

Avari e prodighi nella struttura dinamica dell'*Inferno* (*Inferno* VII 1-66)

Juan Varela-Portas de Orduña¹

Recibido: 11 de octubre de 2021 / Aceptado: 21 de octubre de 2021

Abstract. In queste pagine sosterrò che le principali caratteristiche dell'episodio degli avari e i prodighi sembrano indicare che Dante, l'autore, è interessato a sottolineare la sua funzione nella struttura dinamica dell'*Inferno*; a sottolineare cioè la funzione dell'avarizia-prodigialità nel degrado della mente umana come inizio del coinvolgimento della ragione nel peccato e quindi inizio della sua perversione. Sosterrò, insomma, che l'episodio è impostato per mettere in rilievo l'inizio del molto progressivo e scandito passaggio dai peccati di incontinenza ai peccati di violenza che si prolunga appunto da questo settimo canto fino al decimo.

Parole chiave: Dante, Inferno, avarizia, prodigialità, struttura morale.

[en] Greedies and prodigals in the dynamic structure of *hell* (*Inferno* VII 1-66)

Abstract. In these pages we will argue that the two principal characteristics of the episode of the greedies and the prodigals seem to indicate that Dante is interested in emphasizing its function in the dynamic structure of Hell; that is to emphasize the function of avarice-prodigality in the degradation of the human mind as the beginning of the involvement of reason in sin and therefore the beginning of its perversion. In short, we will argue that the episode is set to highlight the beginning of the very progressive and marked transition from the sins of incontinence to the sins of violence that extends from this seventh to the tenth canto.

Keywords: Dante, Hell, avarice, prodigality, moral structure.

[es] Avaros y pródigos en la estructura dinámica del *Infierno* (*Inferno* VII 1-66)

Resumen. En estas páginas sostendremos que las principales características del episodio de los avaros y los pródigos parecen indicar que a Dante, el autor, le interesa subrayar su función en la estructura dinámica del *Infierno*; es decir, subrayar la función de la avaricia-prodigalidad en la degradación de la mente humana como inicio de la implicación de la razón en el pecado y, con ello, el inicio de su perversione. Sostendremos, en suma, que el episodio se plantea para poner de relieve el inicio del muy progresivo y secuenciado paso de los pecados de incontinenza a los pecados de violencia que se prolonga justamente desde este séptimo canto hasta el décimo.

Palabras clave: Dante, Infierno, avaricia, prodigalidad, estructura moral.

Cómo citar: Varela-Portas de Orduña, J. (2021). Avari e prodighi nella struttura dinamica dell'*Inferno* (*Inferno* VII 1-66), en *Revista de Filología Románica* 38, 27-36.

1. Quando nel percorso della lettura dell'*Inferno* il lettore o la lettrice arriva al canto VII, si trova con due sorprendenti novità: il fatto che non siano solo avari i condannati nel quarto cerchio ma anche prodighi, e il fatto che a questo peccato sia dedicato non un intero canto, come era successo precedentemente con lussuria e gola, ma solamente mezzo canto. Sono due aspetti normalmente segnalati dalla critica ma che in genere vengono considerati come dati di fatto che non meritano una spiegazione e non come elementi da spiegare perché rispondono a ragioni strutturali e ideologiche.

Per cercare di introdurci in queste ragioni, risulta molto utile il concetto di "struttura dinamica" creato da Carlos López Cortezo nel Seminario di Dantologia della Facoltà di Filologia dell'Università Complutense di Madrid, e ora una delle colonne concettuali portanti del suo libro postumo, in corso di stampa, *La estructura moral del Infierno*².

¹ Universidad Complutense de Madrid
jvarela@ucm.es

² Il concetto è per lui tanto importante da spiegarlo nell'introduzione del libro: "Ahora bien, si es pura ficción que el Infierno pueda recorrerse y pueda salirse de él, no lo es que los humanos puedan conocer y comprender el mal que los aqueja y que los condena a la infelicidad. Como es sabido, para poder curar una enfermedad, antes hay que conocerla, es decir, conocer lo que la ha causado y su posterior desarrollo. En este sentido, los condenados al *Infierno* están doblemente muertos: muertos corporalmente, claro está, pero, también muertos anímicamente (*segunda muerte*, en la terminología teológica medieval). Lo que hace Dante es investigar qué enfermedad moral ha afectado sus almas llevándolos a una muerte tan cruel y dolorosa. No se trata de diversas enfermedades, sino de una sola que evoluciona presentando distintos estadios, todos ellos mortales, según la resistencia o fortaleza del enfermo: los más débiles mueren en los primeros estadios de la enfermedad; los más fuertes o resistentes llegan hasta el final, pero habiendo recorrido todas las etapas evolutivas del morbo, porque un estadio conduce a otro. En otras palabras, el recorrido que el personaje Dante realiza hasta llegar a un lugar determinado de pena, significa el análogo 'moral' que han seguido los condenados hasta caer en ese punto

López Cortezo, chi, come figlio del suo tempo, aveva avuto una formazione strutturalista, e più concretamente nel campo della semantica strutturale, si rese conto che l'abituale concezione dell'ordinamento infernale come un insieme di spazi (cerchi, gironi, bolge...) e episodi a sé stanti e persino indipendenti che si aggiungono uno dietro l'altro senza un'apparente ragione, come frutto del capriccio dell'autore —concezione che tradizioni di studio come la *lectura Dantis* o il commento non hanno fatto che portare all'estremo—, era decisamente limitata e che si doveva quindi fare uno sforzo esegetico per spiegare aspetti normalmente trascurati: perché un peccato segue l'altro? perché uno è meno o più grave dell'altro? che rapporto c'è fra i diversi episodi e la loro iconografia? che cosa significano le zone di passaggio o liminari? ecc. López Cortezo perciò ha sempre tenuto conto nelle sue analisi del fatto che l'inferno stabilisce una progressione nel degrado psichico ed etico della mente umana, e che —come si corrisponde con l'orografia a forma di fossa— i peccati sovrastanti sono sì meno gravi di quelli sottostanti ma allo stesso tempo più ampi in modo che li contengono in potenza e quindi c'è una logica psichica ed etica nel passaggio degradante dalla lussuria alla gola alla avarizia-prodigalità alla ira-accidia e così via, passaggio che la discesa di Dante e Virgilio —in quanto viaggio di formazione e iniziazione— mette in evidenza. I peccati sottostanti sono quindi più gravi non solo a causa dei loro più intensi effetti deleteri ma anche perché presuppongono il passaggio psichico-etico attraverso i peccati precedenti. In questo modo, la discesa per la fossa infernale è una discesa all'inferno della psiche umana o, in altre parole, i condannati sono puniti a patire eternamente il loro proprio inferno mentale.

In queste pagine sosterremo che le due menzionate caratteristiche dell'episodio degli avari e dei prodighi sembrano indicare che Dante, l'autore, è interessato a sottolineare la sua funzione nella struttura dinamica dell'*Inferno*; a sottolineare cioè la funzione dell'avarizia-prodigalità nel degrado della mente umana come inizio del coinvolgimento della ragione nel peccato e quindi inizio della sua perversione. Sosterrimo, insomma, che l'episodio è impostato per mettere in rilievo l'inizio del molto progressivo e scandito passaggio dai peccati di incontinenza ai peccati di violenza che si prolunga appunto da questo settimo canto fino al decimo³.

