

**PECCATUM PESSIMUM. L'IRA NELLA MORALIS PHILOSOPHIA DI  
RUGGERO BACONE**

SILVANA VECCHIO\*

La *Moralis Philosophia* di Ruggero Bacone rappresenta un *unicum* nel contesto della filosofia medievale del XIII secolo<sup>1</sup>. Non solo per la sua collocazione all'interno di quella peculiare enciclopedia che è l'*Opus Maius*, dove la scienza morale occupa una posizione di primo piano, ma anche per la scelta, programmaticamente enunciata nel titolo, di utilizzare quasi esclusivamente fonti filosofiche ricorrendo con estrema parsimonia a riferimenti scritturali o patristici, e soprattutto per l'impianto generale dell'opera, che propone un approccio alla materia morale distante dalle analisi scolastiche elaborate dai maestri e dai teologi del XIII secolo. La *Pars III*, che costituisce la parte più corposa dell'opera, sembrerebbe essere quella meno 'originale', legata com'è a un'impostazione tradizionale dell'etica che si sviluppa secondo il consolidato binario della coppia vizi e virtù, avvalendosi per l'analisi delle virtù delle definizioni e delle classificazioni mutate dall'*Etica* aristotelica, e utilizzando

---

\* Questo saggio nasce a seguito del lavoro seminariale condotto da un gruppo di studiosi sul testo della *Moralis Philosophia* di Bacone presso la SISMEL, a partire dal giugno 2015 (<https://rogeriusbacon.com/seminars/philosophia-moralis>). E' intenzione del gruppo pervenire ad una traduzione italiana commentata dell'opera.

1 BACONE 1953, *Moralis philosophia*. Per un'analisi complessiva del testo nel quadro della produzione baconiana, si vedano MASSA 1955; HACKETT 1987; e SCILLING 2016.

per descrivere i vizi il più diffuso e fortunato schema, quello dei sette peccati capitali. In realtà anche in questo caso l'approccio di Bacone si rivela solo apparentemente in linea con la riflessione tradizionale, e la sua analisi finisce per svuotare dall'interno l'impianto dei sistemi più consueti. In questo quadro la trattazione dell'ira costituisce una spia significativa per valutare la 'novità' della riflessione baconiana. Non solo infatti Bacone riserva all'ira uno spazio particolarmente ampio all'interno della rassegna dei vizi, ma le attribuisce altresì un ruolo del tutto speciale nell'organizzazione del settenario, e sottolinea ripetutamente che essa rappresenta il peggiore dei peccati (*peccatum pessimum*)<sup>2</sup>.

Che l'ira costituisca uno dei peccati più gravi è sempre stato un *leit motif* della morale cristiana, e la sua collocazione all'interno dei vizi capitali è affermata a chiare lettere fin dalle origini di questo fortunato sistema: Cassiano la considera figlia diretta dell'avarizia, mentre Gregorio Magno la fa discendere dall'invidia; ed entrambi sottolineano la sua natura di vizio 'principale', dal quale scaturiscono tutta una serie di ulteriori colpe, che vanno dalle risse agli insulti, dalle urla alle bestemmie, e che arrivano fino all'aggressione e all'omicidio<sup>3</sup>. La collocazione dell'ira all'interno del settenario non è mai messa in discussione ed il suo ruolo e i suoi effetti nefasti vengono descritti con dovizia di particolari anche dai moralisti e dai teologi del XIII secolo che cercano di fondare su basi razionali il sistema dei vizi capitali<sup>4</sup>; che illustrino la natura del settenario a partire dal concetto agostiniano di amore o di volontà disor-

---

2 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 72 e 103.

3 CASSIANO 1955-59, *Collationes*, 188-218; GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 275-77, 1611. Per l'analisi dell'ira all'interno del sistema dei vizi capitali, si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 54-77. Più in generale, sull'importanza dell'ira nella cultura medievale, ROSENWEIN 1998 e CLASSEN 2006.

4 Per il dibattito scolastico attorno alla *sufficiencia* del settenario, si vedano WENZEL 1968 e CASAGRANDE, VECCHIO 1994, 334-343.

dinati, o che facciano riferimento ai dati recentemente 'riscoperti' della psicologia aristotelica o avicenniana, collegando i vizi alle diverse facoltà dell'anima, teologi e moralisti individuano immancabilmente il posto dell'ira all'interno dell'ordinata compagine del male<sup>5</sup>, al cui vertice rimane sempre e comunque la superbia, riconosciuta da Gregorio in avanti come la regina dei vizi.

Ruggero Bacone non si sottrae all'esigenza di fondare razionalmente il settenario gregoriano, e ne propone una scansione interna analoga a quelle elaborate dai teologi contemporanei: avarizia, superbia, gola e lussuria si relazionano ai diversi oggetti del desiderio umano (rispettivamente ricchezze, onori, piaceri sensibili), mentre ira, invidia e accidia si riferiscono alle diverse passioni dell'anima<sup>6</sup>. La collocazione dell'avarizia al primo posto nella lista dei sette vizi è apparsa ad alcuni studiosi come una presa di posizione da parte di Ruggero all'interno del dibattito che si è sviluppato, a partire dalle *Sentenze* di Pier Lombardo, sull'alternativa superbia / avarizia nel primato del male<sup>7</sup>; Bacone è stato quindi considerato come l'esponente principale di quella 'detronizzazione' della superbia che scandirebbe il passaggio da un'etica di carattere feudale, dove il rispetto della gerarchia rappresenta il valore fondamentale e l'insubordinazione sottintesa dalla superbia è l'infrazione più grave, a una concezione più consona alla rinascente economia di mercato che tende a enfatizzare i guasti dell'avarizia. In realtà, nonostante l'avarizia inauguri la rassegna dei vizi, Bacone non sembra attribuirle alcun ruolo di capo-

---

5 PERALDO 1648, *Summae*, 213; RUPELLA, *Summa de vitiis*, 113rb-va; ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, 1924-1979, III, 484-489; TOMMASO 1982, *De malo*, 194.

