

*Aristide Fumagalli**

IL DISAMORE VIZIOSO

Analitica dei vizi capitali sulla scorta di Tommaso d'Aquino

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. SUPERBIA: 1. *Il disamore superbo*; 2. *La malformazione superba*; 3. *La superbia vanagloriosa*; 4. *Le ramificazioni della superbia* – II. INVIDIA: 1. *Il disamore invidioso*; 2. *La malformazione invidiosa*; 3. *Le ramificazioni dell'invidia* – III. IRA: 1. *Il disamore iracondo*; 2. *La malformazione iraconda*; 3. *Le ramificazioni dell'ira* – IV. ACCIDIA: 1. *Il disamore accidioso*; 2. *La malformazione accidiosa*; 3. *Le ramificazioni dell'accidia* – V. AVARIZIA: 1. *Il disamore avaro*; 2. *La malformazione avara*; 3. *Le ramificazioni dell'avarizia* – VI. GOLA: 1. *Il disamore goloso*; 2. *La malformazione golosa*; 3. *Le ramificazioni della gola* – VII. LUSSURIA: 1. *Il disamore lussurioso*; 2. *La malformazione lussuriosa*; 3. *Le ramificazioni della lussuria* – CONCLUSIONE

INTRODUZIONE

Nel panorama culturale contemporaneo, il tema dei vizi gode di un certo rilievo. L'interesse della cultura laica si manifesta sia nella ripresa del classico settenario dei vizi capitali, sia nella considerazione di nuovi vizi¹. Il notevole credito di cui le scienze umane godono nella cultura contemporanea evidenzia, specialmente, i dinamismi inconsci e involontari più che non la responsabilità morale nell'insorgenza e nella pratica dei comportamenti viziosi.

Proprio la responsabilità è invece ciò che qualifica l'approccio all'agire umano da parte della teologia morale, la quale tuttavia, a partire dall'epoca moderna, appare dimentica della trattazione dei vizi, nonostante la pre-

* Professore ordinario di Teologia Morale presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Cf S. NATOLI, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996; U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2003; G. VENTIMIGLIA, *Vizi. Esercizi per casa* (= Giochi di parole), Apogeo, Milano 2007; U. SARTORIO (ed.), *Nuovi vizi. Italiani allo specchio* (= Mediare), Messaggero, Padova 2010. Tra le serie di volumi dedicati ciascuno a un vizio capitale segnaliamo le collane: *i 7 vizi capitali*, Il Mulino, Bologna; *I sette vizi capitali*, Raffaello Cortina, Milano.

cedente cospicua tradizione risalente sino alla Sacra Scrittura, sviluppata in ambito monastico e sistematizzata in periodo scolastico. La trattazione dei vizi non è ripresa nemmeno a seguito del rinnovamento della teologia morale sollecitato dal concilio Vaticano II, andando anzi ulteriormente smarrita². I segni di interesse più recente appaiono minimali³, anche rispetto alla riabilitazione del trattato speculare delle virtù, che d'altra parte connota maggiormente l'etica filosofica⁴, più che non la teologia morale⁵.

A fronte della scomparsa della ricca tradizione teologica sui vizi e nell'auspicio di rivitalizzarla, risulta utile riagganciare l'elaborazione di Tommaso d'Aquino, vertice di quella teologia scolastica che maggiormente ha indagato la disposizione viziosa e le sue articolazioni. L'accurata indagine analitica dei vizi condotta dall'Aquinata deve però essere meglio reinterpretata – a giudizio di chi scrive – alla luce del criterio sintetico e

² Indicativa a tale riguardo è l'opera di Bernhard Häring, tra i massimi fautori e protagonisti del rinnovamento contemporaneo della teologia morale. Nel suo manuale pubblicato prima del Concilio Vaticano II, in cui l'autore già provvede a rinnovare l'impianto strutturale della teologia morale, i «peccati capitali» appaiono ancora a proposito della distinzione dei peccati (cf B. HÄRING, *La legge di Cristo. Trattato di teologia morale. Libro Primo. Morale generale. Struttura fondamentale dell'esistenza cristiana*, Morcelliana, Brescia 1957, 451-461). Non vi è invece più traccia nella pubblicazione del nuovo manuale a seguito del Concilio (cf B. HÄRING, *Liberi e fedeli in Cristo. Teologia morale per preti e laici - vol. I - Cristo ci ha liberati perché restassimo liberi [Gal 5,1]*, Edizioni Paoline, Roma 1979).

³ Cf R. GERARDI, *Le malattie dell'anima. Trattato sui vizi capitali*, EDB, Bologna 2013. Il tema trova maggiore riscontro nell'ambito della saggistica e della formazione spirituale: G. RAVASI, *Le porte del peccato. I sette vizi capitali* (= Saggi), Mondadori, Milano 2007; G. CUCCI, *Il fascino del male. I vizi capitali* (= Formazione), Apostolato della Preghiera, Roma 2008; C. DI SANTE, *L'umano buono e i vizi capitali* (= Spiritualità del nostro tempo - Terza serie), Cittadella, Assisi 2009; E. BIANCHI, *Una lotta per la vita. Conoscere e combattere i peccati capitali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2011. Negli anni 2011-2012, presso l'editrice San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), A. PIOVANO ha pubblicato un volume per ciascuno dei seguenti vizi capitali: *Ingordigia; Lussuria; Avarizia; Tristezza; Ira; Accidia; Vanagloria e orgoglio*.

⁴ Per la ricostruzione critica dell'intera vicenda si veda: G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale* (= Biblioteca di Scienze Religiose 83), LAS, Roma 1989; specificamente per l'area anglofona, la più attiva sul tema, rimandiamo a: G.S. LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics* (= Le Frece 15), EDB, Bologna 2009.

⁵ Per una breve presentazione della bibliografia sull'etica aretaica e sulla teologia morale delle virtù si veda: A. BONANDI, *Il difficile rinnovamento. Percorsi fondamentali della teologia morale postconciliare* (= Questioni di etica teologica), Assisi, Cittadella 2003, 340-346.

pervasivo dell'amore cristiano, cui i vizi si oppongono. Nell'orizzonte della morale cristiana, in cui il bene consiste nella pratica del comandamento nuovo dell'amore di Cristo (cf Gv 13,34), il vizio può essere definito come «disamore», distrazione dall'amore autentico e concentrazione su forme surrogate di pseudo-amore. Il disamore vizioso indisponde la libertà umana alla pratica dell'amore, variamente malformandola nei molteplici vizi.

La varietà delle malformazioni indisponenti della libertà ha la sua più tradizionale classificazione nel settenario dei vizi capitali, cosiddetti perché ogni vizio capitale è «il principio degli altri vizi» e inoltre ne è «la guida e in qualche modo il trascinato»⁶. Il settenario dei vizi capitali rappresenta una sorta di «catalogo del disamore», dal momento che i sette vizi capitali manifestano le varie forme di opposizione all'amore di Cristo, al suo modo di amare Dio e il prossimo.

L'opposizione all'amore di Dio e del prossimo si realizza nell'esclusivo amore di sé, che riferisce al proprio io ogni altro bene. L'egoismo avido che pervade l'intero settenario è emblematicamente espresso nella superbia e nell'avarizia o cupidigia, che tra i sette vizi capitali godono di speciale rilievo. Benché infatti, essi figurino nel settenario come vizi specifici, se intesi in senso generale tutto lo pervadono, ridondando in ciascun altro vizio⁷. La pervasività della superbia e della cupidigia si spiega in rapporto alla natura del peccato classicamente definito come *aversio a Deo et conversio ad creaturas*.

La superbia, in quanto «brama disordinata della propria eccellenza»⁸, comporta il disprezzo di Dio, al quale l'uomo si rifiuta di sottomettersi. Poiché riguarda il peccato nel suo *terminus a quo*, ovvero dal lato del distrarsi da Dio, la superbia può essere riconosciuta come «inizio di tutti i peccati»⁹.

La cupidigia, in quanto «brama disordinata delle ricchezze»¹⁰ implica la concentrazione su ciò che non è Dio¹¹, come se lo fosse. Poiché riguarda il peccato nel suo *terminus ad quem*, ovvero dal lato del concentrarsi su un

⁶ TOMMASO, *Summa Theologiae* (= *S. Th.*), I-II, 84, 3, c.

⁷ *S. Th.*, II-II, 162, 2.

⁸ *S. Th.*, I-II, 84, 2, c.

⁹ *S. Th.*, I-II, 84, 2.

¹⁰ *S. Th.*, I-II, 84, 1, c.

¹¹ *S. Th.*, I-II, 84, 2, c.

bene inconsistente, dal quale trarre alimento vitale, la cupidigia può essere definita come «radice di tutti i peccati»¹².

In quanto inizio e radice di tutti i peccati, i due vizi capitali della superbia e dell'avarizia ne costituiscono le «origini primordiali», mentre gli altri vizi capitali sono «origini prossime»¹³.