2. Il quarto cerchio è il primo in cui vengono puniti due peccati assieme ma differenziati in gruppi diversi di peccatori e l'unico in cui i peccati puniti hanno un rapporto, alla maniera aristotelica, di eccesso e difetto riguardo a una *medietas* virtuosa⁴. La questione risulta ancora più sorprendente se si pensa che la prodigalità veniva unanimemente considerata peccato molto meno grave dell'avarizia, la quale era invece per la moralistica cristiana “radix omnium malorum” da Paolo (1 Ti. 6 10)⁵: ad esempio, Tommaso d'Aquino dedica un intero articolo a questo tema (II-II q. 119 a. 3), nel quale prende come autorità le parole di Aristotele nel IV dell'*Etica*: “Sed contra est quod philosophus dicit, in IV Ethic., quod prodigus multum videtur melior illiberali” (sed con.). Gli argomenti del teologo sono interessanti, perché mostrano le nozioni psicologiche di fondo comuni che agiscono in tutti i due peccati: la prodigalità è meno grave perché si allontana meno dalla *medietas*, dalla virtù della liberalità, dell'avarizia⁶; perché contravviene meno il principio politico, ma anche ontologico, dell'*utilitas* dei beni materiali⁷; e perché non è un processo infinito, com'è invece l'accumulo dell'avarico⁸. Ora, è chiaro che Dante, non condividendo nella costruzione dell'episodio questi o simili argomenti, cerca di mettere in rilievo appunto la base comune che hanno i due peccati, e cioè la loro divergenza riguardo alla liberalità, la virtù opposta. La disposizione iconografica del contrappasso è chiarissima nel ribadire il perfetto parallelismo contrastivo fra i due peccati, cioè nell'indicare le ragioni per cui avarizia e prodigalità costituiscono psicologicamente ed eticamente uno stesso tipo di peccato anche se attuato in sensi opposti. Se osserviamo anali-

del *Inferno*; esto es, la evolución moral que les ha conducido a la muerte del alma y, en consecuencia, a una determinada pena. Lo que para Dante es camino de salvación, en cuanto que va ‘salvando’, sin caer en ellos, los lugares de pena y los pecados correspondientes, para los condenados lo ha sido de perdición. Así pues, la accidentada, aunque ordenada, topografía infernal conforma una estructura física que remite a otra análoga moral. No se trata de estructuras ‘estáticas’, sino ‘dinámicas’, dado que se pueden recorrer tanto física como moralmente, siguiendo un itinerario que comienza en el ante-infierno, y concluye en el fondo del pozo infernal” (López Cortezo, in c. di s., Introducción).

³ La nostra ipotesi è completamente contraria a quella che vede qui un cambiamento di rotta da parte dell'autore, che passerebbe da un'impostazione come quella del *Purgatorio* fondata sui sette peccati capitali —capitali appunto perché sono *caput*, origine di tutti gli altri— a un'altra ben più complessa e articolata, il che per alcuni permette di supporre una prima redazione dei primi sette canti dell'opera. In realtà la completa struttura dinamica dell'*Inferno* è già tutta contenuta —e chiaramente in mente dell'autore— nell'episodio dei cosiddetti ignavi e in quello dei limbecoli, che mostrano e analizzano il meccanismo psico-etico che dà inizio al peccato, come resterà chiarissimo quando vedrà la luce il menzionato libro postumo di López Cortezo.

⁴ Non è il caso, contro quanto potrebbe sembrare, dell'ira e dell'accidia nel quinto cerchio: il vizio per difetto dell'ira non è l'accidia ma quello che Tommaso, seguendo Crisostomo, chiama *patientia irrationabilis* (*Somma teologica* II-II q. 158 a. 8 sed con.; citiamo da Tommaso d'Aquino 1996; d'ora in avanti *ST.*), e che per Aristotele manca di nome (*Etica Nicomachea* IV 5 1125b: “La bonarietà è la medietà riguardo ai sentimenti d'ira; ma, poiché il mezzo è senza nome e quasi senza nome sono anche gli estremi, noi attribuiamo al mezzo il nome di ‘bonarietà’, benché essa inclini verso il difetto, che non ha nome. Ma l'eccesso si potrebbe chiamare irascibilità. Infatti, qui la passione è l'ira, e le cause che la producono sono molte e diverse”; citiamo da Aristotele 2014). *Vid.* López Cortezo (in c. di s., cap. IV & 3). Non è neanche il caso dei ruffiani e seduttori della prima bolgia, entrambi manipolatori del desiderio altrui, ma seduttori spingendolo e ruffiani contrastandolo, come mostra il loro camminare in sensi diversi e la similitudine di XVIII 28-33.

⁵ È aspetto generalmente segnalato dalla critica. A modo di esempio: “Una tale condanna comune dell'avarizia e della prodigalità, fondata su principi aristotelici, non è molto comune nella tradizione morale cristiana, dove invece ha grande spazio l'*avaritia*, considerata sulla scorta del versetto paolino, *radix omnium malorum* e condannata con particolare severità anche da Agostino e Gregorio Magno per il suo opporsi all'esercizio della carità” (Ledda 2012: 74). Sull'avarizia, *vid.* le pagine di Casagrande / Vecchio (2000: 96-123) e di Scott (2014).

⁶ “Primo quidem, quia avaritia magis differt a virtute opposita. Magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo superabundat prodigus, quam accipere vel retinere, in quo superabundat avarus” (co.).

⁷ “Secundo, quia prodigus est multis utilis, quibus dat, avarus autem nulli, sed nec sibi ipsi, ut dicitur in IV Ethic.” (*ibidem*).

⁸ “Et per hoc quod pervenit ad egestatem de facili, dum multa inutiliter consumit, et sic, pauper factus, non potest in dando superabundare” (*ibidem*).

ticamente la punizione, al di là delle tanto indiscutibili quanto inconcrete interpretazioni simboliche⁹, vediamo che riproduce iconograficamente (seguendo quindi il noto principio *per visibilia ad invisibilia*) le caratteristiche astratte dell’“illiberalità”¹⁰: un oggetto di una concreta materialità e “luogo” naturale nell’ordine universale¹¹, e perciò utile all’essere umano, il macigno di pietra, diventa nel castigo un oggetto inutile, e il lavoro dei condannati un assurdo succedersi di movimento senza finalità. Credo che non si sia messo sufficientemente in evidenza che i movimenti dei condannati che spingono la pietra costituiscono una parodia di un lavoro fondamentale nell’edilizia medievale e antica, in cui infatti lo spostamento di pietre era una delle attività più affaticanti ma anche più utili e necessarie: avari e prodighi rappresentano con il loro contrappasso come un oggetto utile e un’attività utile diventano oggetti e attività inutili, in modo da incentrare la natura psicologica, etica, e direi ontologica del peccato appunto nel rapporto dell’essere umano con gli oggetti materiali¹². E infatti, non è difficile ricollegare questa caratteristica iconografica dell’episodio con la natura etica di avarizia e prodigalità, che contravvengono la virtù della liberalità, a cui spetta il buon uso dei beni materiali necessari per sostenere la vita:

sicut Augustinus dicit, in libro de Lib. Arbit., *bene uti his quibus male uti possumus, pertinet ad virtutem*. Possumus autem bene et male uti non solum his quae intra nos sunt, puta potentiis et passionibus animae, sed etiam his quae extra nos sunt, scilicet rebus huius mundi concessis nobis ad sustentationem vitae. Et ideo, cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, consequens est quod liberalitas virtus sit (ST. II-II q. 117 a. 1)¹³.

L’iconografia del cerchio indica quindi che avarizia e prodigalità implicano una perdita del senso di utilità —e quindi di materialità— dei beni materiali in generale, e non solo del denaro¹⁴. Questo aspetto mi sembra fondamentale per capire il senso dell’episodio, che gioca in fondo con l’anfibologia del termine *pecunia*:

sicut Augustinus dicit, in libro de doctrina Christ., *totum quidquid homines in terra habent, et omnia quorum sunt domini, pecunia vocatur; quia antiqui, quae habebant, in pecoribus habebant*. Et philosophus dicit, in IV Ethic., quod *pecunias dicimus omnia quorum dignitas numismate mensuratur* (ST. II-II q. 117 a. 2 ad 2).

Certamente avarizia e prodigalità si manifestano “numismaticamente” ma quello che manifestano è un disordine —ora vedremo che si tratta di un disordine affettivo— riguardo le cose materiali considerate come beni utili, che, insistiamo, è quanto mette in evidenza l’assurda attività e l’assurdo rapporto con i “pesi” dei condannati¹⁵, un’attività e un rapporto che ha perso qualsiasi finalità, qualsiasi senso teleologico del lavoro e delle cose:

Et quia quaelibet virtus convenienter se habet ad suum obiectum, consequens est ut, cum liberalitas sit virtus, actus eius sit proportionatus pecuniae. Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata. Et ideo proprius actus liberalitatis est pecunia vel divitiis uti (ST. II-II q. 117 a 3 co.)¹⁶.