6 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 60: «Omnia vero reducuntur ad contemptum diviciarum contra avariciam, vel ad despectum honorum contra superbiam, vel ad fugam deliciarum contra luxuriam et gulam, vel ad motus et passiones animi contra iram et invidiam et accidiam ut sic septem peccata mortalia devitentur».

7 LITTLE 1971; MURRAY 1986, 83-86.

stipite della genealogia del male, e se esiste all'interno della sua classificazione una sorta di 'supervizio', questo non è l'avarizia, ma l'ira. In effetti, dopo aver descritto l'articolazione interna dello schema settenario, Ruggero la integra immediatamente e di fatto la sostituisce con un altro modello che isola l'ira dai restanti sei peccati, dal momento che riconosce in questi ultimi una origine comune, costituita dal riferimento a un bene o a un evento favorevole (*prospera*), mentre la sola ira sembra affondare le sue radici in qualcosa di negativo o avverso (*adversa*)<sup>8</sup>. Isolata in questa battaglia impari contro le avversità e destinata a una vergognosa sconfitta, l'ira manifesta dunque, a differenza dagli altri vizi, un rapporto privilegiato con il male. Se è vero infatti che ogni peccato si caratterizza primariamente come un'infrazione dell'ordine naturale, che degrada a livello bestiale la razionalità umana<sup>9</sup>, l'ira rappresenta il peccato per eccellenza, il più innaturale e il meno umano. Di qui la definizione di vizio *pessimum*, il peggiore dei vizi e perciò stesso il più pericoloso<sup>10</sup>.

Impostato in questi termini, il discorso sull'ira si avvale di un riferimento testuale pressoché unico, il *De ira* di Seneca, che Bacone dichiara espressamente di aver utilizzato con particolare ampiezza, proprio in ragione dell'estrema gravità di tale peccato. Di fatto la *Distinctio III* è costituita da un collage di citazioni senechiane, tratte dal *De ira* e in parte minore dal *De clementia*, e trascritte per lo più alla lettera. Si tratta della riscoperta di una fonte, che tuttavia non costituisce una novità assoluta: se il testo baconiano rappresenta,

---

8 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 60: «Et omnia peccata preter iram ad prospera feruntur. (...) Sola quidem ira prospera neglexit et pugnat in adversis».

9 *Ivi*, 56-7.

10 *Ivi*, 103: «habundancius vero locutus sum de hoc vicio, quia totum genus humanum semper violabit et confundet, dum homo statum istius mortalitatis optinebit. Viciū enim pessimum est et maxime homini innaturale et in periculum eius excandens. Et ideo copiosius et specialius de hac parte conscripsi».

come è noto, una delle prime attestazioni della circolazione dei *Dialogi* senecani<sup>11</sup>, il *De ira* di Seneca non è in realtà del tutto sconosciuto alla cultura medievale, dal momento che il compendio composto nel VI secolo da Martino di Braga ha trasmesso una serie di motivi che hanno sostanziato in buona parte la riflessione medievale sull'ira, segnando le piste delle analisi successive secondo un modello che è in parte riconoscibile anche nel testo di Bacone: l'ira è una sorta di follia, sia pur momentanea, che impedisce l'esercizio delle facoltà superiori dell'anima; l'estrema visibilità di questo vizio deforma orribilmente il corpo e non può in nessun modo essere nascosto; i suoi effetti nefasti distruggono ogni tipo di socialità; i rimedi per arginarla consistono fondamentalmente nell'evitare di prestar fede alle insinuazioni altrui e nel dissimulare o quanto meno nel dilazionare il desiderio di vendicare le offese ricevute<sup>12</sup>. Gli spunti forniti da Martino di Braga hanno veicolato la concezione stoica dell'ira come prototipo di quelle malattie dell'anima che sono le passioni, ma la riorganizzazione dei materiali senecani all'interno di un impianto che risente fortemente dell'influsso di Cassiano<sup>13</sup>, ne ha favorito la circolazione e il reimpiego nel quadro della cultura medievale, che ha trovato una puntuale conferma dei temi senecani nei numerosi passi scritturali che condannano questo vizio; la disumanità e la follia dell'iracondo descritte dal filosofo hanno potuto essere collocate all'interno del paradigma etico cristiano e rilette in termini diabolici,

---

11 Per la circolazione dei *Dialogi* di Seneca e il loro impiego da parte di Bacone, si vedano REYNOLDS 1968, 361-63, e LAPIDGE 1992, 93-97. Il testo dei *Dialogi* è utilizzato, più o meno negli stessi anni, anche da Giovanni del Galles nel suo *Compendiloquium*; per i possibili rapporti tra i due francescani, si vedano SWANSON 1989, 29-34; RICKLIN 2005; RICKLIN 2007; e POWER 2013, 61-63.

12 MARTINO 2008.

13 Per la riorganizzazione dei materiali senecani si veda TORRE 2005 e l'introduzione della stessa Torre all'edizione, MARTINO 2008, *De ira*, 33-38.

legittimando l'inclusione dell'ira nel novero dei vizi capitali, dove essa ha finito per rappresentare il peccato più devastante dal punto di vista delle relazioni sociali<sup>14</sup>.