Il settenario dei vizi capitali, come si impara dalla storia della sua elaborazione, non conosce una formulazione fissa. Senza dunque negare l'eventualità di altre sequenze, proporremo la seguente: superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria. Si tratta di una sequenza tra le più classiche, poiché riprende l'ordine gregoriano¹⁴, e tra le più celebrate, dato che ricalca la topografia morale del *Purgatorio* dantesco¹⁵. Questa sequenza presenta anzitutto i vizi che più direttamente manifestano l'*aversio* all'amore di Dio e del prossimo (superbia, invidia, ira) e successivamente quelli che più direttamente invece esprimono la *conversio* su altri amori (avarizia, gola, lussuria). Tra gli uni e gli altri si colloca il vizio cerniera dell'accidia, in cui si bilanciano la fuga dai beni spirituali e la ricerca dei beni carnali. Un'ulteriore particolarità della sequenza proposta è l'ordinamento dei vizi capitali che scala da quelli più accentuatamente spirituali a quelli più pronunciatamente carnali.

Analizzando i singoli vizi procederemo tenendo conto, per quanto possibile, del dinamismo processuale di ogni peccato che «dapprima è concepito nel cuore, poi è proferito con la bocca, finalmente è compiuto con le opere»¹⁶.

¹² *S. Th.*, I-II, 84, 1.

¹³ *S. Th.*, I-II, 84, 3, c.

¹⁴ A papa Gregorio Magno (540-604) si deve la definizione del settenario dei vizi capitali nella tradizione cristiana occidentale, a partire dalla tradizione monastica orientale, inaugurata da Evagrio Pontico (345-399) e trasmessa da Giovanni Cassiano († 435), degli otto «cattivi pensieri» o «spiriti maligni». A tal riguardo vedi: C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, 3-10.

¹⁵ Il genio del poeta, solidamente ancorato alla tradizione teologica, rappresenta la topografia morale del *Purgatorio* mediante sette ascendenti gironi corrispondenti ai sette vizi capitali: superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria. Il disordine dell'amore vizioso viene radicato da Dante nel triplice errore di chi ama: «per malo obietto», causante la superbia, l'invidia e l'ira; «per poco o per troppo vigore», causante, se per poco vigore, l'accidia, se per troppo, l'avarizia, la gola e la lussuria (cf DANTE, *Divina Commedia, Purgatorio*, 17, 91-139).

¹⁶ *S. Th.*, II-II, 162, 4, ad4.

I. SUPERBIA

Il disamore che accomuna tutti i vizi capitali è principalmente disamore nei confronti di Dio, dal quale l'amore origina e viene donato, in Cristo per mezzo dello Spirito, all'uomo. La disposizione viziosa si manifesta dunque nella sua opposizione più diametrale all'amore divino nell'«amore di sé sino al disprezzo di Dio»¹⁷, ciò che è proprio della superbia.

1. *Il disamore superbo*

«Mentre tutti i vizi rifuggono da Dio, solo la superbia si contrappone a Dio»¹⁸. Il disamore, che negli altri vizi si manifesta nei confronti del prossimo e dei beni umani, nel vizio della superbia si volge direttamente contro Dio. È per questa ragione che la superbia può essere definita come il «primo» e il «principio» di ogni vizio¹⁹. La diretta opposizione a Dio si esprime e manifesta nell'interiore «disprezzo» e nell'esteriore «trasgressione» dei precetti della legge divina²⁰.

La radice biblica dell'interpretazione teologico-morale della superbia è rinvenibile nel peccato di Adamo ed Eva, definito – appunto – originale e consistente nell'orgogliosa pretesa di volere essere «come Dio» a prescindere dal legame con Lui (cf Gn 3,5).

Direttamente «contraria all'amore di Dio», la superbia risulta peraltro anche «contraria all'amore del prossimo», in modo evidente quando «uno pretende sugli altri una superiorità illegittima, o rifiuta loro una sottomissione doverosa»²¹.

2. *La malformazione superba*

La malformazione viziosa propria della superbia è indicata dal prefisso dello stesso termine «super-»²², derivante dal fatto – osserva Tommaso –

¹⁷ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIV, 28.

¹⁸ GIOVANNI CASSIANO, *De Coenobiorum Institutis*, XII, 7, citato in: *S. Th.*, II-II, 162, 6, c.

¹⁹ *S. Th.*, II-II, 162, 7.

²⁰ *S. Th.*, II-II, 162, 2, ad1.

²¹ *S. Th.*, II-II, 162, 5, ad2.

²² Più oscuro resta invece il suffisso «-bia», posto da taluni in relazione al termine greco *bía* (= forza, violenza), oppure alla radice verbale greca *ba-* (= andare). «Nell'Antico Testamento la parola ebraica *gâ'ôn*, tradotta con "superbia", ha anche un significato

che «uno tende a cose che sono *sopra* ciò che egli è»²³. Suggestivamente, lo stesso Tommaso osserva che «*superbire est superire*», ovvero superare «eccedendo la propria misura»²⁴.

La superbia è un'«ipertrofia dell'io»²⁵, di cui il mito di Prometeo, mettendo in scena la lotta dell'uomo per usurpare il fuoco degli dei, è l'efficace rappresentazione mitologica.

Agostino, definendo la superbia «il desiderio di una perversa superiorità», spiega che essa avviene quando, distaccandosi dal bene divino al quale si dovrebbe inerire, ci si rende in qualche modo «principio a se stessi»²⁶. In quanto «amore disordinato della propria eccellenza»²⁷, la superbia induce «un'imitazione perversa di Dio»²⁸, per la quale ci si «arroga ciò che è proprio di Dio»²⁹.

La perversione superba consiste in una superiorità rovesciata, ovvero in un innalzamento al di sopra di sé, per essere dio, che in realtà consiste nell'inabissamento nel nulla del proprio essere uomo, inconsistente a prescindere da Dio.

I quattro principali modi in cui la superbia arrogante si manifesta sono stati puntualmente indicati da Gregorio Magno: «Credere di possedere questo bene da se stessi; credere di averlo ricevuto dall'alto; vantarsi di

positivo: indica, infatti, ciò che è alto ed elevato e, in senso figurato, ciò che eccelle, distaccandosi dalla media. Nella versione greca dei Settanta il termine *gá'ôn* viene spesso tradotto con *ybris*, esprimendone in tal caso soltanto il lato negativo di “prepotenza” e “violenza”. Però nei libri sapienziali in greco viene utilizzato anche il termine quasi tecnico *yperēphania* per indicare un atteggiamento di “tracotanza” che i pii devono assolutamente evitare. Nel Nuovo Testamento a *ybris* si preferisce – oltre che *yperēphania* – anche il termine *alazoneia* per esprimere uno stile di vita basato sull'attribuire a se stessi più di quanto si ha o si è (si tratta quindi della “presunzione”)» (R. GERARDI, *Le malattie dell'anima*, 75).

²³ S. Th., II-II, 162, 1, c, il quale si appoggia a: ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, 10, ad litt. S: «Uno è chiamato superbo perché vuole sembrare più di ciò che è: superbo infatti è chi vuole andare al di sopra».

²⁴ TOMMASO, *De malo*, 8, 3, ad21.

²⁵ R. GERARDI, *Le malattie dell'anima*, 74.

²⁶ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIV, 13,1.

²⁷ S. Th., II-II, 162, 2, ad4.

²⁸ AGOSTINO, *De Civitate Dei*, XIX, 12,2.

²⁹ S. Th., II-II, 132, 3, 2.

avere ciò che non si ha; illudersi di possedere in modo esclusivo ciò che si ha, disprezzando gli altri»³⁰.

3. *La superbia vanagloriosa*

La superbia «si annida all'interno dell'animo, ma finisce per gonfiarlo fino al punto che non può più esservi contenuta e trabocca in un'ostentazione vuota e inutile»³¹: tale è la vanagloria. Nella tradizione teologico-morale, superbia e vanagloria sono state considerate dapprima, nell'ottontario di Evagrio Pontico, due distinti vizi capitali. Successivamente, con Gregorio Magno, la superbia è divenuta il vizio principiante tutto il settenario dei vizi capitali e la vanagloria il primo di essi. Da quando poi, la tradizione ha reintrodotto la superbia nel novero dei sette vizi capitali, assorbendo in essa la vanagloria, quest'ultima può ancora essere utilmente nominata per indicare l'effetto più immediato della superbia, quello per cui essa ricerca la notorietà. «La superbia non si identifica con la vanagloria, ma è la sua causa. La superbia desidera disordinatamente di eccellere, mentre la vanagloria desidera di far conoscere la propria eccellenza»³².

Se la superbia è l'esaltazione del proprio io *coram Deo*, la vanagloria ne è il suo riflesso *coram populo*. La vanagloria è la superbia che «cerca di piacere agli uomini»³³, l'irradiarsi sociale della superbia autoidolatrica.

La gloria, classicamente definita nella tradizione filosofica e teologica come «la vasta fama di una persona accompagnata dalla lode»³⁴, come «una notorietà accompagnata dalla lode»³⁵, consiste nel desiderare che i propri beni siano manifesti agli altri e lodati dagli altri³⁶.

La vanità della gloria si manifesta in tre diversi modi: «quando uno si gloria per qualcosa di falso, per esempio del bene che non ha»; «quando

³⁰ S. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe / 3 (XIX-XXVII)* (= Opere di Gregorio Magno I/3), Città Nuova, Roma 1997, XXIII, VI, 13, pp. 290-291.

³¹ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, 7.

³² *S. Th.*, II-II, 162, 8, ad2.

³³ TOMMASO, *De malo*, 9, 2, 9.

³⁴ CICERONE, *Rhetorica*, 2, 55.

³⁵ AMBROGIO, *Contra Max.*, 2, 13.