⁹ “In senso concreto, p[esi]. indica i macigni che gli avari e i prodighi ‘voltano’ per forza di poppa (If VII 27; cfr. Virgilio Aen. VI 616); ‘per ista onera repraesentat nobis magna pondera laborum et curarum, quae continuo premunt et gravant corpus et animum avari et prodigi’, spiega Benvenuto; per il Chimenz ‘i pesi simboleggiano i mucchi di danaro che i dannati maneggiarono e rimaneggiarono, come ora rivoltano i pesi, non solo con le mani, ma anche col petto’, mentre per il Sapegno l’incessante fatica di rivoltare i massi rappresenta ‘lo sforzo che essi durarono da vivi, intorno ad un oggetto, quale è la ricchezza, di per sé vano’. Analogamente il Bosco si riferisce espressamente alla suggestione esercitata sul poeta dalla pena di Sisifo” (Mariani 1973: 448).

¹⁰ Usiamo il termine *illiberalità* nel senso di ‘non liberalità’ e cioè per designare il peccato sia per eccesso (avarizia) che per difetto (prodigalità). Facciamo il chiarimento perché, come abbiamo visto, Tommaso normalmente usa il termine *illiberalitas* per designare solo l’avarizia.

¹¹ È quello che mette in rilievo l’uso, ovviamente non casuale, per designare i macigni di pietra, del sostantivo *pesi* (v. 27), termine tecnico della fisica che designa gli oggetti in quanto hanno una proprietà materiale che fa che tutti insieme costruiscano la *machina mundi*, come ricorda il verso in cui si descrive la collocazione infernale di Lucifero “da tutti i pesi del mondo costretto” (Pd. XXIX 57) (vid. Mariani 1973). Ma riguardo al termine, si deve anche segnalare che nella critica all’avarizia fatta nel *Convivio*, Dante cita un passo del *Di Consolazione* di Boezio che dice: “‘Ohmè! chi fu quel primo che li *pesi* dell’oro coperto e le pietre che si voleano ascondere, preziosi pericoli, cavòe?’” (Cv. IV xii 4).

¹² “Come l’avarò, anche il prodigo non sa amare le ricchezze nella loro specifica utilità, l’uno ne fa il bene sommo, l’altro non le considera nemmeno un bene degno di cura; entrambi, in modo opposto ma complementare, peccano” (Casagrande / Vecchio 2000: 118-119).

¹³ “Come dice S. Agostino, ‘la virtù consiste nell’usar bene le cose di cui potremmo usar male’. Ora, noi possiamo usare bene o male non solo le cose che son dentro di noi, come le potenze e le passioni dell’anima, ma anche i beni esterni, cioè le cose di questo mondo concesse a noi per sostenere la vita. Perciò, siccome usar bene di codeste cose spetta alla liberalità, è chiaro che la liberalità è una virtù”.

¹⁴ Nei termini tecnici illustrati da Casagrande e Vecchio, Dante capirebbe *avarizia* non in senso “speciale” ma in senso “generale”, che era il più comune nel Medioevo: “Un’altra strada, percorsa dai più, che consente all’avarizia di essere elevata al rango della superbia, era stata a suo tempo tracciata da Agostino che, distinguendo un’avarizia speciale, l’amore per il denaro, da un’avarizia generale, ‘desiderare di avere di più del necessario per amore delle proprie cose e della propria eccellenza’, aveva concluso che in questo secondo senso andava intesa la definizione paolina dell’avarizia come radice di tutti i mali” (Casagrande / Vecchio 2000: 99).

¹⁵ Casagrande e Vecchio spiegano che, a partire da un noto passo di Pietro Lombardo (*Sententiae* II, d. 42, 8), si era soliti mettere in stretto rapporto l’avarizia “generale” con la superbia come origini di tutti gli altri peccati (Casagrande / Vecchio 2000: 98-99). E infatti nella *Commedia* l’iconografia di entrambi i tipi di peccatori sembra ribadire tale rapporto se ricordiamo che, mentre avari e prodighi spingono grandi “pesi”, i superbi li portano sulle spalle con grande sofferenza. A questo rapporto, tra l’altro, sembra fare riferimento Virgilio con la menzione del “superbo stupro” che fa tacere Pluto (vv. 7-15). È senz’altro un aspetto che ha bisogno di ulteriori analisi.

¹⁶ Si badi che il traduttore o traduttrice della nostra edizione traduce *pecunia* come ‘ricchezza’ nella prima apparizione in questo passo, e come ‘denaro’ nella seconda apparizione: “E poiché ogni virtù è in tutto ordinata al proprio oggetto, è chiaro che la liberalità, essendo una virtù, deve avere il proprio atto proporzionato alla ricchezza. Ma il denaro ricade tra i beni utili: poiché tutti i beni esterni sono ordinati al servizio dell’uomo. Dunque l’atto proprio della liberalità è servirsi del denaro, o della ricchezza”.

ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis in quantum huiusmodi, eo quod divitiae sunt propria materia liberalitatis (ad 1)¹⁷.

Ora, sappiamo che, per Dante, è appunto questa perdita del senso naturale delle cose e quindi della loro utilità quello che produce la conversione delle cose in ricchezze, e cioè le cose considerate non come esemplari di una determinata natura e perciò con una conformazione —un insieme sostanziale di materia e forma— un luogo e una funzione naturali, ma le cose considerate “in quanto sono ordinate alla possessione dell’uomo”, come viene spiegato in un passo fondamentale del *Convivio*:

E prima ch’io ciò dimostri, è da dichiarare un dubio che pare consurgere: che, con ciò sia cosa che l’oro, le margherite e li campi perfettamente forma e atto abbiano in loro essere, non pare vero dicere che siano [cose] imperfette. E però si vuole sapere che, quanto è per esse, in loro considerate, cose perfette sono, e non sono ricchezze, ma oro e margherite [e campi]; ma in quanto sono ordinate alla possessione dell’uomo, sono ricchezze, e per questo modo sono piene d’imperfezione. Ché non è inconveniente, una cosa, secondo diversi aspetti, essere perfetta e imperfetta (Cv. IV xi 5; citiamo dall’edizione Fioravanti, Alighieri 2014a).

Riassumendo brevemente quanto abbiamo analizzato in un recente lavoro (Varela-Portas 2021), del quale questo è in un certo senso continuazione, Dante si rende conto che nella conversione delle cose in ricchezze, ovvero in merci, sottostà una profonda perversione ontologica che fa perdere alle cose naturali la loro materialità e il loro uso, e cioè intuisce —e concettualizza con gli strumenti intellettuali propri del suo momento storico— la sostituzione del valore di uso delle cose per il valore di scambio proprio del reificato mondo delle merci che irrompeva nella società comunale del ’300. Si rende conto così che le ricchezze “vili son da lor natura” (*Le dolci rime* 51), cioè imperfette, manifestazioni dell’infermità, sempre minacciosamente sottostante alla materia, o, come direbbe Marx, fantasmagoriche, spettrali, chimeriche... Crediamo quindi che questa perversione ontologica, che si trova alla base della perversione psicologica ed etica di avarizia e prodigalità in quanto perdita della comprensione dell’utilità, teleologicità e conformazione naturale delle cose, è quello che rappresenta e analizza l’assurda, semicircolare e continua —cioè senza fine né finalità— spinta di inutili massi petrei da parte dei condannati. L’accumulo degli avari e lo sperpero dei prodighi si accomunano appunto nella loro considerazione delle cose naturali come ricchezze (in senso dantesco), ordinate cioè al possesso¹⁸, e non a un loro uso utile e logico, come la loro immagine iconografica infernale mostra vistosamente (e così fa che il lettore ne abbia “esperienza piena”, ma questo è un altro discorso).