Nella tradizione medievale tuttavia l'analisi dell'ira non si esaurisce nella condanna dei suoi effetti nefasti e nella ricerca dei rimedi per arginare la sua diffusione e la sua pericolosità. Gregorio Magno, che l'ha inserita senza esitazioni fra i vizi capitali, ricorda che l'ira non sempre è un peccato, ma che esiste anche una forma di ira 'buona', animata dallo zelo per la giustizia, che non solo non è colpevole, ma può addirittura essere considerata virtuosa<sup>15</sup>. Una tale concezione, che compendia la tradizione esegetica legata all'interpretazione del passo evangelico relativo all'ira del Cristo contro i mercanti e il dibattito patristico sull'*ira Dei*, propone alla cultura medievale una concezione decisamente ambivalente dell'ira che attraversa la letteratura morale, e che è destinata a suscitare un'ampia discussione fra i teologi del XIII secolo<sup>16</sup>. Negli scritti di Guglielmo di Auxerre, di Giovanni di Rupella, di Alessandro di Hales, di Tommaso d'Aquino la ripresa del tema gregoriano di un'ira buona contrapposta a un'ira cattiva diventa preliminare a ogni discussione sul vizio e rimanda a una concezione sempre più esplicita della natura sostanzialmente indifferente dell'ira così come delle altre passioni, che può essere declinata tanto in direzione del vizio quanto della virtù<sup>17</sup>. In questi testi la definizione dell'ira come "desiderio di vendetta" e la segnalazione delle basi fisiologiche che determinano lo scatenamento della passione rinviano alla concezione ari-

---

14 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 276; ALCUINO 1851, *Liber de virtutibus*, 631, 634; PIER DAMIANI 1853, *De frenanda ira*; PERALDO 1648, *Summae*, II, 350-371.

15 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 279-280.

16 NOBLE, VILLER 1953; VECCHIO 1998.

17 GUGLIELMO DI AUXERRE 1982-1986, *Summa aurea*, II, 441-43; RUPELLA, *Summa de vitiis*, 118rb; ALESSANDRO DI HALES 1924-1979, *Summa theologica*, III, 537-38; TOMMASO 1982, *De malo*, 233; TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 158, 272-284.

stotelica contenuta nel *De anima* e nell'*Etica Nicomachea* e alle sue riformulazioni veicolate dalla tradizione neoplatonica, soprattutto nelle opere di Giovanni Damasceno e di Avicenna. Il 'nuovo' discorso sull'ira va letto dunque sullo sfondo dell'ampia riflessione sulle tematiche passionali che si sviluppa nella prima metà del XIII secolo e che trova il suo punto d'arrivo nel trattato delle passioni di Tommaso d'Aquino<sup>18</sup>.

Nella *Moralis philosophia* di Bacone non c'è traccia di tale discussione, così come manca qualsiasi accenno alla concezione gregoriana dell'ira/zelo. L'analisi di quello che per Bacone è inequivocabilmente un vizio, anzi il peggiore dei vizi, si sviluppa sullo sfondo della concezione stoica delle passioni di cui Seneca rappresenta il portavoce pressoché unico. Montando abilmente i passi di Seneca, Ruggero dimostra che l'ira è il peggiore dei vizi: più potente dell'avarizia e della superbia nella sua foga distruttrice anche delle ricchezze e degli onori; più grave della lussuria, che almeno si pasce di piacere e non di dolore; più maligna dell'invidia, che si limita a desiderare il male altrui, mentre l'ira lo realizza concretamente<sup>19</sup>; la sua diffusione è universale e, pur privilegiando alcune categorie, come i bambini, i vecchi e i malati, attraversa di fatto tutte le età e tutte le tipologie di uomini, in un impeto crescente che non ammette soste né interruzioni e che può essere paragonato all'insorgere di una tempesta o al dilagare di una malattia<sup>20</sup>. L'abbondante uso delle metafore è funzionale a evidenziare il tratto fondamentale dell'ira, che è quello di un peccato 'contro natura', la cui gravità e pericolosità si manifesta a diversi livelli; si tratta di un peccato che non solo offende Dio come tutti i peccati, ma

---

18 TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 22-49, 168-308; per l'ira si vedano qq. 46-49, 292-308. Per la bibliografia sulle passioni in Tommaso, si rimanda a MINER 2009 e CASAGRANDE, VECCHIO 2015.

19 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 89-90.

20 *Ivi*, 91.

lo insulta nella maniera più diretta con la bestemmia, e che però si rivolge anche contro il prossimo e contro se stessi, mettendo a rischio tanto il benessere temporale quanto la prospettiva di una felicità ultraterrena<sup>21</sup>.

Che l'ira sia un peccato contro natura appare in maniera evidente nello stravolgimento del carattere umano, che di per sé sarebbe mansueto, e nella stessa fisionomia dell'iracondo, la cui metamorfosi bestiale, già descritta da Seneca e puntualmente ripresa da Martino di Braga, costituisce anche per Bacone la dimostrazione più evidente del carattere innaturale di questo vizio, che, a differenza di tutti gli altri, non può essere nascosto e si manifesta immediatamente sul volto e nel corpo di chi ne è preda<sup>22</sup>. Trasparente specchio del peccato, il corpo dell'iracondo ne è anche la prima vittima, dal momento che la passione spinge colui che la subisce a infierire contro se stesso, provocandosi ferite, malattie o addirittura la morte<sup>23</sup>. Ma l'innaturalità del vizio si rivela soprattutto a livello dell'anima, della quale essa devasta la parte più propriamente umana, quella intellettuale, trasformando l'uomo in un folle che, sul piano speculativo, ha perduto la peculiarità umana della ragione, mentre sul piano pratico vede annullata ogni possibilità di virtù<sup>24</sup>. La perdita della mansuetudine infatti innesca un processo per cui, secondo la dottrina cicero-niana della connessione delle virtù, vengono meno anche tutte le altre: clemenza, magnanimità, misericordia, pietà, pazienza, gioia e pace del cuore<sup>25</sup>.

---

21 *Ivi*, 89: «Et non tantum iratus se ipsum perdit, nec solum proximum, nec bona fortunae, set Deum offendit et amittit. Non quidem tantum quia ira peccatum est, set quia specialiter iracundi in Deum blasphemant, ut sunt exempla infinita et fuerunt et erunt».

22 *Ivi*, 74: «Deinde contra naturam hominis est ira, quia proprium subiectum primo destruit et confundit. Nam primo hominem transfigurat exterius, quantum ad totum corpus, in fedam et horribilem formam». Per la fisiognomica dell'iracondo, si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 63-66.

23 *Ivi*, 75.

24 *Ivi*, 76-77.

25 *Ivi*, 78-87.