³⁶ Cf TOMMASO, *De malo*, 9, 1, 1-2.

uno si gloria d'un bene che passa facilmente»; «quando la gloria dell'uomo non è ordinata al fine dovuto»³⁷.

Il debito fine che sottrae la gloria alla vanità consiste invece: nella «gloria di Dio», il quale viene glorificato quando le «buone opere» dell'uomo risplendono davanti agli uomini (cf Mt 5,16); nella «salvezza del prossimo», «il quale, conoscendo il bene d'una persona, ne è edificato fino ad imitarla»; nell'«utilità dello stesso uomo, il quale, quando nota che le sue buone azioni sono lodate dagli altri, di esse rende grazie e in esse più fermamente persiste»³⁸.

4. Le ramificazioni della superbia

Analogamente alla carità, *forma virtutum*³⁹, la superbia può essere definita *forma vitiorum*⁴⁰. Come infatti la carità è l'amore di Dio corrisposto, che irradia l'intero agire morale, la superbia è il disamore di Dio dovuto all'amore di sé, che innerva tutto l'agire morale. Alla base dell'albero vizioso, la superbia alimenta con la sua linfa velenosa tutti i rami dei vizi capitali e, attraverso di essi, l'intera ramificazione di tutti gli altri vizi che su di essi crescono.

La pervasiva azione della superbia fa sì che sia «difficilissimo»⁴¹ evitarla. L'estrema difficoltà non è dovuta alla «violenza dei suoi attacchi»⁴², ben più intensa in altri vizi quali l'ira, la gola e la lussuria, quanto piuttosto alla sua «inavvertibilità»⁴³. La superbia, infatti, può sorgere persino dalle «più eccelse e celesti virtù»⁴⁴.

L'inevidente superbia viene però talvolta smascherata dalla più chiara evidenza di altri vizi, *in primis* la lussuria. A questo riguardo i maestri spirituali insegnano come «Dio ha voluto che, pur essendo essa meno gra-

³⁷ TOMMASO, *De malo*, 9, 1, resp.

³⁸ TOMMASO, *De malo*, 9, 1, resp.

³⁹ *S. Th.*, II-II, 23, 8.

⁴⁰ TOMMASO, *De malo*, 8, 2, c.

⁴¹ *S. Th.*, II-II, 162, 6, 1.

⁴² *S. Th.*, II-II, 162, 6, ad1.

⁴³ *S. Th.*, II-II, 162, 6, ad1.

⁴⁴ *S. Th.*, II-II, 162, 5, 3.

ve della superbia, chi è vittima dell'orgoglio e non se ne avvede cada nella lussuria, affinché umiliato si desti dalla sua vergogna»⁴⁵.

La superbia vanagloriosa esalta la superiorità dell'io rifiutando la parità e tanto più l'inferiorità nei confronti di chiunque altro. Le varieguate espressioni di questa disposizione viziosa costituiscono le ramificazioni della superbia.

La superba superiorità dell'io trova espressione verbale nell'«ostentazione» e manifestazione fattuale nella «presunzione di originalità» e nell'«ipocrisia». Il rifiuto di ogni parità o inferiorità con gli altri si manifesta, a riguardo dell'intelligenza, nella «caparbieta», e a riguardo della volontà nella «discordia». Il medesimo rifiuto si esterna poi verbalmente nella «contesa» e fattualmente nella «disobbedienza»⁴⁶.

II. INVIDIA

La superbia vanagloriosa non ammette di essere superata dalla gloria altrui. Qualora ciò avvenga sorge l'invidia, il vizio capitale consistente nell'«afflizione a causa del bene degli altri»⁴⁷. Benché esso non sia comparso sin da subito nel settenario dei vizi capitali, si tratta di un vizio profondamento radicato nella natura umana, al punto che la Scrittura lo rinviene all'origine dei mali, se è vero che «per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo» (Sap 2,24), e inoltre lo racconta in numerose sue pagine⁴⁸.

1. *Il disamore invidioso*

Il disamore vizioso contrasta l'amore che da Dio fluisce verso il prossimo. Il disamore comune a tutti i vizi capitali si specifica nei diversi vizi, risultando più immediatamente opposto alla relazione con Dio o con il

⁴⁵ ISIDORO, *De summo bono*, *Sent.* 2,38, citato in: *S. Th.*, II-II, 162, 4, 6, ad3.

⁴⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 132, 5, c. Tommaso presenta anche altri schemi di propagazione della superbia, quale quello in dodici gradi contrapposti ai dodici gradi dell'umiltà proposto da: BERNARDO, *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, IX-XXII: cf TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 162, 4, ad4.

⁴⁷ G. DAMASCENO, *La fede ortodossa* (= Collana di Testi Patristici 142), Città Nuova, Roma 1998, II, c. 14, 127.

⁴⁸ L'invidia affligge, per esempio, Caino nei confronti di Abele, Esaù rispetto a Giacobbe, i figli di Giacobbe rispetto al loro fratello Giuseppe, Saul nei confronti di Davide.

prossimo. Se la superbia, come si è visto, contrasta più direttamente l'amore di Dio, volendo sostituirlo con il proprio io, l'invidia inaugura i vizi in cui l'io è più frontalmente opposto al prossimo.

L'amore del prossimo, dovendo equivalere all'amore per se stessi (cf Mt 22,39), desidera per l'altro la felicità che vuole per sé. All'amore del prossimo si contrappone l'invidia, che invece si rattrista della felicità altrui. All'amore divino che lo Spirito infonde nei cuori (cf Rm 5,5) appartiene la gioia (cf Gal 5,22), di cui l'invidia del prossimo è priva. «La carità gode del bene del prossimo, mentre l'invidia se ne addolora»⁴⁹. Di per sé, anche l'amore può rattristarsi a riguardo del prossimo, quando assume i tratti della misericordia; ma, «mentre l'invidioso si rattrista del bene del prossimo, il misericordioso si rattrista del suo male»⁵⁰.

La tristezza invidiosa si effettua nell'omissione di azioni che mirano al bene del prossimo e nella commissione di azioni che, al contrario, ostacolano il suo bene⁵¹. Il disamore invidioso, anche qualora non si effettua in omissioni o commissioni nei confronti degli altri, rappresenta una «malattia sociale»⁵², poiché danneggia le relazioni interpersonali, rompendo l'unità della comunità di appartenenza dell'invidioso.

2. La malformazione invidiosa

L'invidia è «la tristezza dei beni altrui»⁵³, siano essi materiali, corporali, spirituali, ecc. L'espressione plastica dell'invidia è già indicata dall'etimologia del nome, derivante dal verbo latino *invidēre*⁵⁴, ovvero guardare di sbieco. Assai efficace è il ritratto dell'invidioso proposto da Gregorio Magno:

Quando questa livida putredine investe e corrompe il cuore, anche l'aspetto esteriore indica la grave follia che scuote l'animo. Il volto diventa pallido, gli occhi si abbassano, la mente si riscalda e le membra si raffreddano, i pensieri diventano rabbiosi, i denti stridono; e mentre nel profondo del cuore

⁴⁹ S. Th., II-II, 36, 3, c.

⁵⁰ S. Th., II-II, 36, 3, ad3.

⁵¹ Cf TOMMASO, *De malo*, 10, 1, ad7.

⁵² C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, 43-45.

⁵³ GIOVANNI DAMASCENO, *De fide*, 2,14, citato in: TOMMASO, *Summa Theologiae*, II-II, 36, 1, sc.

⁵⁴ Composto dal prefisso negativo *in* e dal verbo *vidēre*, guardare.

si nasconde l'odio crescente, la ferita interna tortura la coscienza con cieco dolore⁵⁵.

L'invidioso è afflitto dalla tristezza a motivo del bene di cui altri godono. Il bene degli altri è vissuto come un male per sé. Occorre tuttavia precisare meglio quale sia la tristezza propriamente invidiosa, poiché essa può derivare dal bene altrui in quattro diversi modi⁵⁶.

In un primo modo la tristezza per il bene altrui deriva dalla paura che possa nuocere a se stessi o danneggiare altri. Questa però non è invidia, ma piuttosto «un effetto del timore»⁵⁷, che può anche essere legittimo quando, per esempio, si teme che dal successo di qualcuno consegua un'ingiusta oppressione per sé o per altri.

Un secondo modo è quello per cui la tristezza sorge non perché altri hanno un bene, ma perché esso manca a noi. Pure quest'altra tristezza non è invidia, bensì zelo o gelosia, che se riguarda dei beni spirituali può anche essere lodevole. Infatti, «lo zelante, spinto dall'emulazione, si prepara per conseguire dei beni»⁵⁸.

In un terzo modo la tristezza è dovuta al ritenere gli altri indegni dei beni di cui godono. Questa «indignazione» non è propriamente invidia, benché la Scrittura comunque proibisca di «invidiare i malfattori» (Sal 37,1) e «i prepotenti, vedendo il successo dei malvagi» (Sal 73,3). Nel disegno di Dio, i beni terreni concessi di cui godono gli indegni «sono ordinati o al loro emendamento o alla loro dannazione»⁵⁹.

Il quarto modo in cui la tristezza deriva dai beni altrui è per il fatto che essi sono maggiori dei propri. In effetti, «gli uomini hanno invidia specialmente di quei beni “che implicano la gloria, e da cui gli uomini ambiscono di cogliere l'onore e la reputazione”»⁶⁰. Ciò spiega anche perché «gli amanti degli onori sono più portati all'invidia»⁶¹. Questa è propriamente l'invidia, che si rattrista del bene del prossimo quando invece dovrebbe gioire.