D’altra parte, non è da trascurare che questi condannati non spingono le pietre in modo naturale, cioè con le mani (o caso mai con la schiena), ma in modo antinaturale “per forza di poppa” (v. 27), cioè con il petto. A nostro parere questo importante dettaglio iconografico indica che il rapporto di avari e prodighi con le cose naturali è conseguenza di un disordine affettivo, visto che il petto, come luogo del cuore, è sede degli affetti¹⁹, come in questo passo del *Convivio* tanto vicino e pregnante per il nostro argomento:

Promettono le false traditrici [le ricchezze], se bene si guarda, di torre ogni sete e ogni mancanza, e apportare ogni saziamento e bastanza; e questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promessa in certa quantità di loro accrescimento affermando; e poi che quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio danno e recano sete di casso febricante intollerabile; e in loco di bastanza recano nuovo termine, cioè maggiore quantità a[l] desiderio, e con questa, paura grande [e] sollicitudine sopra l’acquisto. Si che veramente non quietano, ma più danno cura, la qual prima senza loro non si avea (Cv. IV xii 5).

La spinta dei massi di pietra con il petto sta quindi a indicare iconograficamente la “sete di casso febricante intollerabile”, cioè il desiderio incontrollato che porta l’avaro all’assurdo accumulo costante ma in questo caso anche al prodigo al continuo sperpero. È insomma rappresentazione di una caratteristica basica dell’“illiberalità”: il fatto di essere un disordine affettivo verso i beni utili. È chiarissimo in tutta la trattativa morale nel caso dell’avarizia (*vid.*

¹⁷ Due aspetti in margine al nostro discorso:

1) la parodia del lavoro umano messa in atto nel contrappasso di questo cerchio non è solo parodia della liberalità ma anche parodia della magnificenza, in quanto “Anche alla magnificenza spetta servirsi delle ricchezze, considerandole sotto un aspetto speciale, cioè in quanto mezzi predisposti all’attuazione di grandi imprese. Cosicché la magnificenza, come vedremo, è una specie di coronamento della liberalità” (*ibidem*). Infatti, la magnificenza spetta soprattutto all’arte e all’uso della materia esteriore, e l’esempio messo da Tommaso riguarda proprio l’edilizia: “Fare in senso proprio significa compiere qualche cosa sulla materia circostante [in exteriori materia]: costruire, p. es., una casa. [...] Perciò se la magnificenza sta a indicare il facimento di cose grandi nel significato proprio del termine fare, allora la magnificenza è una virtù speciale. Infatti ciò che è fattibile è prodotto dall’arte. E nell’esercizio di questa è possibile riscuotere una particolare bontà, nel fatto che i suoi prodotti hanno della grandezza, o di proporzioni, o di valore, oppure di finezza: e questo è oggetto della magnificenza. Ebbene, presa in questo senso la magnificenza è una virtù speciale” (a. 2 co.). In contrasto con la magnificenza, l’attività infernale dei condannati del quarto cerchio mostra palesemente di mancare di grandezza, proporzioni, valore e finezza, e quindi la sovversione dell’arte umana e del suo rapporto con la materia.

2) Come spiega Tommaso (*ST. II-II q. 117 a. 5*), la liberalità che i peccatori contravvengono è parte potenziale della giustizia. Ci troviamo quindi davanti peccatori che potenzialmente avrebbero potuto essere ingiusti danneggiando altri —e infatti scendendo la fossa infernale troveremo peccati di ingiustizia o malizia (cioè quelli al di sotto del VI cerchio) che derivano chiaramente da questi, come scialaquatori, usurari, barattieri, falsari, ecc.—, il che spiega l’esclamazione del narratore commentatore quando inizia la descrizione del cerchio: “Ahi giustizia di Dio! ecc.” (v. 19).

¹⁸ Infatti, come spiegano Casagrande e Vecchio, “l’altra avarizia [l’avarizia generale] [è] quella che dilatandosi ad amore per tutti i beni, materiali e spirituali, viene di fatto identificata con l’amore per il possesso in sé” (Casagrande / Vecchio 2000: 101). E qua si deve aggiungere che Dante è psicologicamente molto fine nel suggerire che il prodigo è tanto interessato al possesso quanto l’avaro in quanto solo può dare colui che possiede.

¹⁹ Basta vedere la voce “Petto” nell’*Enciclopedia Dantesca* (Blasucci 1973).

Casagrande / Vecchio 2000: 111-113), come spiega ad esempio Tommaso ricollegandolo al concetto di utilità, cioè enfatizzando che l'avarizia riguarda il desiderio smodato di beni utili, come abbiamo già visto, e non di beni dilettevoli:

I peccati, come abbiamo visto, ricevono la specie dal loro oggetto. Ma oggetto del peccato è il bene verso il quale tende l'appetito disordinato. Quindi dove si riscontra una speciale forma di bene disordinatamente bramato [ubi est specialis ratio boni quod inordinate appetitur], là si trova una speciale forma di peccato. Ora, la struttura del bene utile è diversa da quella del bene dilettevole. E le ricchezze sono per se stesse dei beni utili; esse infatti sono bramate perché possono essere usate dall'uomo. Perciò l'avarizia è un peccato specifico; perché è la passione disordinata di avere le ricchezze [immoderatus amor habiendi possessiones], designate col termine danaro [quia nomine pecuniae designatur] il quale ne giustifica l'etimologia (*ST.* II-II q. 118 a. 2 co.).

Ed è appunto questa "immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum" la caratteristica che la fa opposta alla liberalità:

l'avarizia implica un disordine nell'affetto interiore relativo alle ricchezze: come quando uno ama o desidera troppo il danaro, e troppo si compiace di esso, anche se non vuol prendere la roba altrui. E in questo senso l'avarizia si contrappone alla liberalità, la quale, come abbiamo visto, regola codesto affetto (a. 3 co.).

La liberalità, quindi, contravvenuta da avari ma anche da prodighi, agisce direttamente sugli affetti interiori verso le ricchezze:

Invece la liberalità ne [delle ricchezze] fissa la misura secondo ragione principalmente in rapporto agli affetti interiori [principaliter quidem in interioribus affectionibus], e solo indirettamente in rapporto agli atti esterni dell'acquisto, della conservazione e dell'uso del danaro [pecuniarum], in quanto derivano dagli affetti interiori [secundum quod ex interiori affectione procedunt], non già in base al debito legale, ma al debito morale, che si fonda sulla regola della ragione (a. 3 ad 2)²⁰.

Resta quindi chiaro che i peccatori del quarto cerchio, in quanto peccatori di incontinenza, non hanno saputo in vita controllare le loro passioni o affetti interiori verso i beni utili²¹ in modo che accumulandoli o sperperandoli —in somma possedendoli— gli hanno fatto perdere appunto la loro *utilitas*, cioè la loro condizione di beni, ed è perciò che nel contrappasso spingono col petto, sede di tali affetti, oggetti che, utili nella vita, nell'inferno sono completamente inutili. Ma c'è ancora un ultimo aspetto che la dissezione analitica dell'iconografia del contrappasso deve mettere in evidenza e spiegare (cioè mettere in rapporto con un concetto astratto) ed è il movimento semicircolare continuo, avanti e indietro, senza fine né finalità, un movimento, come dicevamo, radicalmente antiteologico. Per capire come traduce Dante concetti in immagini, basti ricordare che nei capitoli xii e xiii del IV del *Convivio* presenta il desiderio come quello che spinge l'essere umano per una via o cammino verso Dio, cioè intende il desiderio come la spinta di un movimento teleologico —come l'analisi più specificamente di xii 15 e xiii 3-4 dimostra²²—, in modo che mentre nel *Convivio* il movimento fisico in avanti spiega metaforicamente il movimento psichico del desiderio, nel nostro episodio infernale lo fa mediante un'immagine allegorica, quella del movimento semicircolare avanti e indietro dei condannati: ma il concetto di fondo —il *tertium comparationis* o tratto distintivo— che permette metafora e allegoria è lo stesso: la conservazione (nel caso del desiderio di scienza) o perdita (nel caso del desiderio di ricchezza) della direzione finalistica del movimento²³.

