236.

(55) THOMAS AQUINAS, *Summa theol.*, I,II, q. 46, a.2.

al cuore, e questo spiega le diverse e in qualche caso contraddittorie manifestazioni fisiche che ne conseguono (56). Non solo: Tommaso riconosce nella complessione biliosa, ereditata geneticamente una predisposizione all'ira (57). Ma quello che è più interessante è che l'elemento fisico non è in alcun modo separabile dall'elemento psicologico; questo vuol dire che tanto nella realizzazione dell'ira-vizio, quanto nel compimento dell'ira-zelo è tutto quanto l'uomo, inestricabile composto di anima e corpo, ad essere coinvolto: la realizzazione della virtù di una giusta vendetta non può non passare per l'eccitamento del cuore, giacché la tensione alla giustizia attraversa non solo la parte razionale dell'anima, ma anche la parte sensitiva e lo stesso corpo, esso pure coinvolto direttamente e non, come volevano gli stoici, superato e represso nella realizzazione della virtù (58).

La separazione dell'ira passione dall'ira vizio, che si è gradualmente fatta strada nelle discussioni scolastiche e che ha trovato nei testi di Tommaso la più coerente esplicazione, conclude questo lungo viaggio attraverso la tradizione medievale dell'ira. Da questo punto in poi non è possibile non distinguere l'aspetto psicologico del problema dall'aspetto più propriamente etico. Questo comporta non solo una maggiore chiarezza nella discussione, ma anche un significativo spostamento del discorso quando si tratta di affrontare il capitolo dei 'rimedi' dell'ira, dei quali qui non si è avuto modo di parlare, ma che pure, da Gregorio in avanti, costituiscono un capitolo assai importante delle analisi che al vizio sono state dedicate (59).

(56) *Ibidem*, q. 48, a.2. Gli effetti contraddittori dell'ira si manifestano soprattutto sul piano della parola, dove la passione può essere causa tanto di loquacità eccessiva e scomposta, quanto dell'assoluto impedimento a parlare (I,II, q.49, a.4)

(57) *Ibidem*, q. 46, a.5.

(58) THOMAS AQUINAS, *De malo*, cit., q.12, a.1, resp., p.235: «et ideo ad virtutem hominis requiritur ut appetitus debitae vindictae non solum sit in parte rationali animae sed etiam sit in parte sensitiva et in ipso corpore, et ipsum corpus moveatur ad serviendum virtuti». Sull'inseparabilità dell'anima dal corpo all'interno del moto passionale, cfr. SCIUTO, *Le passioni dell'anima...*, cit. Il radicamento della passione nel corpo umano consente a Tommaso di distinguere l'ira del Cristo, dotato di un corpo, dall'ira di Dio o dei beati: la prima è una passione, anche se non è mai disordinata, mentre la seconda non è una passione ma semplicemente una *voluntas vindicandi* (*Comm. Sent.*, III, d. XV, a. 2, q. 2).

(59) GREGORII *Moralia*, cit., V, 81, pp. 278-79. Particolarmente importante il capitolo dedicato ai rimedi dell'ira da PERALDO (*Summa de vitiis*, cit., VIII, 10).

Appare evidente che alla luce di questa distinzione occorrerà da una parte trovare una risposta in qualche misura 'terapeutica' al problema psico-fisiologico dell'ira, risposta eventualmente demandata al discorso medico, ma non solo, che punti a controllare i fenomeni fisiologici connessi alla passione (60).

Ma d'altro canto il discorso sull'ira sarà sempre più un discorso di controllo sociale del fenomeno, che tenda ad arginare ed incanalare l'aggressività umana entro forme istituzionali di violenza legalizzata e che reprima duramente ogni altra forma di violenza. La dimensione sociale, da sempre implicita nel peccato, tende a mettere progressivamente in ombra l'aspetto morale e a fare sempre più dell'ira un problema 'politico' (61).

(60) Cfr. GIL SOTRAS, *Modelo teorico...*, cit., pp. 203-4.

(61) Si veda il caso già citato di TOMMASO DI CHOBHAM, che all'interno dell'ira affronta problemi di carattere squisitamente giuridico (*De maledicto, De percussione licita et illicita, De homicidio meritorio, De homicidio licito, De casuali homicidio, De homicidio illicito*). Lo *Speculum morale* dedica tre intere distinzioni (coll. 1194-1203) rispettivamente al problema della guerra (*Utrum omne bellum sit peccatum, Utrum clericis et prelati licitum sit bellare, Utrum in bello liceat uti insidiis, Utrum bellare licitum sit in festis*), delle punizioni fisiche (*De mutilatione membrorum, Utrum patribus liceat verberare filios vel dominis servos, Utrum sit licitum aliquem incarcerare*), dell'omicidio (*Utrum licitum sit occidere peccatores, Utrum in aliquo casu sit licitum occidere innocentem, Utrum alicui liceat occidere semetipsum, Utrum liceat alicui hominem occidere se defendendo, Utrum casualiter occidens hominem incurrit homicidii reatum*). ANTONINO DA FIRENZE segue la tripartizione dell'ira stabilita da Tommaso, ma enfatizza soprattutto le conseguenze più vistose sul piano sociale, come *murmuratio*, scandalo, maledizione, contumelia, rissa, guerra e omicidio (*Summa Theologiae, Venetiis, per Leonardum Wild 1481, pars II, tit. VII*).