⁵⁵ S. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe / 1 (I-VIII)* (= Opere di Gregorio Magno I/1), Città Nuova, Roma 1992, V, XLVI, 85, pp. 470-473.

⁵⁶ Cf *S. Th.*, II-II, 36, 2, c.

⁵⁷ *S. Th.*, II-II, 36, 1, c.

⁵⁸ TOMMASO, *De malo*, 10, 1, ad11.

⁵⁹ *S. Th.*, II-II, 36, 2, c.

⁶⁰ *S. Th.*, II-II, 36, 1, c, che cita: ARISTOTELE, *2 Reth.* [10,4].

⁶¹ *S. Th.*, II-II, 36, 1, ad3.

Il disamore invidioso raggiunge la sua massima gravità, al punto da poter essere considerato «un peccato contro lo Spirito Santo», quando diviene «*invidia per la grazia altrui*, in forza della quale uno si rattrista dell'aumento stesso della grazia di Dio, e non soltanto del bene del prossimo»⁶².

L'invidia per la gloria altrui, sminuente la propria, sorge quando l'io vorrebbe raggiungere e sopravanzare gli altri. In quest'ottica, essa sorge nei confronti di coloro che l'invidioso ritiene di poter eguagliare e superare, coloro quindi che non gli sono troppo superiori o inferiori, ma che gli risultano piuttosto pari, coloro rispetto ai quali non vi è eccessiva differenza, ma una certa somiglianza. «L'uomo non invidia quelli che sono troppo distanti per luogo, tempo e condizione, ma quelli che gli sono vicini»⁶³. Lo studente prova invidia per l'intelligenza del compagno di classe più che non per quella del professore. La donna invidiosa ha di mira la bellezza della collega di lavoro più che non la *top model* inarrivabile.

3. *Le ramificazioni dell'invidia*

Come gli altri vizi capitali, l'invidia genera ramificazioni che caratterizzano le sue diverse espressioni. Il suo ramificarsi ha principio nello sminuire la gloria altrui nascostamente, mediante la «mormorazione», o apertamente, con la «detrazione o maldicenza o diffamazione». Il successo o l'insuccesso nello sminuire l'altrui gloria ramificano ulteriormente l'invidia, rispettivamente, nell'«esultanza per le avversità» e nell'«afflizione per la prosperità» degli altri. Infine, l'invidia, triste per il bene altrui, sfocia nell'«odio», per il quale «uno non solo si rattrista per la superiore eccellenza d'un altro, ma, per di più, ne vuole semplicemente il male»⁶⁴.

III. IRA

Il disamore verso il prossimo, che già dispone l'invidioso all'odio, ha nell'ira una delle sue forme più esplosive, per la quale si perde il controllo di sé. «La superbia toglie all'uomo Dio, l'invidia gli toglie il prossimo, l'ira gli toglie se stesso»⁶⁵. A differenza dell'odio invidioso, causato dal bene

⁶² S. Th., II-II, 36, 4, ad2.

⁶³ S. Th., II-II, 36, 1, ad2.

⁶⁴ TOMMASO, *De malo*, 10, 3, c.

⁶⁵ UGO DI S. VITTORE, *Cinque settenari*, cap. 2, citato in: TOMMASO, *De malo*, 12, 4, 1.

altrui, l'ira è dovuta a «un'ingiuria subita»⁶⁶ che genera «lo scatenamento incontrollato dell'aggressività umana»⁶⁷.

L'ira, definita da Tommaso «brama di vendetta»⁶⁸, deve però essere opportunamente qualificata, distinguendo tra l'ira quale desiderio di reagire al male e l'ira quale vizio morale, meglio nominabile come «iracondia».

1. *Il disamore iracondo*

Per definire adeguatamente il vizio capitale dell'ira occorre considerare che il desiderio di reagire al male non è necessariamente cattivo, ma può anche risultare buono.

L'ira è cattiva e quindi moralmente illecita quando si desidera «il male di chi va punito», ovvero «l'adirato cerca di nuocere ad un altro per vendicare l'offesa fattagli»⁶⁹. È però buona, e anzi lodevole, quando si desidera «la soppressione dei vizi e la conservazione del bene della giustizia»⁷⁰. In questo caso il desiderio è persino un «atto di giustizia», che se mancasse configurerebbe un'ingiustizia⁷¹.

Il desiderio di giustizia che mira al male altrui è ciò che propriamente costituisce l'«ira per vizio». Il desiderio che invece mira non a far male all'altro, ma a eliminare il male compiuto dall'altro, è piuttosto l'«ira per zelo»⁷². Il discrimine tra l'ira viziosa e l'ira zelante è rinvenibile nell'amore del prossimo. Il vizio dell'ira, volendo il male dell'altro, contravviene all'amore del prossimo; non così lo zelo che invece, per amore del prossimo, desidera distogliere l'altro dal compiere il male.

L'ira viziosa può contravvenire all'amore del prossimo in due modi: per ciò che desidera e per come lo desidera. Per ciò che desidera, l'ira è viziosa quando si vuole, per esempio, «che sia punito chi non lo merita, o che uno sia punito più di quanto merita, oppure anche non secondo l'ordine legittimo, o non per il fine dovuto, che è la conservazione della giustizia e

⁶⁶ *S. Th.*, II-II, 158, 6, ad1.

⁶⁷ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, 63.

⁶⁸ *S. Th.*, II-II, 158, 1, c.

⁶⁹ TOMMASO, *De malo*, 12, 2, c.

⁷⁰ TOMMASO, *De malo*, 12, 2, c; *S. Th.*, II-II, 158, 1, ad3.

⁷¹ *S. Th.*, II-II, 158, 8, c.

⁷² *S. Th.*, II-II, 158, 1, ad2; 2, c.

la correzione della colpa»⁷³. Per come lo desidera, l'ira è viziosa qualora, pur desiderando il ripristino della giustizia e la correzione dell'ingiusto, divampa eccedendo interiormente o esteriormente la giusta misura⁷⁴.

2. *La malformazione iraconda*

Il vizio dell'ira, che induce a bramare il male del prossimo, infliggendogli ingiustamente la vendetta o in essa indebitamente eccedendo, deforma in più di un modo la disposizione morale dell'iracondo.

Le diverse specie della malformazione iraconda riguardano il modo in cui sorge e quello in cui persiste⁷⁵. A riguardo del suo sorgere, l'ira può risultare collerica, nel senso per cui sorge «troppo presto, e per ogni sciocchezza»⁷⁶. Circa la sua persistenza, si può configurare come «rancorosa», quando «l'ingiuria subita, rimane troppo a lungo nella memoria»⁷⁷ generando una tristezza perdurante. I rancorosi – osserva Aristotele – «sono particolarmente difficili da sopportare, sia per se stessi che per chi è più amico»⁷⁸. Rispetto alla persistenza, l'ira può altrimenti risultare «implacabile», quando persegue ostinatamente la vendetta placandosi solo dopo averla ottenuta.

Il vizio dell'ira, oltre che di specie diversa, conosce anche diversi gradi di sviluppo. Un'illustrazione plastica ed efficace della processualità dell'ira è offerta da Gregorio Magno:

Il cuore infiammato dagli stimoli dell'ira comincia a battere forte, il corpo trema, la lingua s'inceppa, il viso diventa di fuoco, gli occhi s'infiammano e non si riconosce più nessuno. La bocca emette urla senza senso. Così accade spesso che l'ira fa trascendere a vie di fatto e diventa tanto più audace quanto meno ragionevole; e l'animo non riesce a dominarsi, perché è caduto in potere altrui; e il furore spinge le membra fuori a colpire appunto perché dentro tiene prigioniera la mente, padrona delle membra. Altre volte non mena le mani, ma la lingua scaglia maledizioni come frecce. Chiede con preghiere la morte del fratello, e insiste perché Dio compia ciò che lo stesso uomo malva-

⁷³ *S. Th.*, II-II, 158, 2, c.

⁷⁴ Cf *S. Th.*, II-II, 158, 2, c.

⁷⁵ Cf *S. Th.*, II-II, 158, 5, c.

⁷⁶ *S. Th.*, II-II, 158, 5, c.

⁷⁷ *S. Th.*, II-II, 158, 5, c.

⁷⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IV, 5, 25-27.

gio teme o si vergogna di compiere; con l'animo e con la voce commette un omicidio, anche se non alza le mani contro il prossimo. Qualche volta l'ira, quasi per una determinazione, impone silenzio all'animo agitato; e quanto meno si esprime fuori, tanto più si arrovella dentro, adirato a tal punto da togliere la parola al prossimo dicendogli col silenzio la sua ostilità. È vero che questo severo silenzio può avere una finalità pedagogica, a patto però che nell'intimo si osservi la regola della discrezione. Può accadere che quando l'animo riduce i consueti rapporti, col tempo vada estinguendosi l'amore del prossimo, vengano in mente aculei più pungenti e sorgano più gravi motivi di esasperazione. Nell'occhio di chi è adirato la pagliuzza diventa una trave e l'ira si trasforma in odio. Spesso l'ira, tenuta chiusa dentro l'animo col silenzio, ribolle con maggior veemenza e, tacita, alimenta voci clamorose; rimugina parole provocanti e, come posta sotto accusa, esasperata replica più duramente⁷⁹.