3. Speriamo di aver argomentato sufficientemente perché Dante è interessato ad accomunare in uno stesso cerchio e con uno stesso contrappasso avari e prodighi, e quali sono le caratteristiche psicologiche ed etiche che con esso vuole mettere iconograficamente in rilievo: l'"illiberalità" di avari e prodighi è un disordine affettivo (petto) che, nello snaturare le cose naturali in quanto possessi ovvero merci (pietre), fa perdere la loro utilità ma anche la direzione teleologica corretta del desiderio umano (movimento semicircolare), che resta quindi privo di "drittura". Ora solo con queste idee in testa si può capire che Dante vuole anche mettere in rilievo che l'"illiberalità" è un peccato allo stesso tempo corporale o carnale e mentale o spirituale, e perciò un passaggio necessario dalla lussuria e dalla gola, cioè dai peccati carnali, all'ira e all'accidia, che sono già peccati mentali (spirituali) che suppongono l'incontinenza

²⁰ "Come abbiamo già visto, la liberalità non si misura dalla grandezza del dono, ma dall'affetto del donatore. Ora, gli affetti del donatore consistono nella buona disposizione delle passioni dell'amore e della concupiscenza, e conseguentemente del piacere e della tristezza relativamente alle cose elargite. Perciò materia immediata della liberalità sono le passioni interiori [immediata materia liberalitatis sunt interiores passiones]: ma il denaro esterno (pecunia exterior) è l'oggetto di queste ultime" (*ST.* II-II q. 117 a. 2 ad 1).

²¹ Per non fare troppo lungo il discorso, abbiamo risparmiato le forse necessarie citazioni dei versi de *Le dolci rime* e di *Doglia mi reca* in cui questa caratteristica si poetizza: *Le dolci rime* 56-58 e *Doglia mi reca* 64-73. Rimandiamo al nostro commento in Alighieri (2014b: 190-191, 397-399), e all'analisi di Fenzi (2008: 153, 167-178).

²² L'analisi approfondita di questa questione è argomento di un altro lavoro ancora in preparazione. Qua ci limiteremo quindi a enunciarla brevemente.

²³ E sarà molto azzardato dire che il continuo movimento di questi peccatori —soprattutto in quanto contrasta con la postura dei golosi— contraddice appunto l'etimologia del termine *possidere*, del *potis* e *sedere*? Coloro che in vita sono stati portati dallo smisurato desiderio di possedere erano in verità, come ora nel contrappasso si vede, incapaci di "sedere".

non dell'appetito concupiscibile ma dell'appetito irascibile. Come abbiamo accennato sopra, questa è, crediamo, la ragione che porta Dante a costruire solo in mezzo canto un episodio che dal punto di vista morale dovrebbe essere importantissimo, in modo da mettere in rilievo con il passaggio dall'uno all'altro cerchio a metà del canto il loro stretto rapporto, come ha segnalato Berk (1998: 102): "Yet this transitional structure cannot be considered merely as a formal breakthrough, for it has thematic implications as well. Insofar as the canto is an imaginative unity, its dual subject solicits us to understand avarice an anger in terms of one another".

Innanzitutto, è chiaro perché l'avarizia-prodigalità è un peccato più grave di lussuria e gola, in quanto il desiderio di beni corporali (sesso, cibo) è più difficile da controllare razionalmente che il desiderio di beni esteriori:

Secondo, la gravità dei peccati si può considerare in rapporto al bene cui si sottomette l'appetito dell'uomo: più questo bene è inferiore, più il peccato è deforme [quod quanto minus est, tanto peccatum est deformius]; infatti è più vergognoso sottomettersi a un bene inferiore, che a un bene superiore. Ora, i beni esterni sono gl'infimi beni dell'uomo: essi infatti sono al di sotto dei beni del corpo; i quali sono inferiori ai beni dell'anima, che a loro volta sono superati dal bene divino. E sotto quest'aspetto il peccato di avarizia, per il quale gli affetti umani sono dominati dai beni esterni, ha in qualche modo una deformità più grande [habet quodammodo deformitatem maiorem]²⁴ (*ST.* II-II q. 118 a. 5 co.).

Ma la questione fondamentale è che, come abbiamo visto, avarizia e prodigalità implicano in un certo senso l'inizio di un coinvolgimento mentale (psichico e affettivo) da parte del peccatore e non è perciò un peccato unicamente corporale, come sono invece lussuria e gola. Spiegato in termini tecnici, si tratta di un peccato corporale-spirituale:

I peccati consistono specialmente negli affetti dell'anima. Ora, tutti codesti affetti, o passioni, hanno il loro termine o nel piacere, o nel dolore: come il Filosofo dimostra. Ebbene, di questi piaceri alcuni sono carnali, altri spirituali. Son detti carnali quelli che si attuano nei sensi del corpo, come i piaceri gastronomici e venerei: e son detti spirituali quelli che si attuano nella sola conoscenza dell'anima. Perciò sono da considerarsi carnali quei peccati che consistono in piaceri carnali; sono invece spirituali quelli che consistono in piaceri spirituali, senza godimento della carne. Tale è appunto l'avarizia: infatti l'avarico gode solo per il fatto che si considera in possesso della ricchezza. Dunque l'avarizia è un peccato spirituale (*ST.* II-II q. 118 a. 6 co.).

La finezza psicologica dell'analisi è interessantissima: l'avarico —e secondo Dante anche il prodigo—, non gode dell'uso dell'oggetto materiale cioè della sua *utilitas*, ma solo della sua possessione (gode quindi dell'oggetto in quanto merce), ed è perciò che il suo peccato è piuttosto mentale che corporale, a differenza di quanto succede a coloro che senza controllo razionale godono corporalmente del sesso o del cibo²⁵. Comunque, visto che avarizia e prodigalità implicano un disordine affettivo riguardo le cose materiali, è più preciso considerare che si trovano a metà strada fra i peccati carnali (lussuria e gola) e quelli spirituali (ira e accidia)²⁶:

L'avarizia nell'oggetto materiale o corporeo non cerca il piacere del corpo, ma quello dell'anima: cioè il piacere di possedere la ricchezza. Perciò essa non è un peccato carnale. Tuttavia a motivo del suo oggetto, l'avarizia sta di mezzo tra i peccati del tutto spirituali, che cercano un piacere spirituale in oggetti spirituali, come fa, p. es., la superbia, che ha di mira il prestigio personale, e i vizi carnali che cercano un piacere carnale in oggetti materiali (a. 6 ad 1).

Crediamo quindi che il fatto che avarizia e prodigalità e ira e accidia condividano uno stesso canto serve a mettere in rilievo questa specifica progressione da peccati carnali a peccati spirituali, propriamente mentali, nella quale il passaggio attraverso l'avarizia-prodigalità è chiave. In altre parole, la costruzione dell'episodio enfatizza come dal desiderio incontrollato di sesso e cibo si passi, con molta logica, al desiderio incontrollato di ricchezze, e questo, come desiderio corporale-mentale provochi, come ora vedremo, un particolare stato di costante insoddisfazione e irritabilità che porta all'ira o all'accidia. La questione è importante perché mostra l'inizio del processo che porta dai peccati di incontinenza a quelli di malizia in cui agisce già l'appetito razionale e cioè il peccatore, giudicando mentalmente come bene qualcosa che è invece un male, fa indirizzare in modo sbagliato il suo desiderio non verso il bene ma verso il male: quello che la costruzione infernale indica è che la deviazione razionale del desiderio inizia con la "perdita della bussola" che indirizza teleologicamente l'appetito verso il bene propria dell'avarizia e la prodigalità²⁷, e dà così la chiave per capire come la perversione dell'appetito porta alla perversione della ragione:

Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus ut ratio practica remaneat recta, erit incontinentia, quae scilicet est, quando aliquis rectam aestimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero intantum invalescat appetitus perversitas ut rationi dominetur, ratio sequetur id in quod

²⁴ E non è da scartare che questa deformità più grande venga allusa nei visi bruni, irricognoscibili dei condannati (v. 54).

²⁵ Certamente il mito di Don Giovanni mette in dubbio che la lussuria sia solo un peccato corporale in quanto pone la questione di come il godimento sessuale implichi un possesso cioè supponga anche rapporti di potere.

²⁶ Il che è stato segnalato da Giorgio Inglese nel suo commento (Alighieri 2016: 120 a vv. 26-27).

²⁷ Cioè, prima di prendere una direzione sbagliata si produce un processo per il quale semplicemente il desiderio o appetito, attratto da cose materiali scollegate dal bene finale, resta disorientato, confuso, senza sapere verso dove rivolgersi, come si spiega —anche a livello della conoscenza— in Cv. IV xii-xiii.

appetitus corruptus inclinatur, sicut principium quoddam existimans illud ut finem et optimum; unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dictum est in quinto. Unde talis dispositio dicitur malitia²⁸.