Nel progressivo dilagare del vizio la distruzione delle virtù non segna soltanto la fine di una condizione di equilibrio interiore e di benessere spirituale, ma si traduce immediatamente nella rottura delle relazioni sociali: una volta cancellate dall'ira virtù come la clemenza e la magnanimità, indispensabili soprattutto per i potenti e i reggitori, entrano in crisi tutti i rapporti di governo, mentre la mancanza di pietà e di misericordia rende impossibile l'amicizia e mina alla base anche le più strette relazioni familiari<sup>26</sup>.

La descrizione della fenomenologia dell'ira e degli effetti nefasti che essa produce si completa con la rassegna di una serie di esempi atti a confermare la gravità del vizio e l'esigenza di reprimerlo prima che si manifesti all'esterno. Un primo elenco è costituito dai filosofi, dimostrazione vivente della possibilità di tenere l'ira sotto controllo, anche in presenza di un carattere iracondo. Prototipo di tale calma filosofica è Socrate, del quale Bacone descrive l'atteggiamento imperturbabile attestato da diverse fonti e confermato soprattutto dalla serena sopportazione delle angherie a lui inferte dalla moglie Santippe<sup>27</sup>. La lezione di Socrate si perpetua negli esempi dei suoi discepoli: Platone, che, rendendosi conto di essere adirato, si rifiuta di punire un servo per il timore di eccedere nella crudeltà, o Senofonte, che si dimostra incurante degli insulti e delle maledizioni; ai quali si aggiungono altri filosofi come Archita di Taranto, Diogene, Democrito ed Eraclio, tutti caratterizzati da una straordinaria capacità di controllare i moti dell'animo di fronte alle offese ri-

---

26 *Ivi*, 87-88: «Et non solum se ipsos amittunt, set proximos; et non solum quos reputant inimicos, de quibus planum est, set amicus. Nam ut Seneca dicit secundo libro, 'irati mortem liberis imprecantur, amicissimis hostes vitandique karissimis'; dicit. 'Ira patri luctum, marito divorcium attulit, magistratui odium'» Cfr. CLASSEN 2006, 29-31.

27 *Ivi*, 92-93. Per gli esempi su Socrate Ruggiero affianca a Seneca le citazioni tratte dall'*Adversus Iovinianum* di san Gerolamo e dalle *Collationes* di Cassiano. Sulla tradizione medievale degli *exempla* di Socrate, si vedano RICKLIN 2006, VECCHIO 2006 e VECCHIO 2019.

cevute<sup>28</sup>. Tratti per lo più dall'ampio repertorio senecano, tali esempi incarnano plasticamente il modello del filosofo stoico che ostenta serenità e tranquillità d'animo nelle avversità. Alla galleria dei filosofi si affianca la lista dei re e dei principi che forniscono a loro volta esempi di magnanimità e di mansuetudine, come Antigono, Filippo di Macedonia e suo figlio Alessandro, Pisistrato, Catone, Cesare o Augusto; oppure, come nel caso di Cambise, mostrano in negativo esempi di crudeltà smisurata di fronte alla quale le vittime non reagiscono, ostentando una filosofica serenità<sup>29</sup>.

L'intera analisi dell'ira e delle sue conseguenze, nonché i numerosi esempi presentati, rappresentano il più forte argine ed il primo rimedio contro il dilagare del vizio, come Ruggero scrive all'inizio della *distinctio* III<sup>30</sup>; tuttavia egli non si sottrae al compito di individuare rimedi più specifici per liberarsene, adeguandosi ancora una volta al modello di Seneca che all'analisi dei rimedi aveva dedicato l'intero libro III del suo trattato<sup>31</sup>. Sintetizzando la lunga analisi del *De ira*, Bacone propone sostanzialmente due rimedi: il primo si colloca sul piano conoscitivo e sottolinea l'esigenza di verificare attentamente le fonti delle informazioni per evitare che un eccesso di *credulitas* nei confronti di dicerie, sospetti o illazioni accenda la miccia dell'ira e provochi alla vendetta. La ricerca della verità impone di reprimere il moto passionale e di dissimularne i segni, ma la verità ha bisogno di tempo, ed è il tempo il secondo e più pragmatico rimedio contro l'ira: dilazionare la punizione o la vendetta fintantoché il moto passionale non si sia estinto è l'unica tecnica per esprimere un giudizio equilibrato, che tenga conto di tutte le circostanze.

---

28 *Ivi*, 93-94.

29 *Ivi*, 94-98.

30 *Ivi*, 72: «Primum vero remedium contra iram est ut comprehendantur eius condiciones horribiles, ut quilibet has memorans irasci studeat abhorrere».

31 *Ivi*, 98-103. Sui rimedi dell'ira si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 70-75.

Il capitolo sui rimedi dell'ira non è esclusivo della tradizione senecana, ed ha accompagnato costantemente l'analisi di questo vizio lungo tutto il Medioevo, intrecciando i temi provenienti dallo stoicismo con elementi più specificamente cristiani. Fin dai primi secoli lo strumento principe per annullare alla radice le ragioni dell'ira è stato individuato in una virtù specifica, la pazienza. Frontalmente contrapposta all'ira nella battaglia tra i vizi e le virtù messa in scena da Prudenziò nella sua *Psychomachia*<sup>32</sup>, la pazienza compare sistematicamente nei trattati morali come antagonista dell'ira e più in generale come baluardo per arginare l'impeto delle passioni<sup>33</sup>. Gregorio Magno individua in questa virtù lo strumento principe per smorzare l'impeto dell'ira ancor prima che essa si manifesti, ma, in quell'enorme trattato sulla pazienza che è il *Commento morale a Giobbe*, fa in realtà molto di più: sul modello di Giobbe, che è a sua volta prototipo del Cristo, individua nella pazienza la vera virtù del cristiano, una capacità di sopportare le offese che, a differenza dall'apatia stoica, non è solo una tecnica di auto-perfezionamento messa in atto dal saggio per raggiungere la tranquillità dell'anima, ma costituisce una sorta di corazza che consente al cristiano di affrontare il dolore – soprattutto il dolore innocente – trasformandolo e, per così dire 'incorporandolo' nel dolore volontario e meritorio del Cristo e nelle tribolazioni dell'intera Chiesa, della quale, come di un organismo vivente, ogni fedele è parte<sup>34</sup>.