3. *Le ramificazioni dell'ira*

La processualità dell'ira può essere sinteticamente indicata osservando il triplice grado per cui l'ira sorge nel cuore, adirato contro il prossimo, fluisce quindi attraverso espressioni rabbiose, per poi tradursi in atti a danno del prossimo⁸⁰. I tre gradi di sviluppo dell'ira consentono l'indicazione sistematica delle sue ramificazioni viziose, che nel cuore sono date dall'«indignazione» e dalla «tracotanza», sulla bocca divengono «clamo-re», «bestemmia» e «insulto», a riguardo degli atti si manifestano nelle «risse»⁸¹.

IV. ACCIDIA

Il disamore vizioso nei confronti di Dio, proprio della superbia, e nei confronti del prossimo, manifesto nell'invidia e nell'ira, recide i legami

⁷⁹ S. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe / 1 (I-VIII)* (= Opere di Gregorio Magno I/1), Città Nuova, Roma 1992, V, XLV, 79, pp. 464-467.

⁸⁰ Tommaso riferisce i tre gradi ai tre passaggi dell'antitesi pronunciata da Gesù nel Discorso della Montagna: «Avete inteso che fu detto agli antichi: Non ucciderai; chi avrà ucciso dovrà essere sottoposto al giudizio. Ma io vi dico: chiunque si adira con il proprio fratello dovrà essere sottoposto al giudizio. Chi poi dice al fratello: "Stupido", dovrà essere sottoposto al sinedrio; e chi gli dice: "Pazzo", sarà destinato al fuoco della Geëna» (Mt 5,21-22). Cf *S. Th.*, II-II, 158, 5, ad3.

⁸¹ Cf *S. Th.*, II-II, 158, 7, c.

vitali della persona umana, che perde il gusto di vivere. È questa l'indisposizione propria del vizio capitale dell'accidia⁸², il cui nome – dal greco *akēdia*, composto da *a-*, prefisso privativo, e *kēdos*, significante cura – lascia intendere come l'accidia sia l'assenza di ogni attività amorosa, l'incuria per l'amore di Dio e del prossimo.

1. Il disamore accidioso

L'accoglienza dell'amore genera gioia. La gioia è l'aderire compiaciuto all'amore di Dio⁸³, che, unendo a sé, coinvolge nel suo amore per il prossimo umano. Se la gioia è il frutto dell'amore, accolto e corrisposto, laddove l'amore viene detestato e rifiutato, svanisce anche la gioia. Il disamore nei confronti di Dio e del prossimo precipita l'uomo nella tristezza accidiosa. E poiché l'amore ha la sua scaturigine in Dio, l'accidia è propriamente la tristezza che deriva dal disamore nei suoi confronti. La tristezza che consegue al disamore verso il prossimo trova invece più tipica espressione – come si è visto – nell'invidia.

2. La malformazione accidiosa

L'accidia è definibile come «una “tristezza spossante”, la quale cioè deprime talmente lo spirito dell'uomo, da togliergli la volontà di agire» e suscitare «il disgusto dell'operare (*taedium operandi*)»⁸⁴. La deformità del disamore accidioso è specialmente colta dall'espressione *taedium operandi*. Specificando il termine *taedium*, ampiamente tradizionale, con il gerundivo *operandi*, Tommaso scende sino alle radici propriamente morali dell'agire, scavando oltre la sintomatologia fisica e psichica dell'accidia. L'accidia non è la sola infezione passionale che, penetrando nella libertà come dall'esterno, ne ammorba le facoltà motorie e mentali. L'accidia colpisce la libertà stessa che, al suo interno, si paralizza. In tal senso essa

⁸² Cf G. BUNGE, *Akedia il male oscuro*, Qiqajon, Magnano (Bi) 1999; J.-C. NAULT, «“Chi persevererà sino alla fine sarà salvato” (Mt 10,22). L'accidia come ostacolo allo slancio spirituale dell'amore», in G. ANGELINI - J.-C. NAULT - R. VIGNOLO, *Accidia e perseveranza* (= Sapientia 16), Glossa, Milano 2005, 11-50.

⁸³ La tradizione teologica classica indica l'adesione gioiosa all'amore con il verbo *frui*, significante, appunto, l'«aderire mediante l'amore ad una cosa per se stessa»: cf AGOSTINO, *De Doctrina Christiana*, I, 4; *S. Th.*, I-II, 11, 1, sc.

⁸⁴ *S. Th.*, II-II, 35, 1, c.

è più che passione che s'insinua nella libertà invalidandola. È semmai, passione acconsentita, vizio. L'accidia è «paralisi spirituale»⁸⁵, non nel semplice senso di indolenza nelle pratiche religiose, ma di complessiva svogliatezza dello spirito umano. L'accidia è «il torpore dell'anima che trascura di intraprendere il bene»⁸⁶.

Giungendo sino alla scaturigine della libertà, l'accidia è una malattia che, pur potendo manifestare una sintomatologia psico-fisica, ha radici più profonde: l'accidia è una «pigrizia metafisica»⁸⁷. Intaccando l'origine stessa della libertà, l'accidia giunge alla soglia della trascendenza divina. L'implicazione teologica dell'accidia invita a definirla non solo «tristezza del bene spirituale»⁸⁸, ma «tristezza del bene spirituale in quanto è bene divino»⁸⁹. L'accidia è quella «specie di noia»⁹⁰ che riguarda la relazione con Dio.

Lo scavo sino alla radice dello spirito dell'uomo non esclude e anzi contempla la connessione che l'accidia intrattiene con le sue propagazioni fisiche e psichiche: il dolore fisico e la depressione psichica, infatti, gravano sulla libertà, offuscando la ragione e debilitando la volontà⁹¹.

La lucidità con cui Tommaso ritrova la radice propriamente morale dell'accidia non permane in seguito, poiché la comprensione dell'accidia va incontro a un «processo di deterioramento»⁹² che la risolve nei suoi sintomi psico-fisici. Deprivata della sua referenza specificamente morale, la diagnosi dell'accidia diviene prerogativa delle sole scienze umane, in specie della psicologia e psichiatria, per le quali corrisponde alla malinconia o depressione. Colta invece nella sua specificità morale, l'accidia risulta essere la causa della paralisi della libertà, che annichilita in se stessa omette di agire, non volendo più nulla o, altrimenti detto, volendo il nulla.

⁸⁵ J.-C. NAULT, *La saveur de Dieu. L'acédie dans le dynamisme de l'agir* (= *Cogitatio Fidei* 248), Du Cerf, Paris 2006, 284.

⁸⁶ RABANO MAURO, *De ecclesiastica disciplina*, 3.

⁸⁷ J. RATZINGER, *Regarder le Christ. Exercices de foi, d'espérance et d'amour*, Fayard, Paris 1991, 91, citato in: J.-C. NAULT, *La saveur de Dieu*, 284.

⁸⁸ *S. Th.*, II-II, 35, 1, c.

⁸⁹ *S. Th.*, II-II, 35, 3, c.

⁹⁰ *S. Th.*, II-II, 35, 2, 3.

⁹¹ *S. Th.*, I-II, 37, questione in cui Tommaso si occupa degli effetti della tristezza.

⁹² S. WENZEL, *The Sin of sloth: Acedia in medieval Thought and Literature*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1967, 164, citato in: J.-C. NAULT, *La saveur de Dieu*, 367-368.

L'effetto dell'accidia sul decorso di una scelta di vita già intrapresa mina la perseveranza⁹³, che non solo viene meno, ma viene meno facilmente, così come ciò che è molle cede facilmente al tatto⁹⁴. A causa dell'accidia, per esempio, l'abbandono di uno stato di vita non avviene sotto il peso di forti condizionamenti che vincono la resistenza opposta dal soggetto, ma a motivo di difficoltà più lievi, quali la mancanza di gratificazione psicofisiche.

3. *Le ramificazioni dell'accidia*

L'accidia germina in una serie di vizi corrispondenti al triplice atteggiamento di chi, aggravato dalla tristezza, anzitutto la rifugge, quindi odia ciò che lo rattrista e infine ricerca un piacere compensativo.

La fuga dai beni spirituali che rattristano l'accidioso consiste nell'abbandono di Dio, che si mostra nella «disperazione», e di ciò che a lui condurrebbe, che si palesa nella «pusillanimità» e nel «torpore».

L'odio nei confronti dei beni spirituali si manifesta nel «rancore» verso le persone che li promuovono e nella «malizia» con cui si detestano tali beni.

La ricerca di piaceri mondani, che compensi l'abbandono dei beni spirituali, si esterna nella «divagazione sulle cose illecite».

V. AVARIZIA

Dopo i tre vizi più direttamente contrastanti l'amore di Dio e del prossimo, capitanati dalla superbia, e dopo il vizio cerniera dell'accidia, che

⁹³ Secondo Tommaso, ciò che si oppone alla perseveranza sino a estenuarla è duplice: la perseveranza può, infatti, venir meno per difetto o per eccesso. Il difetto di perseveranza è dovuto al vizio della «mollezza» (*S. Th.*, II-II, 138, 1), che potremmo altrimenti nominare come poltroneria, fiacchezza. L'eccesso di perseveranza è dovuto al vizio opposto della «pertinacia» (*S. Th.*, II-II, 138, 2), sinonimo di testardaggine, ostinazione, cocciutaggine, caparbieta.