Quello che si deve capire, per quanto difficile possa risultare, è che in Francesca e Ciaccio non si dà alcun coinvolgimento mentale nel peccato ma soltanto un mancato controllo dell'appetito naturale²⁹. Invece, con avari e prodighi questa mancanza di controllo dell'appetito naturale incomincia a dominare la ragione iniziandosi così il processo che poi, attraverso l'ira e l'accidia, finisce nella matta bestialità, cioè nell'eresia e nella violenza³⁰. Diversi elementi iconografici dell'episodio indicano questa natura allo stesso tempo mentale o spirituale e carnale o corporale del peccato.

4. Innanzitutto, Virgilio afferma esplicitamente che il disordine affettivo interiore di questi peccatori verso le cose materiali è provocato da un offuscamento della loro mente, il che li ha portati a spendere senza misura di eccesso o difetto.

Tutti quanti fuor guerci
sì della mente in la vita primaia,
che con misura nullo spendio fercci³¹.
(VII 40-42)

Il processo è chiaro:

disordine affettivo >>> offuscamento della mente >>> accumulo o sperpero.

L'espressione "guerci della mente" gioca con le nozioni di *cecitas mentis* e *hebetudo mentis*, proprie rispettivamente di lussuria e gola come peccati carnali e che implicavano un impedimento totale dell'attività razionale da parte delle potenze inferiori (ST. II-II q. 15)³². Ora, la mente dei peccatori è "guercia", non cieca o ottusa, cioè, non è che abbia perso il suo acume "visuale", vale a dire razionale, ma ce l'ha deviato, il che la porta a una vita 'sconosciuta', la quale a sua volta, porta all'attività sozza, immonda, di accumulo o sperpero: "la sconosciuta vita, che i fa sozzi" (v. 53). Come abbiamo già detto, lussuriosi e golosi non hanno uso razionale alcuno nel momento in cui sono presi dal desiderio sessuale o del cibo, ma nei pochi momenti in cui non sono affetti da questo desiderio, la loro mente funziona correttamente, come dimostrano i loro articolatissimi e brillantissimi discorsi nei canti V e VI. Invece in avari e prodighi la loro capacità razionale è danneggiata in qualsiasi momento della loro vita e non solo nel momento dell'esercizio dell'avarizia o la prodigalità, in modo da portare avanti un'intera vita 'sconosciuta'. Questo processo psicoetico, in cui non possiamo soffermarci quanto sarebbe necessario, viene perfettamente spiegato in Cv. IV x-xiii: perdendo —come abbiamo spiegato— la nozione delle cose come cose naturali, cioè, perdendo la nozione della loro condizione di "esseri veraci"³³, il desiderio umano e quindi la psiche umana perde il senso teleologico naturale che lo porta alla conoscenza e cioè alla perfezione e alla felicità; perde cioè la diritta via. Si produce quindi un traviamiento del desiderio che porta immediatamente a una confusione gnoseologica, in modo che la conclusione di Dante è chiara: di fronte alle ricchezze ci vuole una resistenza da una parte gnoseologica —come abbiamo visto, resistere all'irruzione della forma merce— e dall'altra parte appetitiva: "E però séguita che l'animo che è 'diritto', cioè d'appetito, e 'verace', cioè di conoscenza, per la loro perdita [delle ricchezze] non si disface" (Cv. IV xiii 16).

Il peccato di avari e prodighi consiste quindi in un errore gnoseologico nel considerare i beni materiali utili come ricchezze ovvero merci, solo in ordine al possesso, e di un errore appetitivo o affettivo che gli fa sentire un'ansia straziante di accumulare o sperperare. Questo atteggiamento implica necessariamente, come spiega Dante nei menzionati capitoli del *Convivio*, il rifiuto della scienza, della conoscenza, in modo che la 'sconosciuta' vita dei peccatori causa l'immondezza e sozzeria del loro comportamenti e si traduce immediatamente nel viso bruno, iriconoscibile, del loro corpo aereo infernale³⁴. Ma la vita 'sconosciuta' dei peccatori continua nell'aldilà: la domanda che si

²⁸ Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum* lib 7, lectio 1, n. 3; citiamo da Sancti Thomae d'Aquino 1969 (<https://www.corpusthomicum.org/ctc07.html>).

²⁹ O cioè, se si permette, che il sesso di Francesca ha tanto a che vedere con l'amore quanto la gola di Ciaccio con la gastronomia. Tutti e due si comportano come animali, essendo molto coscienti che quello che fanno è male ma senza capacità per controllare la loro ansia, di sesso o di cibo.

³⁰ Vid. López Cortezo (in c. di s., capitoli 4 e 5).

³¹ La dismisura era la caratteristica psicologica più spiccata degli avari, secondo la moralistica medievale, come mostra Tommaso: "Ma i beni esterni non sono che beni utili per il raggiungimento del fine, come abbiamo spiegato sopra. Dunque la bontà dell'uomo nei loro riguardi consiste in una certa misura: e cioè consiste nel desiderare il possesso delle ricchezze in quanto sono necessarie alla vita, secondo le condizioni di ciascuno. Quindi nell'eccedere codesta misura si ha un peccato: e cioè nel volerle acquistare, o ritenere più del dovuto. E questo costituisce l'avarizia, la quale viene definita 'un amore immoderato di possedere'" (ST. II-II q. 118 a. 1 co.). Dante l'aveva espresso in appassionate versi in *Doglia mi reca*: "Come con dismisura si rauna, / così con dismisura si distringe: / questo è quello che pinge / molti in servaggio; e s'alcun si difende, / non è senza gran briga" (vv. 85-89).

³² È variazione anche di questi versi di *Doglia mi reca*: "Corre l'avarò, ma più fugge pace: / oh mente cieca, che non pò vedere / lo suo folle volere / che 'l numero, ch'ognora a passar bada, / che 'nfinito vaneggia!" (*Doglia mi reca*, 69-73). Casagrande e Vecchio spiegano che la stotezza è tratto tradizionale degli avari medievali, "Stolti di molte stoltezze", come dice Peraldo" (Casagrande / Vecchio 2000: 110).

³³ L'aggettivo tecnico *verace* indica la materialità della cosa: "Vostra apprensiva da esser verace / trage intenzione" (Pg. XVIII 22-23).

³⁴ Il colore del viso e l'iriconoscibilità dei condannati possono anche alludere al mancato prestigio sociale dei non liberali, il che era proverbiale nel caso degli avari ma non tanto nel caso dei prodighi: "Ad tertium dicendum quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honesti, quasi sint meliores; sed amicitia utilis, quia sunt utiliores in exterioribus bonis, quae communiter homines maxime cupiunt. Et etiam propter eandem causam clari redduntur" (ST. II-II q. 117 a. 6 ad 3). Se i liberali sono amati con amore di concupiscenza, il che gli conferisce chiara fama sociale (*clari redduntur*), avari e prodighi mancano di tale amore e sono socialmente "bruni" e non riconosciuti. L'immagine parte da quanto dice Dante in Cv. III viii 6-7, dove indica che nel volto umano l'anima si manifesta più che in ogni altra parte, e, a nostro parere, gioca con il fatto che la virtù della liberalità è associata,

rivolgono a vicenda avari e prodighi (“gridando: ‘Perché tieni?’ e ‘Perché burli’”, v. 30) non è principalmente una recriminazione ma una vera e propria mostra di ignoranza della causa del comportamento in vita dell’altro gruppo³⁵, il che, tenendo conto che la causa di entrambi i comportamenti, l’accumulo e lo sperpero, è la stessa, come abbiamo visto, mostra la totale incomprendimento da parte dei condannati della causa del proprio peccato e della ragione della propria situazione nel cerchio infernale: la specularità delle domande mostra che, come in vita, continuano “guerchi della mente”, sempre incapaci di attuare un pensiero razionale che li porti dalle conseguenze alle cause, evidenziando così la radicale alterità fra il desiderio di ricchezze e il desiderio di scienza che Dante aveva analizzato nel *Convivio*.

