



Gruppo di ricerca filosofica *Chora*

I sette vizi capitali



Otto Dix, *I sette peccati capitali*

Gli articoli contenuti in questa raccolta costituiscono gli estratti delle conferenze tenutesi nei mesi di gennaio-febbraio 2006 presso il Teatro Civico di Tortona (AL) nell'ambito del ciclo *I sette vizi capitali* organizzato dal Gruppo di ricerca filosofica *Chora* con il contributo della Fondazione Cassa di Risparmio di Tortona e il patrocinio del Comune di Tortona. Gli articoli furono originariamente pubblicati in un supplemento del settimanale "Sette giorni a Tortona", n. 50 del 23 dicembre 2006. Poiché, nonostante il fascicolo sia da tempo esaurito, continuiamo a ricevere richieste di aspiranti lettori, abbiamo deciso di ripubblicare on-line questo materiale.

Gruppo di ricerca filosofica *Chora*

c/o Biblioteca Civica di Tortona

Via Ammiraglio Mirabello 1 - 15057 Tortona (AL)

info@gruppochora.com

www.gruppochora.com

I sette vizi capitali

© 2006-2011 Gruppo di ricerca filosofica *Chora*

Tutti i diritti riservati

Vietata la riproduzione non autorizzata, anche parziale

Introduzione

I vizi: un sistema ordinato

Ormai la parola virtù non si incontra più se non al catechismo, nelle barzellette, all'Accademia e nelle operette. L'affermazione è di Paul Valéry. Probabilmente dobbiamo ammetterlo anche noi, a quasi cent'anni di distanza dal poeta francese: oggi il concetto di "virtù" non gode di grande fortuna e non riscuote molte simpatie. Sembra ostinatamente richiamare in vita un quadro concettuale e un lessico ormai inutilizzabili, irrimediabilmente invecchiati e incapaci di leggere, interpretare e modificare l'orizzonte etico e psicologico dell'uomo contemporaneo. Per usare parole hegeliane, la virtù pare essere stata sconfitta dal corso del mondo. *Troppa austerità*, troppa rinuncia, nella virtù: è difficile pensare di riuscire ad immunizzarsi del tutto dalle passioni come voleva il saggio stoico, vero maestro di virtù, e ci chiediamo anzi se proprio in questo sacrificio di sé e delle proprie passioni consista l'autentica virtù. *Troppa ipocrisia* nella virtù: non è facile dimenticare le parole del moralista francese La Rochefoucauld, secondo cui "spesso le nostre virtù non sono altro che vizi mascherati". *Troppa ingenuità* nella virtù: non abbiamo ancora compreso le parole dell'"uomo folle" nietzscheano e la sua sentenza: "Dio è morto!", che condanna, con ogni divinità, la *verità* dell'Occidente e i suoi falsi valori?

La tanto proclamata "fine della virtù" – che ci impone di domandarci cosa possa rimanere dell'etica *dopo la virtù* – non lascia tuttavia intatto nemmeno l'esercito di potenze che per secoli essa ha dovuto fronteggiare e combattere, la schiera delle temibili forze seduttrici animate dalla concupiscenza: i vizi. Il nichilismo contemporaneo – si ripete spesso – non si cura dei vizi, perché non crede davvero nelle virtù; non può catalogare autentiche *degenerazioni* o *distorsioni* nell'agire umano, perché non sa individuare norme etiche inderogabili; non sente il bisogno di parlare di *peccati*, perché non vede nulla di sacro da oltraggiare (si ricordi che l'essenza del peccato, per S. Agostino, consisteva proprio nell'"offesa fatta a Dio").

È vero che la parola "vizio" è oggi spesso utilizzata, ma quali sono, nel linguaggio comune, i cosiddetti *vizi*? Si parla di "vizio del fumo", di "vizio dell'alcool", di "vizio del gioco". Questi "nuovi vizi", in realtà, non rimandano tanto all'idea di un modello etico trasgredito o svalutato, quanto ad una serie di complessi problemi personali non immediatamente riconducibili a questioni morali. Il termine "vizio", in altre parole, designa oggi generalmente una *debolezza* relativa alla capacità di contenere e gestire le conseguenze che derivano da determinate scelte ed azioni individuali. Il discorso sui vizi viene allora a collocarsi, paradossalmente, in uno spazio *extra-morale*, perché

disancorato rispetto a ciò che dovrebbe valere come norma comune e condivisa dell'agire. Così concepito, il vizio non si definisce più in opposizione ad un solido modello etico, ma in relazione all'*interesse individuale* di un singolo, che può personalmente misurare – spesso a costi elevatissimi – il danno provocato da una determinata condotta autodistruttiva.

I vizi di cui si parla oggi hanno inoltre reciso il loro legame costitutivo con la sfera del *peccato*. Nella gestione degli affari quotidiani come nelle scelte personali, pare sempre meno incisivo e convincente qualsiasi paradigma (non solo religioso) che determini Bene e Male come opposti saldi e irriducibili. I comportamenti considerati devianti o autolesivi sono, piuttosto, ricondotti a varie forme di malessere e di *disagio* psico-sociale, forme decodificabili caso per caso e, comunque, difficilmente sottoponibili ad un giudizio etico univoco e universalizzabile. A tutto ciò si potrebbe aggiungere che, nel vocabolario del conformismo – dove “pregio” è ciò che è apprezzato come *con-forme* ad uno standard di bellezza, intelligenza, efficienza socialmente richiesto –, il vizio può essere considerato, al limite, un *difetto*: letteralmente, una “mancanza” che non soddisfa i requisiti sufficienti per essere o sentirsi adeguati al mondo in cui viviamo.

Ma, se così è, i vizi e le virtù in senso tradizionale qui c'entrano ben poco. Quando nacque l'idea di un settenario di vizi capitali lo scenario culturale era infatti molto diverso. C'era in gioco la salvezza dell'anima, non solo il benessere individuale o l'apprezzamento sociale. La contrapposizione frontale tra le virtù fondamentali (*cardinali*: prudenza, giustizia, fortezza e temperanza e *teologali*: fede, speranza e carità) e i vizi capitali (superbia, invidia, ira, accidia, avarizia, gola, lussuria) fu per secoli un'occupazione intellettuale di straordinaria importanza. Essa consentiva di sondare, disponendo di un nuovo vocabolario e di nuove categorie, quel torbido mondo di passioni e pensieri che è l'anima umana e di fornirle l'armamentario e l'attrezzatura necessari per contrastare il male. E se il *peccato* è un oltraggio a Dio e all'ordinamento morale da Lui stabilito, il *vizio* è ancor più pericoloso per l'uomo, perché più difficile da combattere, essendo una disposizione radicata nell'anima, una “abitudine perversa che ottenebra la coscienza e inclina al male” (come recita ancora oggi il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, par. 1866-1867).

La prima sistematica opposizione di due eserciti nemici di vizi e virtù risale alla *Psychomachia* di Prudenzio (IV-V sec. d.C.); questa idea di scontro aperto e frontale tra due armate contrapposte passa, in seguito, attraverso le riflessioni di Evagrio Pontico e di Cassiano – che fissano un elenco di otto “pensieri malvagi”, contro i quali occorre trovare rimedi tratti dal Testo Sacro – e approda, nel VI secolo, al vero e proprio padre del settenario, Gregorio Magno. È papa Gregorio a fissare con chiarezza l'elenco dei sette vizi capitali che ancora oggi ricordiamo.