Questo ineludibile sfondo teologico, che si radica nel mistero dell'incarnazione e della passione del Cristo nonché nella dottrina paolina del corpo mistico, costituisce una sorta di percorso obbligato anche per le riflessioni

---

32 PRUDENZIO 1951, *Psychomachia*.

33 Sulla contrapposizione della pazienza all'ira nella tradizione monastica, si veda LITTLE 1998; per la complessa storia di questa virtù, si vedano SPANNEUT 1984 e CASAGRANDE 2009.

34 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, praef., 15-21; cfr. CASAGRANDE, VECCHIO 2015, 53-57.

scolastiche sulla pazienza che si sviluppano nel XIII secolo, ma è totalmente assente nelle pagine di Bacone. Certo, anche per lui la pazienza costituisce un efficace argine al dilagare dell'ira, come spiega nella *distinctio IV*, ideale prosecuzione del discorso sui rimedi del vizio; ma ancora una volta è esclusivamente Seneca che segna le piste di un percorso educativo che tramite questa virtù insegna a vincere le avversità, e la pazienza che Ruggero evoca rimane ancorata al modello dell'apatia stoica senza nessun accenno alla virtù cristiana<sup>35</sup>. Il florilegio di testi senecani – tratti dal *De providentia* e dal *De constantia sapientis* – che sostanzia questa parte si prolunga al di là del proposito stesso di Ruggero, trascinato dalla bellezza delle sentenze morali e dalla vivacità dei ragionamenti filosofici che trova nelle opere di Seneca, capaci di proporre i contenuti morali con una profondità e un'eleganza sconosciute ai *philosophantes christiani*<sup>36</sup>.

L'accurato studio di Eugenio Massa ha mostrato come proprio l'analisi dell'ira rappresenti, all'interno della *Moralis*, un esempio paradigmatico dell'atteggiamento di Ruggero nei confronti della filosofia morale elaborata dai 'pagani', e al tempo stesso un significativo punto di svolta nel metodo di reimpiego dei testi filosofici e in particolare di quelli senecani<sup>37</sup>. La selezione di brani che caratterizza la *distinctio III*, quella dedicata specificamente all'ira, appare del tutto indipendente dall'ordine del trattato di Seneca, e risponde a un criterio di organizzazione e redistribuzione del testo in un quadro che gli è

---

35 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 103-109.

36 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 132: «Ampliavi iam hanc partem terciam Moralis philosophie ultra id quod a principio estimavi. Set delectat sententiarum moralium pulcritudo, et precipue quia magna rationis vivacitate eruuntur per philosophorum industriam. Et tanto avidius recipiende sunt, quanto nos philosophantes christiani nescimus de tanta morum sapientia cogitare nec tam eleganter persuadere».

37 MASSA 1955; si veda in particolare il cap. VII, *Il scoprimento di Seneca e la composizione della Moralis*, 81-110. Cfr. anche CRIVELLI 1995.

sostanzialmente estraneo e che, pur rinunciando ad ogni sfondo teologico, si modella almeno in parte sullo schema delle analisi scolastiche. L'inserzione dell'ira nel novero dei vizi capitali, la scansione del peccato contro Dio, il prossimo, se stessi, l'utilizzazione degli esempi come complemento della *detestatio* del vizio, rimandano a formule ben consolidate della trattatistica morale più tradizionale<sup>38</sup>, all'interno delle quali Bacone fa confluire un materiale 'nuovo'. Il testo di Seneca, 'smontato' e riutilizzato in funzione del paradigma cristiano dei vizi capitali, risulta, non diversamente da quanto era accaduto con Martino di Braga, molto distante dall'impianto del *De ira*, del quale intere sezioni sono completamente trascurate, mentre altri passaggi vengono smembrati e utilizzati in contesti diversi. A partire dalla *distinctio IV* invece l'approccio ai testi di Seneca è molto meno personalizzato, e appare totalmente appiattito sulle opere del filosofo, che vengono compendiate seguendo il loro ordine interno, con scarsissimi commenti e senza alcun tentativo di inquadrarle in schemi di carattere più o meno tradizionale. La 'scoperta' dei testi senecani, e in particolare proprio del *De ira*, ha finito per modificare l'impianto stesso della *Morale*, che si trasforma di fatto in un florilegio di Seneca, con il risultato di proporre un modello etico molto preciso, quello del sapiente stoico, imperturbabile alle offese, magnanimo e in qualche misura simile a Dio per il suo sguardo rivolto verso l'alto e indifferente alle cose del mondo. E' in particolare al pontefice, destinatario specifico della *Moralis philosophia*, che Ruggero intende proporre tale modello, ampliando oltre il previsto la rassegna dei testi senecani proprio per lui che

---

38 Cfr. ad esempio PERALDO 1648, *Summae*, II, 351: «Secundo valet ad detestationem hoc quod multum displicet Deo, placet diabolo, nocet suo subiecto et proximo»; si veda anche il capitolo dedicato agli *Exempla ad detestationem irae* (360) e quello *De remediis contra iram* (369-71), tre rimedi contro l'ira altrui e otto contro la propria.

probabilmente ancora non ha potuto prenderne visione<sup>39</sup>.