⁹⁴ Commentando questo esempio sulla scorta dell'insegnamento di Aristotele, Tommaso osserva che «una cosa non è considerata molle perché cede a un urto violento: infatti il Filosofo scrive, che “se uno è vinto da piaceri o da dolori forti e violenti non c'è da far meraviglie, bensì da scusare, se tenta di resistere”. [...] Perciò, secondo il Filosofo, molle propriamente è colui che abbandona il bene per il dolore causato dalla mancanza di qualche soddisfazione, cedendo a un debole impulso» (*S. Th.*, II-II, 138, 1, c).

pure avversa l'amore divino ma già induce a piaceri compensativi, il settenario propone in sequenza altri tre vizi, capitanati dall'avarizia, più direttamente espressivi della ricerca di beni alternativi a quelli spirituali. Il vizio capitale dell'avarizia è quello che più evidentemente manifesta la cupidigia ricorrente in tutto il settenario.

1. *Il disamore avaro*

Non più alimentata dall'amore di Dio e verso il prossimo, la disposizione viziosa ricerca altrove appagamento, dirigendosi sui beni mondani. Mediante il loro accumulo l'avarico mira a rendersi indipendente e autonomo, rinnegando in tal modo il legame amoroso con Dio e il prossimo.

Il Creatore vuole trasmettere e comunicare se stesso e ciò che gli appartiene. Allo stesso modo si comportano le sue creature: il sole trasmette la luce, il fuoco il calore, gli alberi i frutti [...]. L'avarico invece non vuole condividere con nessuno ciò che possiede se non quando è costretto dalla morte⁹⁵.

Il disamore avaro, amando smodatamente le ricchezze, rassomiglia all'idolatria, tant'è che l'insegnamento evangelico ne dichiara l'incompatibilità con l'amore di Dio: «Nessuno può servire due padroni, perché o odierà l'uno e amerà l'altro, oppure si affezionerà all'uno e disprezzerà l'altro. Non potete servire Dio e la ricchezza» (Mt 6,24). Benché paragonabile all'idolatria, l'avarizia tuttavia se ne distingue, poiché se è vero che «l'avarico, come anche l'idolatra, si sottomette alle creature esterne», non lo fa tuttavia allo stesso modo: «l'idolatra infatti si sottomette a tali creature per offrire loro degli onori divini, mentre l'avarico si sottomette ad esse desiderandole in modo disordinato non per il culto, ma per farne uso»⁹⁶.

In modo più immediato, l'avarizia, accumulando per sé, contrasta l'amore del prossimo, sottraendosi alla comunione solidale e alla condivisione dei beni. Acquistando o conservando i beni materiali più del dovuto, l'avarico li ruba agli altri⁹⁷, «poiché nelle ricchezze materiali uno non può sovrabbondare senza che un altro rimanga nell'indigenza, dato che i beni temporali non possono essere posseduti simultaneamente da più persone».

⁹⁵ PERALDO, *Summa*, II, IV, 3.

⁹⁶ *S. Th.*, 118, 5, ad4.

⁹⁷ «È dell'affamato il pane che tu conservi e del nudo la tunica che hai riposta, è dell'indigente il danaro che tu possiedi. Quante sono le cose che potresti dare, tante sono le ingiustizie che commetti»: BASILIO, *h. 6 In Luc.* 13,18, citato in: *S. Th.*, II-II, 118, 4, 2.

Il disamore avaro, oltre che contro l'amore di Dio e del prossimo, è contro il giusto amore di se stessi. Infatti, «l'avarizia può comportare una mancanza di moderazione negli affetti che uno prova per le ricchezze: per esempio se uno le ama o le desidera in modo eccessivo, o si compiace in esse. E da questo lato l'avarizia è un peccato verso se stessi: poiché si ha in ciò un disordine negli affetti, anche se non si ha un disordine nel corpo come nei peccati carnali»⁹⁸.

2. La malformazione avara

L'avarizia, intesa come cupidigia per i beni creati che contrasta con l'amore di Dio e del prossimo, è alla radice di tutti i vizi capitali. Dall'avarizia «intesa genericamente come disordinato amore di possedere qualsiasi cosa», cui si potrebbe riservare il nome di cupidigia, è possibile distinguere l'avarizia intesa «specificamente come amore di avere delle proprietà, le quali sono tutte comprese sotto il nome di *denaro*, poiché il loro valore è misurato col denaro»⁹⁹.

Lo specifico riferimento ai beni monetizzabili è ricondotto tradizionalmente all'etimologia stessa del nome avarizia, che nella lingua latina deriverebbe dall'espressione *aeris aviditas*, ovvero avidità del bronzo, o *auri aviditas*, avidità dell'oro¹⁰⁰, e nella lingua greca suona come *philargyria*, amore dell'argento. Al di là della solo assonante o corretta etimologia, con il termine avarizia si denomina il vizio capitale riguardante il «desiderio del danaro, cioè dei beni esterni»¹⁰¹. I beni esterni all'uomo sono i beni utili alla sua vita, quelli che, sostentandolo vitalmente, prendono il nome di «sostanze»¹⁰². La buona disposizione dell'uomo verso i beni esterni «consiste in una certa misura: nel desiderare cioè il possesso delle ricchezze in quanto sono necessarie alla vita, secondo le condizioni di ciascuno»¹⁰³. In contrasto, la malformazione viziosa dell'avarizia è «la passione disordinata di avere dei possessi, designati col termine danaro»¹⁰⁴. Il

⁹⁸ *S. Th.*, II-II, 118, 1, ad2.

⁹⁹ TOMMASO, *De malo*, 13, 1, c.

¹⁰⁰ Cf ISIDORO di SIVIGLIA, *Etymologiae*, 10, ad litt. A, 9, citato in: *S. Th.*, II-II, 118, 1, 1.

¹⁰¹ *S. Th.*, II-II, 118, 1, 1.

¹⁰² Cf *S. Th.*, II-II, 118, 1, 1.

¹⁰³ *S. Th.*, II-II, 118, 1, c.

¹⁰⁴ *S. Th.*, II-II, 118, 2, c.

sintetico riferimento al denaro, si spiega considerando come esso goda di «una certa preminenza fra gli altri beni sensibili»¹⁰⁵, poiché, potendo «servire ad acquistare tutti i beni sensibili contiene virtualmente in qualche modo ogni altra cosa», dando persino l'idea di assicurare la «felicità»¹⁰⁶. In quanto è «uno smoderato amore di possedere»¹⁰⁷ le ricchezze, al di là di ogni ragionevole utilità, l'avarizia è anche definibile come «il desiderio del superfluo»¹⁰⁸.

3 Le ramificazioni dell'avarizia

Anche l'avarizia, in quanto vizio capitale, ramifica in una serie di vizi che la declinano più specificamente¹⁰⁹. L'amore eccessivo delle ricchezze, costitutivo dell'avarizia, induce ad eccedere nel trattenere le ricchezze per sé, originando la «durezza di cuore priva di misericordia», come pure ad eccedere nel prendere. L'eccesso nel prendere suscita a livello affettivo l'«inquietudine» e si effettua nelle «violenze» o mediante gli «inganni». Gli inganni realizzati mediante la parola consistono nella «bugia» confermata talvolta dallo «spergiuro»; gli inganni invece attuati nei fatti, quando riguardano cose configurano la «frode», quando riguardano persone il «tradimento».

VI. GOLA

Il disamore vizioso nei confronti di Dio e del prossimo si traduce nell'amore viziato per i beni piacevoli, il cui godimento diviene ragione di vita. Tra i beni piacevoli figurano anzitutto il cibo e le bevande, poiché corrispondono al bisogno vitale dell'uomo di mangiare e bere. La disposizione viziosa avente «per oggetto i piaceri del mangiare e del bere»¹¹⁰ è nominata nel settenario dei vizi capitali come «gola». Il vizio capitale della gola non consiste nella fame e nella sete in quanto desiderio naturale di soddisfare il bisogno vitale di nutrizione, solida e liquida. Nemmeno il

¹⁰⁵ *S. Th.*, II-II, 118, 7, ad1.

¹⁰⁶ *S. Th.*, II-II, 118, 7, ad2.

¹⁰⁷ UGO DI S. VITTORE, *De sacramentis*, 2, 13, 1, citato in: *S. Th.*, II-II, 118, 1, c.

¹⁰⁸ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, 113.

¹⁰⁹ Cf *S. Th.*, II-II, 118, 8, c.

¹¹⁰ *S. Th.*, II-II 148, 6, c.

vizio della gola consiste nel piacere di mangiare e bere soddisfacendo tale bisogno vitale. Il vizio della gola consiste piuttosto nel desiderare il piacere di mangiare e bere in modo disordinato, sregolato, smodato.

1. *Il disamore goloso*

L'eccedere nel mangiare e nel bere non sembrerebbe compromettere l'amore di Dio e del prossimo, ma solo l'amore di se stessi, qualora nuocesse all'equilibrio mentale e alla salute fisica.

E tuttavia, la perdita dell'equilibrio psico-fisico influisce inevitabilmente sulla relazione con il prossimo, chiamato a prendersi cura dell'ingordo e ancor prima privato della presenza equilibrata di una persona. L'amore del prossimo soffre poi in modo evidente quando l'ingordigia distoglie dalla condivisione della tavola con i poveri, alla stregua dell'«uomo ricco» della parabola evangelica, che «ogni giorno si dava a lauti banchetti» lasciando morire di fame il povero Lazzaro¹¹¹.