Comunque, la proprietà più vistosa del modo di esprimersi dei condannati, diverse volte ribadita dal testo (vv. 26, 30, 33, 43, 59) e messa in risalto da Dante personaggio come tratto caratterizzante il loro contrappasso (“e che s’incontran con sì aspre lingue”, XI 72)³⁶, è la voce urlante, chiocchia, abbaiente con cui si rivolgono la domanda, e cioè, non appartiene tanto al livello verbale del contenuto quanto al livello materiale o sensuale. Se ricordiamo che per Dante l’espressione verbale è divisa in una parte razionale che porta il significato e una parte sensuale composta dal suono³⁷, capiremo che i condannati non riescono a controllare il loro rapporto con la parte materiale del significante verbale in modo parallelo a quanto gli succedeva con i beni materiali utili: nella loro espressione verbale la parte sensuale o materiale del significante non è d’accordo con la sua parte razionale, in modo che voce e senso si disaccoppiano e scollegano, come nel loro possesso inutile di beni esteriori la forma sostanziale delle cose materiali veniva scollegata e disaccoppiata dalla loro materia in maniera che questa mostra la sua implicita deformità³⁸. Non è solo quindi che il costante urlare dei condannati sia un indizio chiaro del disordine affettivo che li contraddistingue, ma anche, e forse soprattutto, del continuo disaccoppiamento ontologico fra la parte sensuale e la parte formale dei beni materiali che nel loro peccato si produce, in modo che la parte sensuale “urla” per conto suo senza rapporto con il contenuto. Si tratta di un modo veramente geniale per mettere in rilievo come nell’apparente dematerializzazione della forma merce (la perdita delle caratteristiche fisiche utili della cosa) si nasconde in verità un materialismo feroce (la perdita della forma sostanziale che gli conferisce il luogo nell’ordine universale).

Come sappiamo, anche Pluto, che allegorizza questo peccato —cioè lo sbagliato rapporto mentale con le cose materiali, e non solo l’avarizia—, urla con voce chiocchia (v. 2). Crediamo che le sue enigmatiche parole, tanto attraenti per il lavoro esegetico, abbiano fatto forse trascurare un fatto previo molto significativo: siamo davanti a un animale che parla —in chiaro contrasto con il precedente Cerbero— contravvenendo apparentemente il ragionamento di Dante nel *De vulgari*, secondo il quale, come si sa, “Soli homini fuit ut loqueretur” (*Dve*. I iv 1). Consideriamo che l’appellativo di Virgilio del v. 8 (“maladetto lupo!”) si deve intendere in senso referenziale, come dimostra il v. 15 (“tal cade a terra *la fera* crudele”)³⁹, e quindi che siamo davanti a un vero lupo. Ma si tratta di un lupo che ha un qualche primo rudimentale accesso alla razionalità, visto che, in qualche senso, parla, anche se, per la verità, le sue parole ricordano quelle delle gazze o i pappagalli a cui Dante fa riferimento in *Cv*. III vii 9⁴⁰. L’importante quindi per noi non sarebbe solo il significato delle sue parole ma anche il fatto performativo stesso di pronunciarle, mostrandosi come un’animalità parlante, allo stesso modo in cui avari e prodighi mostrano un’umanità abbaiente (“Assai la boce lor chiaro abbaia”, v. 43). Cioè, la loro —di Pluto e dei condannati— performance verbale mostra che si trovano a metà strada, o per essere precisi, all’inizio della strada che porta dalla completa animalità di lussuriosi e golosi, incon-

anche oggi, allo splendore: “che è vertute [la larghezza] nella quale è perfetto bene e la quale fa li uomini splendidi e amati” (*Cv*. IV xiii 14). Certo se i liberali sono splendidi in quanto generosi, gli avari, ma anche i prodighi, sono bruni di anima, come nell’inferno dimostra il loro viso. D’altra parte, questa caratteristica iconografica, li accomuna da una parte con gli ignavi, anche irricognoscibili e senza fama (III 49), ma anche con il bruno Brunetto e la sua ‘sconoscete’ idea della fama: tutti quanti rappresentano la perdita del senso teleologico naturale (il desiderio o istinto) che muove l’universo.

³⁵ Padoan a v. 30: “Nulla di più tragico, di fronte alla realtà della dannazione, di quei perché; non è solamente che un gruppo rinfacci all’altro il motivo della sua dannazione: in quel grido è anzitutto la dichiarazione del loro proprio vizio, giacché i prodighi altro non capiscono che lo spendere, e gli avari l’accumulare: è la cecità, non la consapevolezza, a dettare quelle parole” (Citiamo i commenti danteschi dal sito del Darmouth Dante Project: <https://dante.dartmouth.edu/>).

³⁶ In questo passo Dante usa il tratto più spiccato del contrappasso per caratterizzare ognuno dei peccati di incontinenza: la buffera infernale per i lussuriosi, la pioggia per i golosi, la palude per iracondi e accidiosi, ed è significativo che per avari e prodighi non alluda al movimento delle pesanti pietre, che sarebbe l’immagine più intensa e parallela a quelle che ha messo in risalto per gli altri condannati, ma al loro scontro verbale.

³⁷ “Oportuit ergo genus humanum ad comunicandas inter se conceptiones suas aliquod rationale signum et sensuale habere; quia, cum de ratione accipere habeat et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nichil deferri possit nisi per medium sensuale, sensuale esse oportuit. Quare, si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale, nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur: *nam sensuale quid est, in quantum sonus est; rationale vero, in quantum aliquid significare videtur ad placitum*” (*Dve*. I iii 2-3).

³⁸ Per l’approfondimento di questa idea dobbiamo rimandare a Varela-Portas (2021: 266-268). Ma c’è da dire che nel nostro episodio c’è un chiaro riferimento a questa questione quando l’avarizia e la prodigalità si oppongono al “mondo pulcro” e le loro strida alle parole pulcre di Virgilio (vv. 58-60: “Mal dare e mal tener lo mondo pulcro / ha tolto loro, e posti a questa zuffa / qual ella sia, parole con ci appulcro”). Abbiamo già spiegato nel menzionato articolo come per Dante il nascente capitalismo con le sue forme-merci è necessariamente brutto, incompatibile con la bellezza, per quanto questa, come si sa, dev’essere sempre correlata alla funzione dell’oggetto come cosa naturale, al suo luogo nell’ordine universale, che perde nel momento di diventare merce, ricchezza.

³⁹ Anche Inglese nel suo commento considera una simile possibilità: “a Pluto va probabilmente attribuita una figura semiferina (v. 15). In Eg., è raffigurato come un lupo con testa umana; altrove (ms. Laur. xl 7, sec. XV), ha testa di lupo, corpo umanoide e ali di pipistrello” (Inglese a v. 8 in Alighieri 2016: 118).

⁴⁰ “Onde è da sapere che solamente l’uomo intra li animali parla, ed ha reggimenti ed atti che si dicono razionali, però che solo elli ha in sé ragione. E se alcuno volesse dire contra, dicendo che alcuno uccello parli, sì come pare di certi, massimamente della gazza e del pappagallo, e che alcuna bestia fa atti o vero reggimenti, sì come pare della scimia e d’alcuna altra, rispondo che non è vero che parlino né che abbiano reggimenti, però che non hanno ragione, dalla quale queste cose convengono procedere; né è in loro lo principio di queste operazioni, né conoscono che sia ciò, né intendono per quello alcuna cosa significare, ma solo quello che veggono e odono ripresentare”.

tenenti puri, all'umanità degradata dei peccatori di malizia, in cui l'appetito razionale è già coinvolto, o, per meglio dire, che si è iniziata la discesa, il degrado, che porta dai primi ai secondi, dai peccati di incontinenza ai peccati di malizia. La similitudine dei vv. 13-15 ribadisce questo parere:

Quali dal vento le gonfiate vele
caggiono avvolte, poi che l'alber fiacca,
tal cale a terra la fiera crudele.