In questo quadro lo spazio particolarmente ampio dedicato all'ira e i numerosi accenni al suo carattere antisociale appaiono funzionali alla costruzione di un modello basato sulle virtù filosofiche, la cui valenza assume una curvatura specificamente politica. Se è vero che l'ira è un vizio detestabile in tutti gli uomini, nella misura in cui è totalmente contraria alla natura e altamente distruttiva della socievolezza tipica del genere umano, è altrettanto vero che si tratta di un vizio particolarmente pericoloso nei principi e nei governanti. Come sottolineano le annotazioni autografe apposte al manoscritto della *Moralis* destinato al Pontefice<sup>40</sup> e le ulteriori riflessioni contenute nell'*Opus Tertium*<sup>41</sup>, Bacone intende proporre a Clemente un trattato specificamente dedicato agli uomini di governo, e utilizzare i "gloriosi" testi recentemente scoperti per comporre un nuovo ed efficace *De regimine principum*<sup>42</sup>. La lettura dei testi senecani sembra infatti suggerire a Ruggero una nuova e insperata ragione per offrire al pontefice la sua opera: non si tratta solo di suggerirgli una concezione del sapere, al vertice della quale si colloca il discorso della morale, ma il montaggio delle sentenze del filosofo consente di proporre anche una nuova concezione del potere, dominata dall'immagine del re saggio

---

39 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 133: «Set et causa specialis est quod in hiis libris Senece morer; quia licet huiusmodi prosecutus sum ab infancia, tamen libros De ira, et Ad Helbiam, et Cur bonis mala accidant, et An in sapientem cadant contumelia et iniuria, et Ad Marciam, et tres adhuc sequentes non potui videre nisi modo, et nescio si ad manus Vestre Glorie pervenerunt; propterea habundancius hic scribere sum conatus».

40 MASSA 1955, 100-103.

41 BACONE 1909, *Opus Tertium*, 163: «Tractavi igitur ea que pertinent ad mansuetudinem, et clemenciam, et magnanimitatem, et de ceteris virtutibus que his conveniunt qui in potestate sunt constituti, qui sunt prelati et principes [...] et quia vicium maxime repugnans illis qui presunt est ira, quia tollit omnem virtutem que necessaria est regimini; et ubi ira cum potestate est, omnia pereunt, ut vult Seneca, sicut scribo; et videmus propter iram cum potestate totum mundum turbari, et omnem rem publicam quassari, et omne regnum desolari, ideo scripsi abundancius de hac materia».

42 MASSA 1955, 103-105; HACKETT 1995.

perché capace di controllare le passioni. Il repertorio di esempi di re e principi immuni dall'ira presentato dalla *Moralis* assume così un significato specifico in relazione al destinatario dell'opera e trova conferma nella presenza, tra i materiali inviati al pontefice, di una copia completa del *De clementia* di Seneca, appositamente trascritta per lui<sup>43</sup>. La dimensione fortemente sociale di un vizio come quello dell'ira, da sempre evidenziata dalla letteratura morale, può essere così declinata in senso specificamente politico, valorizzando virtù come la clemenza e la magnanimità, che possono essere presentate come virtù principesche per eccellenza<sup>44</sup>.

Su questo sfondo che salda strettamente discorso morale e discorso politico va letta allora anche la scelta di Ruggero di costruire una morale 'laica' e il recupero delle dottrine filosofiche acquista un senso più pregnante. Riscoprire la 'vera gloria' dei filosofi appare come una improrogabile operazione che punta in primo luogo a evidenziare la loro superiorità in materia morale, inducendo nei cristiani un salutare moto di vergogna, secondo una formula che Ruggero condivide con il confratello Giovanni del Galles<sup>45</sup>: i filosofi pagani, maestri insuperati di una morale fondata sulle virtù necessarie all'onestà

---

43 MASSA 1955, 106-107.

44 Nel corso del XIII secolo la clemenza tende ad affermarsi sempre più come virtù principesca all'interno degli *Specula principum*: si veda il trattato, composto nel 1259 dal francescano Gilberto di Tournai per il re San Luigi, che dedica l'intera terza parte alla pietà e alla clemenza, manifestazioni di quell'affetto che egli deve nutrire nei confronti dei sudditi (GILBERTO 1914, *Eruditio*, 83-91). Cfr. anche PERALDO 1865, *De eruditione*, 404-405. L'importanza del controllo delle passioni per i rappresentanti del potere emerge in tutta evidenza soprattutto nel *De regimine principum* di Egidio Romano, che non solo sottolinea l'importanza della mansuetudine (EGIDIO 1607, *De regimine*, I, II, 128-130), ma inserisce anche, ad uso del principe, un intero trattato delle passioni che riprende quello di Tommaso, integrando il discorso sull'ira con la passione contraria, che è appunto la mansuetudine (III, I, 153). Cfr. MARMO 1991; HOHLSTEIN 2007. Per un confronto tra le dottrine di Bacone e quelle di Egidio Romano, si veda HACKETT 2006.

45 GIOVANNI DEL GALLES 1496, *Compendiloquium*, Prol., 170: «Cum ex vita gentilium et operibus virtuosus eorum merito redargui possit imperfectio fidelium minus perfecte viventium».

della vita e alla convivenza civile, rappresentano perciò stesso una sorta di rimprovero vivente per i cristiani, che, grazie alle virtù teologiche possono conoscere anche cose che essi ignorano<sup>46</sup>. Riconoscere la superiorità dei filosofi vuol dire anche scoprire quella consonanza di fondo tra teologia e filosofia che Ruggero ha più volte teorizzato nel corso delle sue opere e che si fonda sull'idea di una rivelazione 'allargata', che comprende anche i sapienti dell'antichità<sup>47</sup>. Da questo punto di vista Seneca può apparire come l'esempio più insigne di tale rivelazione, in virtù del rapporto che lo lega all'apostolo Paolo, del quale Ruggero cita il carteggio apocrifo, conferendo una sorta di 'consacrazione' ufficiale alla dottrina morale contenuta nelle sue opere<sup>48</sup>. Ma tale operazione comporta anche un preciso impegno culturale di assimilazione e traduzione in termini cristiani di un sapere che di fatto, come dimostra il florilegio senecano che occupa le distinzioni successive fino alla fine della *pars III*, contiene tutte le risposte ai principali problemi etici. Valorizzare tale sapere, indispensabile alla vita degli individui e al buon

---

46 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 132: «Utinam operibus comprobarem ea, que ipsi philosophi nobis tam sapienter proponunt! Quamvis enim de virtutibus gratum facientibus, ut de fide, spe et caritate et huiusmodi, possumus ex professione Christiana sentire que ipsi philosophi nesciverunt, tamen in virtutibus, que communiter requiruntur ad vite honestatem et ad communionem humane societatis, sermone sumus eis impares et operibus minus efficaces, sicut manifestum est ex consideratione sapientie quam proponunt. Et hoc est satis vituperabile nobis et omni derisione dignissimum».