Due esigenze stanno alla base di tale operazione culturale: da un lato, la necessità di individuare tra le inclinazioni al male quei vizi fondamentali che, come sette “teste” (*capita*), guidano le legioni di satana e inducono l’uomo al peccato; dall’altra, quella di codificare e veicolare l’immagine di un universo ordinato e leggibile della colpa, strutturato come un grande albero o come una grande famiglia con filiazioni dirette. Dice, infatti, Gregorio Magno: *I vizi sono legati da un vincolo di parentela strettissimo dal momento che derivano l’uno dall’altro. La prima figlia della superbia [intesa qui come radice comune degli stessi sette vizi capitali], infatti, è la vanagloria [in seguito destinata a confluire nella superbia], che, una volta vinta e corrotta la mente, genera subito l’invidia; poiché chi aspira ad un potere vano si rode se qualcun altro riesce a raggiungerlo. L’invidia genera l’ira, perché, quanto più l’animo è esacerbato dal livore interiore, tanto più perde la mansuetudine della tranquillità e, simile ad una parte del corpo dolorante, avverte come insopportabile la pressione della mano che la tocca. Dall’ira nasce la tristezza, perché la mente turbata, quanto più è squassata da moti scomposti, tanto più si condanna alla confusione, e una volta persa la dolcezza della tranquillità si pasce esclusivamente della tristezza che segue tale turbamento. Dalla tristezza si arriva all’avarizia, poiché quando il cuore, confuso, ha perso il bene della letizia interiore, cerca all’esterno motivi di consolazione e, non potendo ricorrere alla gioia interiore, desidera tanto più ardentemente di possedere i beni esteriori. A questo punto sopravanzano i due vizi carnali, gola e lussuria. Ma è noto a tutti che la lussuria nasce dalla gola, dal momento che nella stessa disposizione delle membra gli organi genitali sono collocati al di sotto del ventre. Perciò, mentre quest’ultimo si riempie in maniera sregolata, quelli si eccitano alla libidine.*

L’immagine del settenario si rivela presto particolarmente fortunata: trova spazio nelle riflessioni di filosofi, teologi, moralisti per tutto il Medioevo. S. Tommaso dedica ampio spazio alla trattazione dei vizi in diversi scritti, consacrando definitivamente il loro elenco e la loro sequenza; le arti figurative ne fanno esplodere il potenziale immaginifico e stampano nella mente dei cristiani l’orrore dei supplizi infernali destinati ai reprobri dopo la morte; Dante stesso suddivide il suo *Purgatorio* proprio in base alla sequenza gregoriana dei sette vizi capitali. Per tutto il Medioevo, la Cristianità occidentale si rispecchia e si riconosce nella metafora dell’anima umana come campo di battaglia in cui le virtù fronteggiano fino all’ultimo colpo le sette potenze del demonio e guadagnano, su questo terreno, la possibilità della salvezza.

Il lento tramonto del settenario, che inizia già in età rinascimentale, ha diverse e complesse ragioni, che si possono in parte individuare: l’esaltazione delle virtù laiche e civili, alle quali, più che i vizi, si oppone ora la *Fortuna* (Machiavelli); la critica protestante alla “sacrilega tirannide” della Chiesa cattolica e alle sue “invenzioni” (tra cui proprio quella della dottrina dei sette vizi capitali) elaborate, secondo la visione di Lutero, per terrorizzare le coscienze dei fedeli e disciplinarne i comportamenti; le grandi trasformazioni economiche, sociali, culturali dell’Europa moderna, che avviano un processo

di progressiva secolarizzazione (nascita della scienza moderna, Illuminismo, rivoluzioni politiche, rivoluzione industriale); la critica e la decostruzione delle idee di virtù e vizio, condotte dalla letteratura e dal pensiero filosofico moderno e contemporaneo (Mandeville, De Sade, Hegel, Nietzsche, Freud, solo per fare qualche nome); infine, più vicino a noi, lo smarrimento etico dell'uomo contemporaneo di fronte alle infinite possibilità della tecnica e la difficoltà di trovare un senso e un limite al suo "fare strumentale". Dove fissare un confine se tutto sembra essere possibile? Cosa *può* l'etica (e, con l'etica, la *natura*) se essa è ormai infinitamente più debole della tecnica?

Probabilmente ha ragione lo storico Morton Bloomfield (*The Seven Deadly Sins*) quando sostiene che "anche se il concetto di *vizi capitali* non è morto, la sua tradizione è ormai definitivamente conclusa". La lunga e fortunata vicenda del settenario dei vizi ha infatti esaurito da tempo il suo ciclo vitale, cessando di essere, per l'intero orizzonte culturale europeo, *il* sistema ordinato delle potenze di Satana. Le tracce e i residui della storia ricca e, a tratti, curiosa di questa idea non smettono però di riaffiorare quotidianamente, quando ci interroghiamo sul nostro modo particolare di stare al mondo e sui criteri che regolano le nostre scelte morali. Quando si parla di vizi – nonostante tutto e al di là di tutto – si ha sempre l'impressione che si parli di noi.

Alessandro Galvan



Hieronymus Bosch, *I sette peccati capitali*

Superbia

Caduta e infelicità di Lucifero e dell'Uomo



Lorenzo Lotto, *La caduta di Lucifero*

Con le sue schiere di angeli ribelli [...] egli credeva di potere uguagliare l'Altissimo, se gli si fosse opposto, e con un piano ambizioso mosse un'empia guerra nei cieli contro il trono ed il regno di Dio. Ma la sua superba lotta fu inutile, poiché l'Onnipotente lo gettò a capofitto fiammeggiante dal cielo etereo, ardente in un'eterna rovina verso la perdizione senza fine, dove dimora in catene adamantine, nel fuoco della pena, colui che aveva osato sfidare alle armi l'Onnipotente. [...] Ma il suo destino gli riserva altre pene, poiché ancora lo tormenta il pensiero della felicità perduta e del dolore senza fine. Egli getta intorno il suo sguardo malefico che testimonia la sua immensa afflizione, e lo sgomento unito ad incrollabile superbia e odio tenace (J. Milton, Paradiso perduto).

Lucifero era il più bello degli angeli e il favorito di Dio e il suo peccato fu la superbia: lui che era più in alto di tutti, poco sotto Dio, si ribellò al Creatore e cadde miseramente. Ora è Satana, il principe del male, così come la superbia – il suo peccato – è il principio di tutti i mali. Nel libro di Isaia, troviamo un canto rivolto al re di Babilonia, nel quale Lucifero appare per la prima volta come il paradigma del superbo caduto: *Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore dei popoli? Eppure tu pensavi: "Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo". E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso! (Isaia 14, 4-15).*

Per tutto il Medioevo ed oltre, i teologi rifletterono sul senso della caduta di Lucifero, e il discorso sulla superbia, sul peccato, sull'infelicità venne affrontato a partire dalla rivolta degli angeli. Agostino, nel *De civitate Dei*, fu fra i primi a ricostruire la dinamica dell'evento cosmico della grande ribellione. Secondo Agostino, Lucifero era lusingato dal proprio potere. Lieto di essere il primo degli angeli, era tuttavia insofferente alla propria subordinazione al Creatore. Per questo, si volse dal bene supremo verso ciò che interpretava come il proprio bene, e aspirò ad un'autosufficienza che fu la sua rovina. Distogliendosi da Dio, la natura angelica di Lucifero si corruppe, e il suo desiderio di eccellenza si tramutò in caduta: *Alcuni [angeli], infatti, si mantengono stabilmente nel bene universale, che per loro è lo stesso Dio, e nella sua eternità, verità e carità. Altri invece, smaniosi di un proprio potere, come se fossero un bene a se stessi, sono scesi dal sommo beatificante bene universale ai beni particolari, e sostituendo l'ostentazione dell'orgoglio alla più alta eternità, l'inganno della menzogna alla verità più evidente, il gusto della fazione all'unificante carità, divennero superbi, menzogneri, portatori di odio. [...] Risulta quindi che causa vera della felicità degli angeli buoni è l'essere uniti all'essere perfettissimo. Quando invece si cerca la causa dell'infelicità degli angeli ribelli si presenta ragionevolmente quella che, essendosi essi distolti dall'essere perfettissimo, si sono volti a se stessi che non sono perfettissimi. Questo vizio si chiama superbia. Infatti: "Inizio di ogni peccato è la superbia" (De civitate Dei, XII, 1-2, 6).*