Il vizio della gola può inoltre contrastare l'amore di Dio, sino a rasentare l'idolatria di coloro per i quali «il ventre è il loro dio» (Fil 3,19). La brama dei piaceri della gola può giungere quindi sino al disprezzo di Dio, «nel senso cioè che [uno] è disposto ad agire contro i suoi comandamenti pur di conseguire tali piaceri»¹¹². La trasgressione dei comandamenti divini per soddisfare la gola può avvenire, per esempio, quando non si santificano le feste rendendo culto a Dio perché l'intemperanza della gola, assorbendo nella pianificazione e nella partecipazione a un banchetto, impedisce il riposo e il ristoro spirituale¹¹³.

2. *La malformazione golosa*

«La gola non indica un qualsiasi desiderio (*appetitum*) di mangiare e di bere, ma una brama disordinata»¹¹⁴. In tal senso, altri termini come «golosità» o, meglio ancora, «ingordigia», risulterebbero più identificativi. Il vizio della gola non comporta «prima di tutto e di per sé una smodata

¹¹¹ Cf Lc 16,19-31.

¹¹² S. Th., II-II 148, 2, c.

¹¹³ Cf TOMMASO, *De malo*, 14, 2, ad2 sc.

¹¹⁴ S. Th., II-II, 148, 1, c.

assunzione di cibo, ma uno smodato desiderio d'assumere del cibo»¹¹⁵. Da ciò consegue che la condizione per decretare il vizio della gola è «che uno consapevolmente ecceda nel mangiare per la concupiscenza di un cibo gradevole»¹¹⁶.

La gola in quanto vizio capitale è quindi il desiderio sregolato del piacere sensuale dato da cibi e bevande o, altrimenti, il dolore smodato per la mancanza del piacere sensuale dato da cibi e bevande. Il desiderio smodato del cibo si manifesta nella «crapula», il desiderio smodato delle bevande è l'«ubriachezza». I piaceri della gola si allargano a comprendere altre sostanze, naturali o artificiali, che anche più dei cibi e delle bevande eccitano e inebriano i sensi, come oggi specialmente le droghe.

Il desiderio di dilatare e prolungare il piacere di nutrizione oltre il bisogno vitale distingue la specie umana dalle altre specie viventi, il cui desiderio è placato dal soddisfacimento. L'eccessivo desiderio e piacere di mangiare e bere rispetto al fabbisogno naturale costituisce la dimensione propriamente morale del vizio della gola, per la quale è annoverata tra i vizi capitali.

Benché la gola, insieme alla lussuria, sia tradizionalmente ritenuta un vizio «carnale», in quanto vizio «contamina spiritualmente l'uomo»¹¹⁷. La gola infatti, come la lussuria, è un vizio carnale non nel senso per cui non affetta lo spirito, ma nel senso per cui richiede una funzione corporea per innescarsi e alimentarsi. A differenza però della lussuria, che può essere combattuta rinunciando *in toto* all'esercizio della funzione sessuale, la gola non ammette la totale rinuncia alla funzione alimentare, pena la morte. La necessità vitale del nutrimento è pertanto una leva che resta esposta alle manovre tentatrici della gola, che eccita il desiderio di cibi e bevande a dismisura.

La misura del mangiare è che si «assuma il cibo secondo come conviene al sostentamento della natura, alla buona disposizione dell'uomo e alla convivialità con coloro con cui vive»¹¹⁸. Tale misura, corrispondente alla necessità di nutrirsi senza eccedere nel nutrirsi per puro piacere, non è facilmente determinabile, poiché «il piacere si ammanta della necessità in modo tale che a stento anche l'uomo perfetto se ne rende conto. [...] Infat-

¹¹⁵ TOMMASO, *De malo*, 143, 1, ad2.

¹¹⁶ *S. Th.*, II-II 148, 1, ad2.

¹¹⁷ *S. Th.*, II-II 148, 1, ad1.

¹¹⁸ TOMMASO, *De malo*, 14, 1, ad1.

ti, nel momento in cui si paga il debito alla natura, siccome, mangiando, il piacere si mescola alla necessità, non si sa che cosa esiga la necessità e che cosa, come si è detto, pretenda il piacere»¹¹⁹. Per questa ragione, i piaceri naturali «senza i quali non è possibile che scorra la vita umana»¹²⁰, quali il mangiare e il bere, sono tra i più difficili da ordinare secondo l'amore di sé, del prossimo e di Dio¹²¹.

La necessità dell'uomo di nutrirsi e la difficoltà a misurare ciò che è richiesto per nutrirsi rendono minore la gravità del vizio della gola rispetto ad altri vizi¹²². Il vizio della gola, «per il suo genere è il più piccolo dei peccati, avvicinandosi più di ogni altro a ciò che è secondo natura»¹²³. Tuttavia, per quanto minimo, il vizio carnale della gola risulta essere una sorta di «porta dei vizi», che se lasciata aperta consente libero accesso a tutte le altre disposizioni viziose¹²⁴.

Non si può infatti ingaggiare la lotta spirituale, se prima non si doma il nemico che si trova dentro di noi, cioè la gola; se non abbattiamo i nemici a noi più vicini è proprio inutile passare a combattere quelli più lontani. Invano si scende in campo contro i nemici esterni, se dentro le stesse mura della città v'è un cittadino che tende insidie. La mente stessa di chi combatte, in preda a vergognosa confusione, è sconfitta nella lotta spirituale, quando la debolezza della carne soccombe in battaglia colpita dalla spada della gola¹²⁵.

Il vizio della gola non è tanto grave in se stesso, ma in quanto innesca altri vizi, a cominciare dalla lussuria. Sulla concezione della gola come primo vizio ha giocato il mito genesiaco, diffuso nella cultura medioeva-

¹¹⁹ S. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe / 4 (XXVIII-XXXV)* (= Opere di Gregorio Magno I/4), Città Nuova, Roma 2001, XXX, XVIII, 62, pp. 212-215.

¹²⁰ TOMMASO, *De malo*, 14, 1, c.

¹²¹ «Assediato da queste tentazioni, lotto ogni giorno contro la concupiscenza del cibo e della bevanda. Qui non è possibile che decida di troncane tutto una volta per sempre e non tornarvi più in avvenire, come potei fare per i piaceri venerei. Devo invece tenere sulla mia gola un morso, allentandolo o stringendolo moderatamente. Ma chi, Signore, non viene trascinato qualche volta oltre il fine del necessario?»: S. AGOSTINO, *Confessioni*, 10, 31, 47.

¹²² Cf. S. Th., II-II 148, 3, c.

¹²³ S. Th., II-II 148, 5, 2.

¹²⁴ Per questo motivo la tradizione monastica di Evagrio Pontico e ancora di Cassiano elencava la gola al primo posto dei vizi.

¹²⁵ S. GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe / 4 (XXVIII-XXXV)* (= Opere di Gregorio Magno I/4), Città Nuova, Roma 2001, XXX, XVIII, 58, pp. 208-211.

le, secondo cui il peccato originale sia stato un peccato di gola, o quanto meno sulla gola il Tentatore abbia fatto leva per indurre i progenitori a peccare. L'anteposizione della gola alle altre disposizioni viziose trovava poi conferma nella triplice tentazione subita da Gesù nel deserto, a partire dalla tentazione di soddisfare la fame trasformando le pietre in pane (cf Mt 4,1-11).

I differenti modi in cui la gola vizia il desiderio umano di mangiare e bere possono essere indicati dai seguenti cinque avverbi: lautamente, eccessivamente, ricercatamente, frettolosamente, avidamente. La loro illustrazione sistematica considera «il cibo che è mangiato e l'atto del mangiare», derivando due tipi di disordine vizioso:

Il primo riguarda il cibo stesso che viene preso. E allora rispetto al valore del cibo si cercano cibi laut, ovvero di lusso, e rispetto alla qualità cibi preparati con troppa accuratezza, cioè con raffinatezza; invece rispetto alla quantità si eccede mangiando il superfluo. Il secondo disordine riguarda l'atto medesimo del cibarsi: e si eccede o anticipando il tempo debito, cioè prima del tempo, oppure non osservando il debito modo, ossia con voracità¹²⁶.

3. *Le ramificazioni della gola*

Come gli altri vizi capitali, la gola si specifica in ulteriori vizi che collegano la disposizione golosa nel suo fluire dall'interno all'esterno dell'uomo. Nell'interiorità la gola assopisce la ragione, provocando l'«ottusità della mente nell'intendere» e ammorba la volontà, che perde il controllo delle passioni generando la «sciocca allegria». Comparendo all'esterno, la disposizione golosa si manifesta nel «multiloquio» delle troppe parole, nella «scurrilità» dei gesti e nella «sporcizia» del corpo.

VII. LUSSURIA

Il disamore vizioso, che dimentico di Dio e del prossimo si proietta su beni piacevoli alla ricerca esclusiva del piacere sensibile, oltre che nella gola si manifesta nella lussuria. Mentre la gola attiene al bisogno di conservazione della vita individuale mediante la funzione alimentare, la lussuria attiene al bisogno di conservazione del genere umano mediante

¹²⁶ S. Th., II-II 148, 4, c.

la funzione sessuale. Il vizio capitale della lussuria consiste nella «brama del piacere libidinoso»¹²⁷ avente «per oggetto i desideri e i piaceri venerei»¹²⁸, quelli che, a causa della loro intensità, «più snervano l'animo di un uomo»¹²⁹.