47 BACONE 1897-1900, *Opus maius*, I, 33: «Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientie acquirenda, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit». Sull'idea della filosofia come rivelazione diretta di Dio, si vedano PIAIA 1983, 105-11, e ALESSIO 1985, 50-56.

48 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 181: «Propter quod Seneca sapientissimus, cui 'sunt revelata que paucis Divinitas concessit', ut ait Apostolus». Cfr. anche BACONE 1909, *Opus Tertium*, 162: «Et quia hic philosophorum persuasio mirabilis, et utilis, et magnifica, et ignota, ideo copiosius scripsi de hac parte. Et multum debent Christiani confundi, quando virtutum elegantiam negligunt, quam philosophi infideles toto posse sunt experti. Et ideo utilissimum est nobis ut videamus sapientiam mirabilem quam Deus eis dedit; secundum quod dicit Apostolus Senece in epistola: 'Preprudenti tibi revelata sunt que paucis divinitas concessit'».



funzionamento delle istituzioni, rappresenta il compito dell'intellettuale cristiano, che riacquista, ma solo a questo livello, un senso specificamente religioso, nel tentativo di emulare l'esempio dei santi, che hanno diligentemente trasferito all'interno della teologia la dottrina dei filosofi. E' questo il compito che Ruggero si assume in prima persona rimettendo in circolazione i testi senecani da poco riscoperti e proponendoli al pontefice, responsabile del buon funzionamento della *Res publica fidelium* e della salvezza di tutti i suoi componenti<sup>49</sup>.

SILVANA VECCHIO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA

---

<sup>49</sup> BACONE 1953, *Moralis philosophia* 132: «Necessarium igitur esset philosophantibus christianis quod considerent meram gloriam que a philosophis proponitur. Atque ad hoc excitamur per Sanctorum exempla; nam diligenter traxerunt ad divina doctrinam philosophorum et maxime ea que ad mores et instituta vivendi pertinebant».

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

BACONE 1953, *Moralis philosophia* = ROGERI BACONIS *Moralis philosophia*, ed. E. Massa, Zurich, Thesaurus mundi 1953

ALCUINO 1851, *Liber de virtutibus* = ALCUINUS, *Liber de virtutibus et vitiis*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 101, Turnhout, Brepols 1851, 613-638.

ALESSANDRO DI HALES 1924-1979, *Summa theologica* = ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1924-1979.

BACONE 1897-1900, *Opus maius* = ROGERUS BACON, *Opus maius*, ed. J. H. Bridges, Oxford, Clarendon Press 1897-1900.

BACONE 1909, *Opus Tertium* = ROGERUS BACON, *Opus Tertium* (fragm.), ed. P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium précédé d'une étude sur ce fragment*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1909.

CASSIANO 1955-1959, *Collationes* = JEAN CASSIEN, *Conférences*, ed. É. Pichery, Paris, Les Editions du Cerf 1955-1959.

EGIDIO 1607, *De regimine* = EGIDIO COLONNA (AEGIDIUS ROMANUS), *De regimine principum libri III*, Roma, H. Samaritanum 1607 (repr. Aalen, Scientia Verlag 1967).

GILBERTO 1914, *Eruditio* = GUIBERTI DE TORNACO *Eruditio regum et principum*, ed. A. De Poorter, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1914.

GIOVANNI DEL GALLES 1496, *Compendiloquium* = IOANNES GALLENSIS, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, in *Summa collationum seu Margarita doctorum*, Venetiis, G. Arrivabeni 1496.

GREGORIO 1979, *Moralia in Iob* = GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M.

Adriaen, Turnhout, Brepols 1979 (Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum, 143A-B).

GUGLIELMO DI AUXERRE 1982-1986, *Summa aurea* = GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, Paris-Grottaferrata, Editions du CNRS-Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982-86.

MARTINO 2008, *De ira* = MARTINI BRACARENSIS *De ira*, ed. C. Torre, Roma, Herder 2008.

PERALDO 1648, *Summae* = GUILLELMI PERALDI *Summae virtutum et vitiorum*, Paris, L. Boullenger 1648.

PERALDO 1865, *De eruditione* = GUILLELMUS PERALDUS, *De eruditione Principum*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, t. XVI, Parma, Fiaccadori 1865, 390-476.

PIER DAMIANI 1853, *De frenanda ira* = PETRUS DAMIANI, *De frenanda ira et similitatibus extirpandis*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 145, Turnhout, Brepols 1853, 649-660.

PRUDENZIO 1951, *Psychomachia* = PRUDENCE, *Psychomachia*, ed. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres 1951.

RUPELLA, *Summa de vitiis* = IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16417.

TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.* = THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. IV-XII, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1888-1906.

TOMMASO 1982, *De malo* = THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de malo*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXIII, Roma-Paris, Commissio leonina-Vrin 1982.

## Studi

ALESSIO 1985 = FRANCO ALESSIO, *Introduzione a Ruggero Bacone*, Roma-Bari, Laterza 1985.

CASAGRANDE 2009 = CARLA CASAGRANDE, «Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza», in CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO (eds.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2009, 31-47.

CASAGRANDE, VECCHIO 1994 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, «La classificazione dei peccati fra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994), 331-395.

CASAGRANDE, VECCHIO 2000 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi 2000.

CASAGRANDE, VECCHIO 2015 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2015.