Agostino cita qui la Bibbia, in particolare il passo del *Siracide* (o *Ecclesiastico*), 10, 6-13. L'autore si pone un problema fondamentale: se gli angeli sono stati

creati da Dio e la volontà di Dio e buona, come ha fatto a generarsi negli angeli la volontà cattiva che li ha spinti a peccare di superbia? Questo peccato, infatti, non può che essere causato da una volontà cattiva. Ma che cosa può essere causa di una volontà cattiva? Non certo la volontà di Dio (che è buona), quanto piuttosto una “cosa inferiore”. Ma neppure la cosa inferiore, in quanto generata da Dio e ordinatamente collocata nel Creato, può avere in sé una volontà cattiva: *Qualunque sia la cosa inferiore fino alla più bassa terrenità, dal fatto che è essere ed essenza, indubbiamente è buona perché ha una propria misura e forma nel suo ordine specifico. Come dunque una cosa buona può essere efficiente di una volontà cattiva? Come, insisto, il bene può essere causa del male? Infatti quando la volontà, abbandonato l'essere superiore, si volge alle cose inferiori, diventa cattiva, non perché è male l'oggetto a cui si volge, ma perché il suo volgersi implica un perversimento. Perciò non è la cosa inferiore che ha reso cattiva la volontà. Essa stessa, essendosi resa cattiva, ha appetito sconvenientemente e disordinatamente una cosa inferiore* (De civitate Dei, XII, 6).

Il male, dunque, è causato dal rivolgersi della volontà verso qualcosa di basso: non è l'oggetto della volontà a generare il male, ma l'atto stesso del dedicarsi in modo perverso ad esso. Leggiamo un'altro passo di Milton, un monologo di Satana, in cui il momento psicologico del peccato viene descritto con grande finezza: *O Sole, quanto odio i tuoi raggi, che mi risvegliano il ricordo di quello stato da cui caddi, un tempo glorioso, ancora più in alto della tua sfera, finché la superbia e la peggiore delle ambizioni non mi fecero scendere in guerra nei cieli contro il Re dei Cieli che è senza rivali. E perché poi? Non meritava un simile ringraziamento da me, creatomi come ero in quella luminosa eminenza, lui che a nessuno mai rinfacciava i suoi doni, né era duro o difficile servirlo. Cosa si poteva fare di meno che tributargli lodi, la più facile delle ricompense, e porgergli la propria gratitudine? Quanto gli era dovuta! E tuttavia il suo bene generò il male dentro di me, e non causò che malvagità. Innalzato così tanto, sdegnai la soggezione e pensai che salire ancora un gradino mi avrebbe reso altissimo, e in un attimo estinsi il mio debito immenso di eterna gratitudine così pesante da estinguere, dimentico di ciò che ancora ricevevo da lui. [...] Ma in che cosa consiste quel debito? Oh, se il suo possente volere mi avesse ordinato come angelo di rango inferiore, io sarei tuttora felice, e nessuna speranza sfrenata avrebbe risvegliato la mia ambizione. [...] Avevi tu la libera volontà e la forza per resistere alla tentazione? Sì, l'avevi. E allora che cosa o chi accusare se non la libertà dell'amore che il Cielo ha concesso a tutti? Maledetto allora il suo amore che mi procura eterno dolore, giacché amore ed odio per me sono ormai la stessa cosa. No, maledetto sii tu stesso che, sebbene contro la sua volontà, scegliești liberamente ciò di cui ora giustamente soffri. Me miserabile! In che modo potrò mai fuggire l'ira infinita e l'infinita disperazione? In qualsiasi luogo io fugga dall'inferno, io sono l'inferno! [...] E anche ammettendo che io possa pentirmi ed ottenere per un atto di grazia la mia posizione precedente, con quale rapidità l'altezza richiamerebbe i miei alti pensieri? Con che rapidità infrangerei il giuramento di sottomissione?* (Paradiso perduto).

Fedele alla lezione agostiniana, Milton comprende che l'altezza si compiace di sé: Lucifero distoglie in modo perverso la propria contemplazione da Dio per

rivolgerla a se stesso. Anche chi, come Lucifero, era solo un gradino sotto Dio, pure tentò di superare quel piccolo spazio per raggiungere il punto più alto. E questo atto di superbia si ripeterebbe nuovamente, anche se Dio lo perdonasse e lo rimettesse al posto di un tempo. A questo punto, occorre chiedersi a cosa aspiri Lucifero, che è un essere puramente spirituale: non certo a beni materiali, e neppure al dominio sul mondo. Secondo Tommaso d'Aquino, infatti, la superbia è l'unico peccato di natura esclusivamente spirituale, e per questo è l'unico peccato possibile ad un essere spirituale come Lucifero: *Ci possono essere negli angeli soltanto quei peccati dei quali può compiacersi una creatura spirituale. Ora, una creatura spirituale non si compiace dei beni materiali, ma di quei beni che si possono trovare negli esseri spirituali. Ogni essere infatti si compiace soltanto di ciò che in qualche modo conviene alla sua natura. Ora, i beni spirituali non possono dar luogo al peccato per il fatto che uno li desidera, bensì perché li desidera in modo non conforme alla regola di colui che gli è superiore. Ma non assoggettarsi come di dovere a chi è superiore è peccato di superbia. Quindi il primo peccato dell'angelo non può essere altro che la superbia (Somma teologica, I, q. 63, art. 2).*

A questo punto, per noi è molto interessante comprendere la passione che mosse Lucifero. L'angelo ribelle volle davvero essere come Dio. Eppure, ispirarsi alla perfezione divina non è certo un peccato. Tommaso allora argomenta: *Il desiderio di essere come Dio per una qualsiasi somiglianza può nascere in due modi. Primo, rispetto a quelle perfezioni nelle quali si è chiamati ad assomigliare a Dio. E allora, se uno desidera di essere simile a Dio in questa maniera non pecca, purché cerchi di raggiungere questa somiglianza secondo il debito ordine, cioè dipendentemente da Dio. Secondo, uno può desiderare di essere simile a Dio rispetto ad una perfezione in cui non è ammessa tale somiglianza. [...] Ora, è in questo senso che il diavolo desiderò di essere come Dio, [...] in quanto desiderò come fine ultimo quella beatitudine a cui poteva giungere con le proprie forze naturali, distogliendo il suo desiderio dalla beatitudine soprannaturale che si ottiene mediante la grazia di Dio. Oppure, se desiderò come suo ultimo fine la somiglianza che proviene dalla grazia, la volle ottenere con le forze della propria natura e non mediante l'aiuto di Dio, conformemente alla disposizione divina. [...] In ambedue i casi, il diavolo desiderò di conseguire con le proprie forze la beatitudine ultima, il che è proprio di Dio. [...] Da questo primo desiderio del diavolo, derivò quello di avere preminenza e dominio sulle altre cose. E anche qui volle con volontà perversa farsi simile a Dio (Somma Teologica, I, q. 63, art. 3).*

Secondo Tommaso, dunque, Lucifero, pur non volendo prendere il posto di Dio, desiderava svincolarsi dalla sua tutela, ossia ottenere con le sole proprie forze quegli stessi beni che già possedeva per grazia di Dio. Milton, come abbiamo visto, vede la ribellione dell'angelo anche come desiderio di liberarsi dal debito di riconoscenza per l'essere stato creato quello che era. La superbia è quindi, in primo luogo, non ammettere la propria dipendenza da Dio.