1. *Il disamore lussurioso*

Secondo la Rivelazione cristiana, il senso della sessualità, per la quale gli esseri umani si differenziano in uomini e donne, è l'amore inteso come comunione integrale derivante dal reciproco dono della vita. Una tale concezione dell'amore si realizza in forma paradigmatica nel matrimonio cristiano, «intima comunità di vita e d'amore coniugale»¹³⁰, nel quale all'uomo e alla donna sono donati, attraverso il sacramento, la grazia e il comandamento di amarsi come Cristo ha amato la Chiesa¹³¹. Il disamore lussurioso, nella misura in cui mira al solo piacere sessuale e prescinde dalla comunione personale, contravviene all'amore di Dio e del prossimo: all'amore di Dio, che è donato agli uomini affinché amino come Cristo ha amato; all'amore del prossimo perché l'altro/a non viene amato/a come soggetto personale, ma in quanto oggetto piacevole.

2. *La malformazione lussuriosa*

Benché possa indicare ogni forma di eccesso, «la lussuria riguarda principalmente i piaceri venerei, che più di tutti dissolvono l'anima dell'uomo»¹³². Il piacere venereo, infatti, è «il più grande dei piaceri»¹³³, sia per l'intensità, sia per la connaturalità con la generazione: il lussurioso è come sciolto nel piacere¹³⁴.

¹²⁷ *S. Th.*, II-II, 153, 1, 3.

¹²⁸ *S. Th.*, II-II, 153, 1, 1.

¹²⁹ *S. Th.*, II-II, 153, 1, c.

¹³⁰ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 48.

¹³¹ Cf Ef 5,31-32.

¹³² *S. Th.*, II-II, 153, 1, ad1.

¹³³ *S. Th.*, II-II, 153, 4, c.

¹³⁴ «*Luxuriosus, quasi solutus in voluptate: unde et membra loco mota luxa dicuntur*»: ISIDORO di SIVIGLIA, *Etymologiae*, 10, ad litt. L, citato in: *S. Th.*, II-II, 153, 1, c. Al vizio della lussuria si oppone il vizio, assai più raro, della «insensibilità», che si verifica in chi

La malformazione lussuriosa della comunione d'amore può essere di varia natura, configurando quelle che la tradizione teologico-morale classifica come «specie della lussuria»¹³⁵.

La ricerca del piacere sessuale a prescindere da una effettiva condivisione di tutta la vita già avviene nella «fornicazione», consistente nei rapporti sessuali tra persone non coniugate, ma assume maggiore gravità nell'«adulterio», in cui invece un coniugato intrattiene rapporti sessuali con una persona che non è il proprio coniuge.

La ricerca lussuriosa del piacere può inoltre attuarsi nell'«autoerotismo», che esclude la relazione con l'altro/a, o nell'«omosessualità», in cui la relazione è monosessuata.

La condivisione della vita è chiaramente contraddetta nei rapporti sessuali violenti, quali lo «stupro» e l'«abuso sessuale».

La malformazione lussuriosa appare evidente nell'«incesto», in cui, a causa della consanguineità o dell'affinità nemmeno vi sono le condizioni per un'autentica comunione interpersonale.

Il vizio lussurioso può inoltre degradare nelle perversioni sessuali, distinguibili, per esempio, in rapporto all'oggetto (pedofilia, zoerastia, necrofilia, ecc.) o alle condizioni estrinseche ritenute indispensabili per il raggiungimento del piacere (feticismo, esibizionismo, scopofilia/voyeurismo, sadomasochismo, travestitismo).

3. *Le ramificazioni della lussuria*

La bramosia sfrenata per il piacere venereo non solo è peccato¹³⁶, ma costituisce un vizio capitale¹³⁷, che influenzando sul processo decisionale si ramifica in una serie di altri vizi. L'intensità del piacere sessuale, superiore ad altri piaceri sensibili, quali quelli della gola, distoglie dal corrispondere all'amore di Dio, provocando l'«accecazione della mente» che impedisce di riconoscere l'autentico amore. Da ciò consegue l'inadeguata deliberazione sulle azioni da compiere, che dà adito alla «precipitazione», all'errore di giudizio nel valutarle, ovvero la «sconsideratezza», e all'incapacità

detesta a tal punto l'unione coniugale da rifiutarsi a unirsi sessualmente con il proprio legittimo coniuge: cf *S. Th.*, 153, 3, 3.

¹³⁵ *S. Th.*, II-II, 154.

¹³⁶ *S. Th.*, II-II, 153, 3.

¹³⁷ *S. Th.*, II-II, 153, 4.

di mantenere i propositi, vale a dire l'«incostanza». Al misconoscimento dell'amore autentico s'associa la proiezione sull'esagerato «amore di sé» e il concomitante «odio di Dio». Al disamore nei confronti di Dio consegue l'«attaccamento alla vita presente» e la «disperazione della vita futura»¹³⁸.

CONCLUSIONE

Al di là dell'elenco e dell'ordine con cui vengono presentati i singoli vizi, il settenario dei vizi capitali rappresenta uno dei possibili schemi, senz'altro tra i più efficaci, per orientarsi in quella «sorta di enorme enciclopedia» costituita dalle innumerevoli e variegate forme del male morale¹³⁹.

Il settenario non è, tuttavia, l'unico schema di classificazione del male morale. L'aritmetica teologica conosce anche lo schema, accreditato dalla stessa Sacra Scrittura, delle «tre concupiscenze mondane» che si oppongono all'amore divino, vale a dire «la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita» (1Gv 2,16). In questo schema appare più evidente il legame che intercorre tra i vizi e le passioni, in cui sono radicati e che assecondano.

Un altro schema ternario riprende la celebre definizione del peccato proposta da Agostino: «il peccato è qualcosa fatto, detto o desiderato contro la legge eterna»¹⁴⁰. Questo schema ha il pregio di mettere in evidenza la processualità del peccato che dall'interiorità del pensiero si esterna nelle parole e quindi nelle opere. Inoltre, risulta congeniale alla pratica penitenziale corrispondendo il pensiero alla *contritio cordis*, le parole alla *confessio oris* e le opere alla *satisfactio operis*.

Un'altra classificazione di grande successo nella successiva tradizione è lo schema dei dieci comandamenti, che rispetto ai sette vizi capitali vanta un più chiaro e autorevole fondamento biblico. Il Decalogo è stato comunicato da Dio stesso a Mosè (Es 20,1-17; Dt 5,6-21) e quindi puntualmente confermato da Cristo (cf Mt 5,17-19). Inoltre, i dieci comandamenti riguardano gli atti, che rispetto agli atteggiamenti risultano più facilmente riconoscibili. Il privilegio assegnato al Decalogo, promosso già in epoca tardoscolastica da Giovanni Duns Scoto e successivamente rivendicato da

¹³⁸ S. Th., II-II, 153, 5.

¹³⁹ C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, XVI.

¹⁴⁰ «Ergo peccatum est, factum vel dictum vel concupitum aliquid contra aeternam legem»: AGOSTINO, *Contra Faustum Manichaeum*, 1, 22, 27.

Lutero, diventerà nella Chiesa cattolica moderna e ancora contemporanea lo schema vincente nella trattazione del male morale. La sua prevalenza giungerà a soppiantare anche lo schema delle virtù, invalso nelle *Summae* medioevali per strutturare la materia morale, divenendo l'infrastruttura dominante dei Manuali e dei Catechismi, dal concilio di Trento al concilio Vaticano II, e anche oltre¹⁴¹.

Non unico schema, e nemmeno privilegiato, il settenario dei vizi capitali, con le sue molteplici ramificazioni nei vizi che da essi derivano, vanta almeno due pregi che la teologia morale è invitata ad apprezzare nella sua interpretazione valutativa del male morale.

Il primo pregio è che i vizi colgono il male morale in quanto atteggiamento perdurante, ovviando a una sua restrizione ad atto puntuale. L'insistenza della manualistica post-tridentina sui singoli atti peccaminosi ha offuscato la concezione del peccato come indisposizione del peccatore. Se è vero, infatti, che il peccato si manifesta negli atti, nondimeno essi sono atti di una persona che si predispone ad effettuarli. In questo senso, sembra opportuno anche nel linguaggio distinguere tra peccato e vizio, sebbene i due nomi siano spesso stati intesi come sinonimi, parlando per esempio in modo equivalente di «vizi capitali» o di «peccati capitali»¹⁴². La rielaborazione della teoria dei vizi capitali acquisisce alla teologia morale una concezione del male come processo che si mantiene pur potendo variare di gravità, piuttosto che come atto statico che si ripete.

Il secondo pregio è quello di fornire alla teologia morale una più affinata strumentazione diagnostica circa le diverse configurazioni maligne che l'agire cattivo assume nei vari ambiti della vita umana. Come in ambito medico l'accurata individuazione dei sintomi e la maggiore precisione nella diagnosi di una malattia consente di sviluppare un più efficace piano curativo, in ambito morale il più preciso riconoscimento delle indisposizioni maligne permette un più mirato cammino di conversione.

7 ottobre 2020

¹⁴¹ Lo è ancora nel: *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999².

¹⁴² L'identificazione non è aliena alla tradizione moralteologica, addirittura nelle sue più autorevoli espressioni, se è vero che lo stesso Tommaso tratta insieme di vizi e peccati (cf *S. Th.*, I-II, 71) e nomina i *vitia* anche *peccata*.