CLASSEN 2006 = ALBRECHT CLASSEN, «Anger and Anger-Management in the Middle Ages: Mental-Historical Responses», *Mediaevistik* 19 (2006), 21-50.

CRIVELLI 1995 = DANIELE CRIVELLI, «Libertà e interiorità: Seneca una fonte per la filosofia morale di Ruggero Bacone», in BERNARDO C. BAZÀN, EDUARDO ANDÚJAR, LEONARD GREGORY SBROCCHI (eds.), *Les philosophes morales et la politiques au Moyen Age. Actes du IX Congrès Internationale de Philosophie Médiévale*, 3 voll., New York-Ottawa-Toronto, Legas 1995, vol. II, 837-843.

HACKETT 1987 = JEREMY HACKETT, «Moral, Philosophy and Rethoric in Roger Bacon», *Philosophy and Rethoric* 20 (1987), 18-40.

HACKETT 1995 = JEREMY HACKETT, «Roger Bacon on magnanimity and virtue», in BERNARDO C. BAZÀN, EDUARDO ANDÚJAR, LEONARD GREGORY SBROCCHI (eds.), *Les philosophes morales et la politiques au Moyen Age. Actes du IX Congrès Internationale de Philosophie Médiévale*, 3 voll., New York-Ottawa-Toronto, Legas 1995, vol. I, 367-377.

HACKETT 2006 = JEREMY HACKETT, «*Mirrors of Princes/Errors of Philosophers*. Roger Bacon and Giles of Rome (Aegidius Romanus) on the Education of the Government (the Prince)», in HOWARD B. CLARKE, JOHN R. S. PHILLIPS (eds.) *Ireland, England, And the Continent in the Middle Ages and Beyond: Essays in Me-*

*mory of a Turbulent Friar*, F. X. Martin, O.S. A., Dublin, University College 2006, 105-27.

HOHLSTEIN 2007 = MICHAEL HOHLSTEIN, «*Clemens princeps: Clementia as a Princely Virtue in Michael of Prague's De regimine principum*», in ISTVAN P. BEJCZY, CARY J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout, Brepols 2007, 201-217.

LAPIDGE 1992 = MICHAEL LAPIDGE, «The Stoic Inheritance», in PETER DRONKE (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1992, 81-112.

LITTLE 1971 = LESTER K. LITTLE, «Pride goes before avarice: social change and the vices in Latin Christendom», *American Historical Review* 76 (1971), 16-49.

LITTLE 1998 = LESTER K. LITTLE, «Anger in Monastic Curses», in BARBARA H. ROSENWEIN (ed.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press 1998, 9-35.

MARMO 1991 = COSTANTINO MARMO, «*Hoc autem etsi potest tollerari... Egidio Romano e Tommaso d' Aquino sulle passioni dell'anima*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2 (1991), 281-315.

MASSA 1955 = EUGENIO MASSA, *Etica e poetica nella storia dell'Opus Maius*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1955.

MINER 2009 = ROBERT MINER, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of 'Summa Theologiae' 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

MURRAY 1986 = ALEXANDER MURRAY, *Ragione e società nel Medioevo*, trad. it di Maria Lucioni, Roma, Editori Riuniti 1986 (tit. or. *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press 1978).

NOBLE, VILLER 1953 = HENRY-DOMINIQUE NOBLE, MANUEL VILLER, «Colère», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. II, Paris, Beauchesne 1953, 1053-1077.

PIAIA 1983 = GREGORIO PIAIA, «*Vestigia philosophorum*». *Il Medioevo e la Storia della filosofia*, Rimini, Maggioli 1983.

POWER 2013 = AMANDA POWER, *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press 2013.

REYNOLDS 1968 = LEIGHTON D. REYNOLDS, «The Medieval Tradition of Seneca's Dialogues», *Classical Quarterly* 18 (1968), 355-372.

RICKLIN 2005= THOMAS RICKLIN, «La mémoire des philosophes. Le début de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age», in AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *La mémoire du temps au Moyen Age*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2005, 249-310.

RICKLIN 2006 = THOMAS RICKLIN, «Jean de Galles. Les *Vitae* de Saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum*», in THOMAS RICKLIN, DELPHINE CARRON, EMMANUEL BABEY (eds.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin 2006, 203-223.

RICKLIN 2007 = THOMAS RICKLIN, «Seneca der Minderbruder. Die Réécriture einer moralischen Herausforderung durch Roger Bacon und Johannes von Wales», in SABRINA EBBERSMEYER, ECKHARD KESSLER (eds.), *Ethik-Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, Berlin-Münster, LIT Verlag 2007, 51-74.

ROSENWEIN 1998 = BARBARA H. ROSENWEIN (ed.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press 1998.

SCILLING 2016 = ASTRID SCHILLING, *Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214-1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie*, Münster, Aschendorff 2016.

SPANNEUT 1984 = MICHEL SPANNEUT, «Patience», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XII, Paris, Beauchesne 1948, 438-476.

SWANSON 1989 = JENNY SWANSON, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

TORRE 2005 = CHIARA TORRE, «Nuovo e antico in un'epitome senecana del VI

secolo: Martino di Braga *De ira*», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 58 (2005), 107-128.

VECCHIO 1998 = SILVANA VECCHIO, «Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù», *Doctor Seraphicus* 54 (1998), 41-62.

VECCHIO 2006 = SILVANA VECCHIO, «Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des *exempla*», in THOMAS RICKLIN, DELPHINE CARRON, EMMANUEL BABEY (eds.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin 2006, 225-239.

VECCHIO 2019 = SILVANA VECCHIO, «*Socrates ludens*. Gioco e svago negli *exempla filosofici*», in CHRISTIAN KAISER, LEONHARD MAIER, OLIVER MAXIMILIAN SCHRADER (eds.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Renaissance. Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Münster, Aschendorff, in corso di stampa.

WENZEL 1968 = SIEGFRIED WENZEL, «The seven deadly sins: some problems of research», *Speculum* 43 (1968), 1-22.