La superbia, dunque, è un vizio proprio di chi è elevato. Secondo la Bibbia, anche l'uomo, creato essere privilegiato fra tutti, non poté fare a meno di

cadere a causa della superbia: *E Dio disse: “Facciamo l’uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare, e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche, e su tutti i rettili che strisciano sulla terra” (Genesi, 1, 26). [...] Allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue nari un alito di vita e l’uomo divenne un essere vivente (Genesi, 1, 26). [...] Il Signore Dio diede questo comando all’uomo: “Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell’albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti” (Genesi, 2, 16-17).*

L’uomo era dunque signore del mondo, secondo solo a Dio. È creato, significativamente dalla terra (*humus*), il che avrebbe potuto garantirgli quella *humilitas* che preserva dalla caduta. Una sola cosa gli era preclusa: la fonte della conoscenza del bene e del male. Eppure, anche l’uomo, tentato dal serpente, cedette alla tentazione e compì il primo peccato di superbia: *Il serpente disse alla donna: “Non morirete affatto! Anzi, Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male”. Allora la donna vide che l’albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza; prese del suo frutto e ne mangiò, poi ne diede anche al marito, che era con lei, e anch’egli ne mangiò. Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi (Genesi, 3, 4-7).*

Il serpente (ossia Satana) non mentiva alla donna: è vero che la conoscenza del bene e del male rende simili a Dio, ma tale conoscenza ha come prezzo la perdita dell’innocenza. *Il Signore Dio disse allora: “Ecco, l’uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male. Inesorabile e al contempo pietosa, arrivò la condanna divina: “Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e polvere tornerai” (Genesi, 3, 19).*

L’uomo fu così *umiliato*: la sua origine, la sua fine e il suo sostentamento sarebbero stati per sempre legati alla terra. *Il Signore Dio lo scacciò dal giardino dell’Eden, perché lavorasse il suolo da dove era stato tratto. Scacciò l’uomo e pose a oriente del giardino dell’Eden i cherubini e la fiamma della spada folgorante (Genesi, 3, 19-24).*

Questa è dunque la condizione dell’uomo: legato miseramente alla terra e impossibilitato a sollevarsi da essa, è continuamente vittima della sua superbia e delle tentazioni diaboliche.

Una delle più belle e ironiche argomentazioni a proposito della condizione umana la troviamo nel *Faust* di Goethe, nel *Prologo in cielo*, dove il demone Mefistofele e Dio conversano come vecchi amici a proposito situazione dell’uomo e dei demoni. Dice Mefistofele: *Vedi solo che l’uomo si tormenta. Il piccolo dio del mondo è sempre uguale, stupefacente come il primo giorno. Vivrebbe un poco meglio se tu non gli avessi dato il lume della ragione, e lui se ne serve solo per essere più bestia di ogni bestia.* Gli risponde il Signore: *I tuoi simili non li ho mai odiati. Di tutti gli spiriti che negano, il Beffardo mi è il meno antipatico. L’attività dell’uomo facilmente si affloscia, egli ama presto indulgere al riposo assoluto. Volentieri perciò gli do un compagno che lo stimola, e deve fare il Diavolo.*

Mefistofele accusa l'uomo di superbia, e sostiene che la Ragione, anziché un dono divino, è una condanna che gli fa commettere solo le peggiori bestialità (ricordiamo che il *Faust* fu scritto dopo il tramonto degli ideali illuministici – il prologo fu composto probabilmente nel 1797). La risposta di Dio è ironica: egli non ha mai odiato i diavoli. Anzi, poiché il peccato naturale dell'uomo è, secondo lui, l'accidia, ecco che tutti gli altri peccati, grazie alle tentazioni demoniache, lo stimolano in qualche modo ad agire e a dare un senso alla propria vita. Come a dire che la tentazione, il vizio, il peccato, la caduta, l'umiliazione sono i più forti incentivi alla vita. Se infatti l'uomo rinuncia alla superbia, non gli rimane che la terra, l'*humilitas*. Può egli accontentarsi di essa, o deve sempre desiderare qualcosa di più? Forse la soluzione sta proprio nello scoprire che la virtù dell'uomo consiste proprio nel suo legame con la terra, così come ci dice Zarathustra: *“Restate fedeli alla terra, fratelli, con la potenza della vostra virtù! Il vostro amore che dona e la vostra conoscenza serve al senso della terra. Ve ne prego e scongiuro. Non lasciatela volare via dalla terra e sbattere con le ali contro mura eterne! Ah, ci fu sempre tanta virtù svanita! Riportate, come me, sulla terra la virtù svanita, sì, al corpo e alla vita che dia alla terra il suo senso, un senso umano! In cento modi si persero e dispersero finora tanto lo spirito che la virtù. [...] Il vostro spirito e la vostra virtù servano al senso della terra, fratelli: e sia di nuovo stabilito da voi il valore di tutte le cose!*

Se l'uomo riscopre il senso e il valore della terra, allora una paziente ricerca della conoscenza diventa l'unico modo in cui l'anima dell'uomo può legittimamente elevarsi: *Perciò dovete essere lottatori! Perciò dovete essere creatori! Col sapere si purifica il corpo; sperimentando con sapienza esso si eleva; in colui che conosce si santificano tutti gli istinti; all'elevato l'anima si fa gaia. [...] In verità, un luogo di guarigione deve diventare la terra! Già l'avvolge un nuovo profumo, un profumo di salvezza, e una nuova speranza* (F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, I, 2).

Alessandro Peroni



Duomo di Orvieto, *Cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso Terrestre*

Ira

Adirarsi è davvero un peccato?



Giotto, *Cappella degli Scrovegni: l'ira*

Quando entra a far parte dell'elenco dei *sette vizi capitali*, l'ira ha già alle spalle una lunga storia. "Ira" è la prima parola della letteratura occidentale: la *mènis* di Achille, la collera che "infiniti addusse luttu agli Achei", apre il racconto dell'*Iliade* di Omero e costituisce il tema centrale dell'intero intreccio narrativo del poema. Nel mondo omerico, dove l'eroe è tenuto in primo luogo a difendere il proprio gruppo sociale (*oikos*) e ad affermare il proprio *status* personale, ogni violazione del suo onore ed ogni attacco alla legittimità del suo potere costituiscono una sfida inaccettabile, che però non può essere regolata da leggi scritte condivise o apparati politici riconosciuti come legittimi. L'affronto subito dall'eroe anima così il desiderio di recuperare la propria rispettabilità e prelude ad un conflitto aperto tra individui, che con le armi e la violenza devono recuperare l'onore perduto (*time*). Per questo ragione, l'ira è il vero motore dell'azione eroica, attraverso la quale l'uomo può dimostrare tutto il proprio valore (*aretè*) e la legittimità del suo potere. Essa non è allora, nel mondo omerico, semplice "rabbia", ma "nobile impeto collerico", sdegno profondo (soggettivamente giustificato) per un oltraggio subito, unito al desiderio di riparare il torto con azioni valorose.