Pensiamo che il paragone è fondamentato sul noto significato della nave come mente o ingegno (*Pg.* I 2; *Cv.* II i 1, ecc.) e non è lontano dalla dissezione che della metafora nautica del *Convivio* fa López Cortezo (2016: 170-171), nella quale, non solo la nave è l'ingegno ma la vela ("l'artimone") è la ragione e il vento il desiderio che spinge la nave-mente. Crediamo che il parallelismo fra tale costruzione e questa similitudine è calzante: spinta da un desiderio-vento smisurato che gonfia follemente la ragione-vela, la mente-nave del prodigoavaro-Pluto è spinta certamente non a "salutevole porto e laudabile" (*Cv.* II i 1) ma, come subito vedremo, alla rabbia che esce in parole balbettate e incoerenti; ma l'intervento della ragione-Virgilio, ricordando da dove emana la vera autorità, fa cadere la degradata razionalità-vela del prodigoavaro-Pluto e lo fa tacere. In questo modo, anche la similitudine fa "vedere" iconicamente il coinvolgimento della mente nell'incontrollato desiderio dell'avaro-prodigo, in modo da costituirsi come primo peccato carnale-spirituale⁴¹.

5. Sembra quindi che l'episodio sia narrativamente e iconograficamente costruito per mettere in risalto il fatto che l'avarizia-prodigalità inizia un processo di degrado — e non solo d'assenza — mentale-razionale e cioè, come dicevamo, l'inizio della discesa dalla zona dei peccati d'incontinenza a quella dei peccati di malizia, in cui è già coinvolto l'appetito razionale. Questa discesa si fa, come sappiamo, attraverso la laguna Stigia e i peccati di ira e accidia, che portano alla città di Dite e i peccati in cui "l'ingiuria è il fine", e, come è stato sottolineato, il fatto che l'arrivo alla laguna dal cerchio di avari e prodighi si faccia a metà di un canto mette in rilievo la facilità con cui da un peccato si cade nell'altro, cioè quanto è logico e abituale e continuo il passaggio dall'avarizia-prodigalità all'ira-accidia e alla malizia.

Questo aspetto che la costruzione dell'episodio mette in rilievo non è difficile da capire se, come sappiamo, e come la figura di Pluto ricorda, l'avaro e il prodigo si trovano sempre, a causa del loro desiderio insaziabile e della loro confusione mentale, in uno stato di perpetua irrequietezza o irritabilità che li consuma da dentro ("consuma dentro te con la tua rabbia", v. 9), in costante zuffa e rabuffo (vv. 59-63) con gli altri, col mondo e con se stessi. Scivolare da questo stato psicologico all'ira e all'accidia è senz'altro la cosa più normale e comprensibile, in quanto uno si adira o si demoralizza desiderando in continuazione avere più e più, per conservare o sperperare, i beni materiali che lo attirano. Ma per capire bene questo passaggio si deve considerare che, con la laguna Stigia, entriamo, all'interno dei peccati di incontinenza, in una sottozona diversa dalla precedente, come mostra il cambiamento orografico: è la zona dei peccati di tristizia, in cui quello a cui si sottomette la ragione non è l'appetito concupiscibile ma l'appetito irascibile. López Cortezo dimostra (in c. di s., cap. 4, & 3) che Dante utilizza nella costruzione della Stigia e i suoi peccatori la distinzione tomista fra peccati di diletto e peccati di tristezza (*ST.* II-II q. 84 a. 4), corrispondenti alle due menzionate funzioni dell'appetito. Infatti ira e accidia suppongono, non eccessi riguardo una *medietas* (*vid. supra* n. 3), ma disordine dell'appetito irascibile, troppo eccitato o troppo attutito per essere virtuoso. López Cortezo mette in rilievo nella sua analisi gli aspetti teologico-morali della progressione nella struttura dinamica dell'*Inferno*, e resta quindi solo da aggiungere l'evoluzione degradante che presuppone dal punto di vista psicologico. La persona che non riesce a controllare con la ragione il suo appetito concupiscibile può iniziare il suo degrado desiderando troppo i beni carnali, il che lo porta a uno smisurato desiderio di beni materiali, e da questo a non essere in grado di controllare con la ragione l'appetito irascibile, il che lo porta inmancabilmente al coinvolgimento della ragione nell'appetito, cioè a giustificare razionalmente il suo appetito degradato e cioè alla malizia o degrado dell'appetito razionale. Abbiamo cercato di mostrare con la nostra analisi che il testo è costruito per mostrare specificamente che l'avarizia-prodigalità è un momento chiave in questo processo — genialmente scandito narrativamente e iconograficamente da parte dell'autore — di degrado psicologico ed etico: l'inizio del coinvolgimento della mente nei peccati del corpo, l'inizio della confusione mentale che può portare l'essere umano fino agli abissi più profondi del suo inferno mentale.

Bibliografia

ALIGHIERI, Dante (2014a): *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti, in *Opere*, edizione diretta da Marco Santagata, vol. II, pp. 89-805. Milano, Mondadori.

⁴¹ L'altra similitudine del canto ("Come fa l'onda là sovra Cariddi, / che si frange con quella in cui s'intoppa, / così convien che qui la gente riddi", vv. 22-24), sembra invece "fare vedere" il moto passionale di avari e prodighi come una forza naturale incontrollata — simile quindi alla bufera e alla pioggia dei cerchi precedenti — che, anche se, come abbiamo visto, è la stessa passione, va in sensi opposti. Comunque non è da scartare che il riferimento a Cariddi, con la sua *interpretatio* fondata sul morfema *caro-*, ma soprattutto con una possibile allusione alla "rocca della mente" (*Cv.* II ii 3) dove confrontano pensieri diversi possa aggiungere altri significati.

- ALIGHIERI, Dante (2014b): *Libro de las canciones y otros poemas*, edición de Juan Varela Portas Orduña (coord.) / Rossend Arqués Corominas / Raffaele Pinto / Rosario Scrimieri Martín / Eduard Vilella Morató / Ana Zembrino (ed.) / Raffaele Pinto (trad.). Madrid: Akal.
- ALIGHIERI, Dante (2016): *Commedia. Inferno*, revisión del texto e commento di Giorgio Inglese. Roma: Carocci.
- ARISTOTELE (2014): *Etica Nicomachea*, introduzione, traduzione, note e apparati di Claudio Mazzarelli. Milano: Bompiani.
- BERK, Philip R. (1998): “Canto VII. The Weal of Fortune”, in *Lectura Dantis. Inferno. A Canto-by-Canto Commentary*, Allen Mandelbaum / Anthony Oldcorn / Charles Ross (ed.), pp. 101-110. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- BLASUCCI, Luigi (1973): “Petto”, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, p. 459. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- CASAGRANDE, Carla / Silvana Vecchio (2000): *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*. Torino: Einaudi.
- FENZI, Enrico (2008): “Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura alla canzone dantesca *Doglia mi reca*”, in Grupo Tenzone, *Doglia mi reca ne lo core ardere*, Umberto Carpi (ed.), pp. 147-211. Madrid: Departamento de Filología Italiana-A-sociación Complutense de Dantología.
- LEDDA, Giuseppe (2012): “Inferno VII”, in *Lectura Dantis Bononiensis*, a cura di Emilio Pasquini e Carlo Galli, vol. II, pp. 59-87. Bologna: Bononia UP.
- LÓPEZ CORTEZO, Carlos (2016): “El navegante del *Convivio* y el naufrago de la selva oscura”. *Tenzone* 17, 167-196.
- LÓPEZ CORTEZO, Carlos (in c. di s.): *La estructura moral del Infierno de Dante*, Madrid: Akal.
- MARIANI, Andrea (1973): “Peso”, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. IV, pp. 448-449. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- SCOTT, John (2014): “Avarice in Dante and His Age”. *Dante Studies* 132, 1-33.
- TOMMASO D’AQUINO (1996): *La somma teologica: sola traduzione italiana. Seconda sezione della seconda parte - 2*, a cura della Redazione delle ESD. Bologna: PDUL Edizioni (<http://www.carimo.it/somma-teologica/somma.htm>).
- TOMMASO D’AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, textum adaequatum Leonino 1969 edito ex plagulis de prelo emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit (<https://www.corpusthomicum.org/ctc07.html>).
- VARELA-PORTAS DE ORDUÑA, Juan (2021): “Dante e la forma-merce (*Le dolci rime* 49-55, *Convivio* 4.10-13)”. *Dante Studies* 138, 256-268.