Ancora in Aristotele, nel IV sec. a.C., è presente l'eco dell'antico valore omerico della "giusta indignazione". Per il filosofo è infatti legittimo che ci si adiri "per le cose a causa delle quali si deve, con chi si deve e come si deve", perché "sopportare di essere oltraggiato o permettere che lo siano i propri cari è cosa da schiavi". Considerata in quest'ottica, l'ira non è, di per sé, un vizio, ma una semplice reazione emotiva naturale, in sé né buona, né cattiva. Essa può – anzi *deve* – manifestarsi secondo una "giusta misura", che dimostri la ferma dignità dell'uomo libero, il quale non si abbandona agli eccessi del furore incontrollato, ma neppure si mostra vile e remissivo di fronte alle provocazioni e alle prevaricazioni altrui, come farebbe uno schiavo. La condotta dell'uomo saggio ed equilibrato è quella che sa evitare gli eccessi viziosi, reperendo – di volta in volta a seconda dei casi – gli strumenti adatti e individuando le strategie migliori per far fronte alle situazioni della vita. L'ira, se contenuta e ben governata dalla ragione, è per Aristotele segno di forza d'animo e fermezza.

La considerazione dell'ira subisce però una significativa modificazione nel trattato *De ira* di Seneca (I sec. d.C.). Recuperando la definizione oraziana dell'ira come "follia di breve durata" (*furor brevis*), Seneca vede nell'ira – e nelle passioni in generale – un pericolo terribile per l'integrità della ragione umana: *La cosa migliore è disprezzare subito i sintomi dell'ira e opporci al suo stesso nascere [...]. Le passioni sono funeste sia quando fanno da serve, sia quando comandano [...]. E poi, che bisogno c'è dell'ira quando la ragione coglie gli stessi risultati? Pensi tu forse che il cacciatore si adiri con le fiere?.* E aggiunge ancora Seneca: *Nessuno diventa più forte adirandosi, tranne colui che senz'ira non sarebbe stato forte; essa, pertanto, non viene ad aiutare la virtù, ma a prenderne il posto. E che dire del fatto che, se l'ira fosse un bene, tutte*

le persone migliori vi sarebbero esposte? Eppure, i più iracondi sono i bimbi, i vecchi e i malati e ogni essere debole è per natura portato a lagnarsi. Non c'è spazio per un'ira "buona" in Seneca. Essa è sempre segno di debolezza e mai di forza, come invece credeva Aristotele. Al pari di tutte le altre passioni dell'anima, per il filosofo stoico, essa è senz'altro un male da estirpare.

La stessa chiarezza di giudizio sembra caratterizzare inizialmente anche la visione cristiana dell'ira, quando Gregorio Magno (VI-VII sec. d.C.) la include tra i sette vizi capitali. Infatti dall'ira nascono, come filiazioni da un'unica origine viziosa, il desiderio di vendetta, le ingiurie, la bestemmia, la violenza fisica, l'omicidio. L'ira minaccia, al tempo stesso, l'intima armonia dell'anima e la coesione della vita sociale. È il più eclatante e manifesto dei vizi, che rende l'uomo simile alle bestie, al cinghiale, all'orso, al toro. Dice Gregorio: "Il cuore infiammato dagli stimoli dell'ira comincia a palpitare, il corpo trema, la lingua si inceppa, il viso si infuoca, gli occhi si incendiano; l'intera persona diventa irriconoscibile, mentre con la bocca emette urla senza senso". Dirà qualche secolo dopo il francescano Ruggero Bacon (XIII sec. d.C.) che se gli altri vizi allontanano l'uomo dalla ragione, l'ira lo precipita nella follia. *Mènis* ha infatti la stessa radice del verbo greco *mainomai* ("sono pazzo"); le *Menadi* o Baccanti erano, appunto, le donne che nell'antica Grecia seguivano il corteo "folle" di Dioniso. L'ira è *mania*, furore debordante, delirio.

Tuttavia, con il passare del tempo, la classificazione che comprende l'ira tra i vizi capitali non può ignorare alcune difficoltà. In primo luogo, il recupero della riflessione etica aristotelica compiuto dall'Occidente tardo-medievale – e, in particolare, da S. Tommaso – evidenzia una difficile coesistenza tra le parole del filosofo greco (il quale, come si è visto, considera l'ira come un moto naturale dell'anima, non soggetto, di per sé, ad un giudizio etico) e l'idea cristiana secondo cui l'ira, semplicemente in quanto tale, sarebbe un vero e proprio vizio capitale. Può la ragione filosofica, espressa nella sua forma più alta dal pensiero di Aristotele, essere in contrasto con la dottrina teologica dei sette vizi capitali e, dunque, con il pensiero cristiano?

La seconda difficoltà, ancora più seria, riguarda ciò che affermano a proposito dell'ira le stesse Sacre Scritture. Da una parte, è chiara la sua condanna: Matteo, ad esempio, dice (*Mt.*, 5, 22): "Chiunque si adira con il proprio fratello sarà sottoposto a giudizio". Il rifiuto evangelico della violenza si condensa poi, come è noto, nell'invito a *porgere l'altra guancia*, inteso come precetto etico universale. Eppure, da altri passi del testo biblico si evince che può esistere anche un'ira non peccaminosa: "Adiratevi, ma non peccate!", afferma S. Paolo (*Ef.*, IV, 26). Lo stesso Gesù sembra non essere affatto immune nei confronti di questa emozione quando scaccia i mercanti dal tempio, rovesciando i banchi dei cambiavalute e quelli dei venditori di colombe (*Mt.*, 21, 12-13). E che dire dell'*ira di Dio*, giudice implacabile delle azioni umane, capace di punire severamente ogni trasgressione dei propri decreti, come accade con Adamo ed

Eva? Dobbiamo riconoscere che anche Dio scivola, talvolta, in un peccato capitale? Oppure Dio *finge* solo diadirarsi, restando invece intimamente impassibile, nella sua assoluta trascendenza?

Queste oscillazioni che riguardano la natura dell'ira non impediscono, tuttavia, a S. Tommaso di inserirla a pieno titolo tra i vizi capitali e di consolidare definitivamente la struttura del settenario per i secoli a venire. Con una precisazione importante, però: l'ira-vizio deve essere distinta dall'ira-zelo, che è invece una virtù. La prima mira al male di chi l'ha provocata (è la preparazione di una vendetta che prevede atti violenti verso il prossimo), mentre l'ira-zelo è rivolta esclusivamente contro il peccato (se punisce il peccatore è solo per il *suo bene*) e costituisce una vigile sentinella contro la miscredenza e l'immoralità. Colui che prova l'ira-zelo è, anzi, chi combatte strenuamente in difesa del cristianesimo. Qui l'ira si è sottomessa al governo sapiente della ragione etica (cristiana). E proprio su questo punto passa, per Tommaso, la differenza decisiva tra vizio e virtù: se l'ira è una semplice reazione naturale, come già sosteneva Aristotele, il vizioso è invece colui che non la sa contenere e orientare, cedendo alle sue tempeste e ritrovandosi disarmato di fronte ai suoi attacchi. Il virtuoso, al contrario, sa guidare la collera e sottometterla alla propria volontà sostenuta dalla ragione. Dice il monaco Pier Damiani (XI sec.): "L'ira si gonfi pure a dismisura, soffi infurii, incrudelisca, si ingigantisca; io non le darò le mie membra come armi per realizzare i suoi sforzi". La potenza perturbante dell'ira viene qui impedita con uno sforzo di disciplinamento della propria condotta; la collera viene trattenuta nella sua protensione verso il gesto, fino a farla smorzare e spegnere dentro il proprio cuore. Se l'ira porta l'uomo fuori di sé, le virtù della temperanza e della continenza lo riconducono a sé, alla padronanza della propria soggettività morale. Vincere l'ira significa ritornare signori del proprio agire.

Ma se l'ira passeggera che infiamma l'animo improvvisamente può essere ostacolata e spenta con un'intransigente opposizione della volontà, esiste un'ira più resistente e sotterranea, che si sedimenta in fondo al nostro essere e scava – come un fiume il suo letto – uno spazio psichico più difficile da bonificare. Distinguendo queste due forme di ira, Dante presenta nel suo *Inferno*, da una parte, gli iracondi violenti che emergono dalla palude Stigia e si percuotono, arrivando persino a dilaniarsi con i loro stessi denti, presi da un desiderio ossessivo di autodistruzione; dall'altra quegli iracondi ormai preda di un dolore senza fine e rimedio, completamente coperti dal fango, che riescono solo a sospirare con un filo di voce: "Tristi fummo/nell'aere dolce che dal sol s'allegra/portando dentro accidioso fummo/or ci attristiam nella belletta negra". Qui l'ira ha perso il suo slancio violento e impetuoso. Si è fatta dolore sordo e inesperto. Si è ritrovata invischiata nella palude dell'accidia e sembra

non trovare rimedio e conforto, privata persino delle parole per esprimere se stessa e il suo tormento.

Ma come parliamo oggi dell'ira? Il termine "ira" è oggi generalmente utilizzato come sinonimo di "rabbia" (anche se molti insegnanti di lettere considererebbero inappropriato – peraltro, non senza qualche ragione – parlare della "rabbia" del pelide Achille...). Talvolta si pensa che "ira" sia sinonimo anche di "aggressività", laddove invece gli psicologi delle emozioni distinguono opportunamente: l'aggressività è, come la sessualità, una pulsione fondamentale per la conservazione del genere umano, presente in ciascuno di noi come reazione ancora indifferenziata agli stimoli che la provocano; l'ira invece è, più propriamente, un'emozione, culturalmente condizionata nelle sue manifestazioni. L'aggressività, allora, può manifestarsi attraverso l'impeto dell'ira, ma può anche trovare nella fredda riflessione e nella vendetta a lungo differita la propria compiuta espressione. Si può dunque essere molto aggressivi (e violenti) verso una persona, senza arrabbiarsi molto; così come, all'inverso, ci si può arrabbiare tantissimo per qualcosa di spiacevole che ci è capitato, senza però manifestare vera aggressività verso qualcuno.

Come spesso accade, infine, sono le espressioni di uso comune a rivelare la percezione e la considerazione dell'ira maggiormente diffuse. Un'indagine recente della psicologa Valentina D'Urso ha raccolto attraverso interviste e registrazioni alcune ricorrenze tipiche del linguaggio dell'ira, distinguendole per scenari semantici: *Espressioni che personificano la rabbia* ("La rabbia prese il sopravvento", "Lottavo contro la rabbia"); *Riferimenti alla fisica dinamica* ("Incanalare la rabbia in una reazione costruttiva", "La rabbia accumulata lo spinse ad agire"); *Riferimenti ad eventi meteorologici*: ("Umore burrascoso", "Tuonare di rabbia", "La sua faccia si era rannuvolata"); *Espressioni tratte dal mondo animale* ("Mettere il muso", "Guardare in cagnesco", "Inferocirsi, digrignando i denti", "Andare in bestia", "Essere inviperiti", ed altro ancora).

Tutte queste espressioni largamente usate suggeriscono, in modo diverso, una stessa interpretazione: che l'ira è comunemente percepita come qualcosa di *altro* da noi, che di noi talvolta si impossessa e contro cui *noi* (che non siamo l'ira, ma la *ragione*) dobbiamo lottare faticosamente per poter uscire vincitori dal confronto. Vincere l'ira significherebbe allora, secondo il senso comune, tenerla sotto il dominio della ragione, funzione sovrana che custodisce la nostra integrità psichica e garantisce la nostra dignità di individui etici.

Sorge però il sospetto che sia proprio tale visione schematica e unilaterale del rapporto Ragione/Ira a non consentire alla collera naturale una misurata e salutare espressione, una manifestazione equilibrata ma vigorosa che non la faccia rimanere compressa e muta tra il contegno ipocrita delle "buone maniere" ed il potere repressivo della società (che, come sempre, si preoccupa non poco dell'ira "pubblicamente manifestata"). Forse, intorno a tali questioni si mostrava molto più sottile e acuto Nietzsche, quando sosteneva che "tutti

sono convinti che la ragione sia qualcosa di conciliante, di giusto, di buono, qualcosa di essenzialmente contrapposto agli impulsi, mentre essa è solo *un certo rapporto degli impulsi tra loro*".

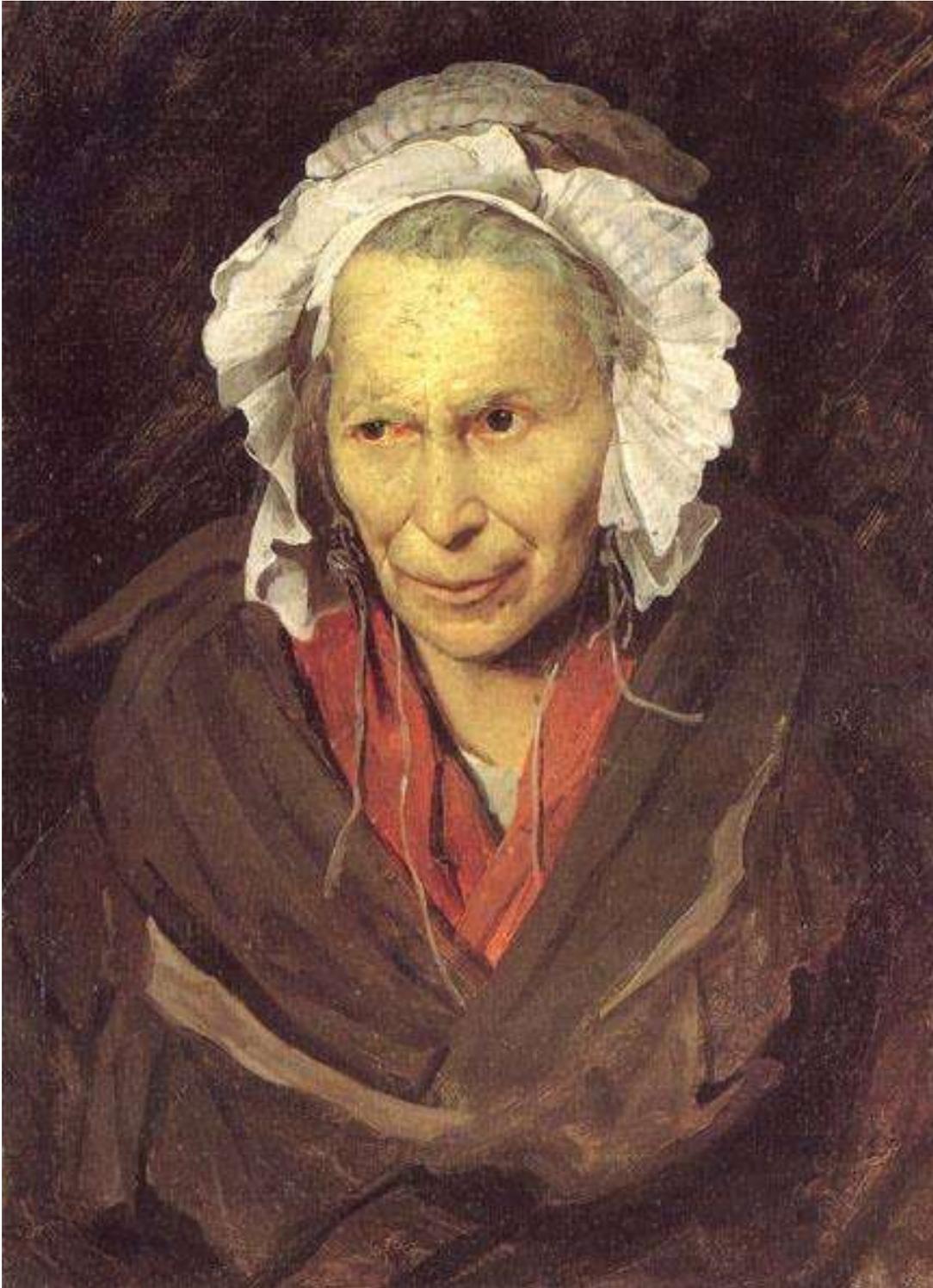
Alessandro Galvan



Giovanni Battista Tiepolo, *Atena impedisce ad Achille di uccidere Agamennone*,

Invidia

Il vizio che non dà piacere



Théodore Géricault, *Alienata con monomania dell'invidia (La iena della Salpêtrière)*

Prima di tutto, l'invidia è una passione che si condensa nello sguardo. Invidia: da *in-video*, vedere contro, guardare con ostilità. Un'aberrazione dello sguardo; uno sguardo cattivo e dissimulato caratterizza la persona invidiosa. Inizieremo, perciò con un dipinto, nel quale il pittore ha cercato di fissare questo sguardo. Si intitola *Alienata con monomania dell'invidia (La iena della Salpêtrière)*. Fa parte di un ciclo dipinto da Théodore Géricault alla fine del 1819. I quadri furono donati al dott. Georget, che forse aveva curato il pittore per una depressione, e costui li usava come materiale illustrativo nelle sue lezioni di patologia. Oggi si trova al Museo delle Belle Arti di Lione. Che cosa dice questo sguardo? Che l'invidia è un vizio, da condannare, correggere, estirpare se possibile? Oppure bisogna considerarla una caratteristica naturale dell'uomo, una passione (una sofferenza) che esiste nell'uomo per il suo essere limitato, ma capace di vedere, e di desiderare, oltre i propri limiti; una passione che si piega in forma negativa, degenera in malattia, per il confronto con gli altri e per la consapevolezza di ciò che quei limiti impediscono di fare e di essere? Che cosa nasconde questa passione? Come si nasconde, ed infine, come ci si può svincolare da questo "unico vizio che non dà piacere" (U. Galimberti, *I vizi capitali e i nuovi vizi*).

Un primo testo fondamentale si trova ne *Le opere e i giorni*, di Esiodo (VII sec. a. C.). Nel testo la parola "invidia", *phthònos*, compare solo in una posizione secondaria. Si parla invece di *èris*, contesa: *Sulla terra non v'era un sol genere di Contesa, bensì due ve ne sono: e mentre una è lodata da chi ben la conosce, l'altra è riprovevole: hanno infatti indole diversa. L'una, la trista, favorisce la guerra luttuosa e la discordia* (v. 11 e segg.).

La *èris* riprovevole non è l'invidia ma qualcosa di più ampio: la contesa che genera incomprensione, inimicizia, la guerra con i suoi lutti. L'invidia – come noi la intenderemo – è solo una delle forme assunte da questa cattiva *èris*. Per contro la *èris* lodata è l'emulazione. Esiodo la colloca all'origine della laboriosità, dell'ambizione, degli sforzi che gli uomini compiono per migliorarsi, per ascendere nella ricchezza, nella reputazione. Notiamo ancora che l'emulazione e l'invidia sussistono tra chi è di condizione simile: "Il vasaio gareggia col vasaio", aggiunge Esiodo. Questo motivo lo ritroviamo nella *Retorica* di Aristotele, dove il filosofo greco afferma che l'invidia è una forma di dolore che si prova per il possesso di beni, onori, riconoscimenti, da parte di persone di uguale condizione. Si invidiano coloro che sono uguali o appaiono tali, cioè coloro a cui ci si ritiene uguali, e può trattarsi anche di una presunzione infondata di uguaglianza. La scintilla dell'invidia si accende quando, supponendo un'uguaglianza, l'invidioso può argomentare, più o meno in buona fede: "In che cosa lui è migliore di me per aver ottenuto questo o quello"; "Perché lui sì e io no". Si invidiano anche coloro che ora possiedono dei beni che noi abbiamo perduto. Per questo, annota Aristotele: "I più vecchi invidiano i più giovani".

L'esperienza greca delle vicende umane ha poi generato il motivo dell'invidia degli dei che interviene quando l'orgoglio per le proprie capacità o per la propria fortuna produce nell'uomo un accecamento (*àte*) che gli fa dimenticare i suoi limiti, e allora la bravura, il successo, diventano superbia, temeraria sfida agli dei, tanto da meritare la loro punizione. Sono storie crudeli quelle che il mito greco ci racconta, come quella di Aracne, che volle competere nella tessitura con la dea Atena e, per punizione fu trasformata in ragno; o quella di Niobe, che si vantò con la dea Leto dei suoi dodici figli (la dea ne aveva solo due) e subì la terribile punizione di vederli morire trafitti dalle frecce di Apollo e Artemide – i figli di Leto – e di essere poi trasformata in roccia. Dante ricorderà le tragiche storie di Aracne (Aragne) e Niobe nel canto XII del Purgatorio come esempi di superbia punita.

Si può ritrovare nella Bibbia una originale dislocazione del tema dell'invidia degli dei. È nota a tutti la storia di Giobbe, il giusto colpito dalle sventure, che accetta la volontà di Dio, ma continua anche ad interrogarlo sul perché tanti mali lo strazino senza sua colpa. Nel prologo del libro, il Signore è rappresentato come un re che dà udienza ai suoi ministri. Tra questi Satana (in ebraico, l'accusatore) mette in dubbio i motivi della rettitudine di Giobbe ed insinua che il pio ebreo smetterebbe di rendere grazie a Dio se fosse colpito nei suoi beni, negli affetti, nella salute. Dio concede a Satana di mettere Giobbe alla prova. La risposta di Giobbe alla serie di sofferenze che lo toccano sempre più intimamente sarà: "Il Signore ha dato e il Signore ha tolto. Sia benedetta la volontà del Signore" (*Gb*, 1, 21).

L'invidia, che nella concezione monoteistica non può essere attribuita a Dio, viene 'spostata' in Satana; egli è invidioso della felicità degli uomini, vuole infrangere la loro armonia con il Signore. Il libro della *Sapienza* afferma: "Per invidia del Diavolo la morte è entrata nel mondo" (*Sap*, 2, 24). L'invidia del Diavolo si ritrova quindi nella originaria tentazione del serpente (*Gen*, 3, 1-7) ed anche nel racconto del primo omicidio, compiuto da Caino (*Gen*, 4, 1-16). Il Signore gradisce le offerte del pastore Abele e non quelle del coltivatore Caino: *Caino ne fu molto irritato e il suo volto era abbattuto. Il Signore disse allora a Caino: "Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo"*.

L'irritazione e l'abbattimento di Caino, il volto e lo sguardo rivolti a terra, sono i segni dell'invidia (il "peccato accovacciato alla porta") per essere stato escluso, lui che era il primogenito, dalla benevolenza del Signore. Da qui sorge il pensiero dell'omicidio che infine Caino non sa dominare.

La figura di Satana ci permette inoltre di riconoscere il legame tra invidia e superbia: Satana vuol essere al di sopra di Dio, ma viene respinto nella sua inferiorità. L'invidia è una superbia delusa, frustrata, che si volge perciò in tristezza e odio. La derivazione dell'invidia dalla superbia è al centro della

definizione che ne dà San Tommaso: “L’invidia è tristezza per il bene d’altri in quanto ostacolo alla propria superiorità” (*Summa Th.*, II q. 36).

Le raffigurazioni dell’invidia nel Medioevo provengono da un contesto culturale che considerava i vizi come le forme del peccato, il peccato ribadito in abitudine. E se il vizio, come fatto umano, si può riferire ad un modello di rettitudine e misura nei comportamenti personali e sociali, il peccato esiste solo in riferimento a Dio. Con la filosofia moderna la prospettiva cambia: l’uomo non è più collocato in un quadro escatologico dove sono in gioco la dannazione e la salvezza, ed i vizi non sono più cedimento alla tentazione diabolica. Essi risultano dalla combinazione degli affetti naturali dell’uomo che si concretizzano e divengono passioni in un contesto di relazioni sociali.

Questa nuova prospettiva è enunciata con forza e lucidità da Spinoza il quale, introducendo la terza parte dell’*Etica*, osserva: *Coloro che hanno scritto sugli affetti [...] attribuiscono poi la causa dell’impotenza e dell’incostanza umana non al comune potere della natura, ma a un presunto vizio della natura umana, e perciò la compiangono, la deridono, la disprezzano, o, più comunemente, la detestano.*

La riflessione morale dovrà invece innestarsi su una lucida comprensione della natura umana e, per quanto riguarda l’invidia, Spinoza la definisce per accostamento ed opposizione alla misericordia: *L’Invidia è l’Odio che colpisce l’uomo al punto che egli si rattrista dell’altrui felicità e, al contrario, gode dell’altrui male (XXIII), mentre La Misericordia è Amore, che colpisce l’uomo a tal punto che egli gode dell’altrui bene e si rattrista dell’altrui male (XXIV).*

C’è nella misericordia un rapporto lineare, diretto, tra godimento e bene dell’altro, mentre nell’invidia questo rapporto subisce una torsione completa che Spinoza collega al sentimento della propria impotenza: *Chi pensa alle proprie azioni si rattristerà se, paragonate alle altre, immagina che le sue azioni siano più deboli; e cercherà di allontanare tale Tristezza sia interpretando le azioni dei suoi simili ingiustamente, sia esaltando le proprie più che può.*

Possono servire di commento le parole di Galimberti: *La nostra identità, per costituirsi e crescere, ha bisogno di riconoscimento. Quando questo manca, la nostra identità si fa più incerta, sbiadisce, si atrofizza, e allora subentra l’invidia (I vizi capitali e i nuovi vizi).*

Il tema dell’invidia si trova anche nei *Saggi* di Francis Bacon, uno scritto che fu il maggior successo letterario del filosofo inglese. Il testo sull’invidia è la riflessione di un uomo che ha conosciuto il mondo, il potere e le sue amarezze. L’invidia è per Bacon una passione che affascina, della quale si diviene succubi (il saggio che la riguarda è intenzionalmente accostato a quello sull’amore), essa entra *facilmente nell’occhio [...] sicché sembra esser riconosciuta, nell’atto dell’invidia, un’eiaculazione, o irradiazione dell’occhio. Sua caratteristica è anche l’essere sempre alla ricerca di qualcuno su cui gettare la propria malevolenza, perciò l’invidia si congiunge alla curiosità: l’invidia è una passione che va a spasso, percorre le strade, e non rimane a casa. Essa si poserà soprattutto su coloro che possiedono ricchezze, potere e*

privilegi: Sono più soggetti all'invidia quelli che portano la grandezza delle loro fortune in maniera insolente e superba; [...] mentre gli uomini saggi piuttosto faranno sacrifici all'invidia; sopportando essi stessi, talvolta di proposito, d'essere ostacolati e superati in cose che non li interessano molto.

Tuttavia, chi si trova in una posizione di prestigio e visibilità può divenire per ciò stesso oggetto di invidia, anche se non commette le imprudenze paventate da Bacon. Lo rileva Mandeville, l'autore de *La favola delle api, ovvero vizi privati pubblici benefici* (1705-1729) opera che provocò un certo scandalo poiché relativizzava i concetti di vizio e virtù: *Noi crediamo di voler la giustizia, e che il merito sia premiato; ma se degli uomini occupano a lungo i posti di più alto onore, metà di noi si stanca di loro; cerchiamo allora le loro colpe, e se non ne troviamo, pensiamo che le nascondano, ed è molto se la maggioranza non vuole che siano cacciati [...] perché nulla stanca più della ripetizione di lodi cui non si può in alcun modo partecipare.*

Se riassumiamo il profilo tracciato fin qui risulta che l'invidioso si rapporta ai beni che desidera solo in termini negativi. Si rammarica delle doti e dei beni altrui come se gli fossero stati sottratti, dispera di poter raggiungere il bene e, per questo senso di impotenza, consuma le sue energie nell'immaginare o nel procurare il male di altri. Friedrich Nietzsche ha mostrato come l'impotenza connessa all'invidia può trasformarsi in una potenza negativa. Quando l'impulso fondamentale dell'uomo, la volontà di potenza, non può positivamente espandersi, si tramuta in volontà di negazione: *Gli annientatori del mondo. A costui non riesce qualcosa; alla fine, ribellandosi, sbotta: "Che il mondo intero vada in malora!". Questo disgustoso sentimento costituisce il culmine dell'invidia, la quale argomenta: "Poiché io non posso avere qualche cosa, il mondo intero non dovrà avere nulla. Il mondo intero dovrà essere nulla!"* (Aurora, 304)

La riflessione sull'invidia confluisce poi nella costruzione della psicologia del risentimento che caratterizza quelli che Nietzsche chiama: "gli schiavi": i deboli, i malriusciti, i malaticci, invidiosi della capacità che altri hanno di affrontare a viso aperto la vita. Lo sguardo di costoro è "volto a ritroso", contro la libertà, la forza, la salute, la bellezza, e insinua un capovolgimento dei valori naturali: *Questi malriusciti [...] si aggirano tra noi come rimproveri viventi, come ammonizioni dirette a noi – come se salute, corpo ben riuscito, forza orgoglio, senso di potenza siano già in sé cose biasimevoli, per le quali si debba un giorno espiare, amaramente espiare: oh quanto sono pronti in fondo costoro a far espiare, quanta è la loro sete di diventare carnefici* (Gen. Morale, III, 14).

Con Nietzsche la nostra indagine sull'invidia arriva dunque ad una supposizione paradossale: sarebbe questo vizio l'origine delle virtù morali, per lo meno di quelle che raccomandano di astenersi, non eccedere rispetto a una misura che diviene opprimente e livellatrice. Virtù e vizi sarebbero due facce di una stessa medaglia fatta con la lega degli istinti e delle passioni. In realtà Nietzsche è acuto nel colpire le degenerazioni della morale, ma sbaglia bersaglio perché scambia queste degenerazioni per l'essenza. La morale è

autotrascendimento della natura umana che si determina come ragione e libertà. Nietzsche, però, ci fa ancora da guida quando osserva che l'invidia è una passione che non si manifesta apertamente: "Invidia e gelosia sono le parti pudende dell'anima umana" (*Umano troppo umano*, I, 503).

Poiché non si dichiara, l'invidia si maschera. Può mascherarsi da giudizio morale, che vede tracotanza e colpa in ogni successo, in ogni gioia. Può mascherarsi da severità critica, che si accanisce a scovare e ingigantire i difetti di chi, in realtà, non sopporta per le sue doti. L'invidia può mascherarsi anche da senso della giustizia, rivendicando un'uguaglianza livellatrice che non concede a nessuno di risaltare sugli altri. Naturalmente, sostenere che il giudizio morale, la severità critica, le richieste di uguaglianza e di giustizia sociale possono essere maschere o razionalizzazioni dell'invidia non vuol dire che lo siano in ogni caso e che la moralità, il senso critico, il principio d'uguaglianza non abbiano altri, più degni fondamenti.

Se ci rivolgiamo ora alla nostra società possiamo riconoscervi parecchi fattori che sono incentivi all'invidia. L'uguaglianza è un presupposto giuridico costitutivo delle società contemporanee ed ha creato una mentalità per cui, in linea di principio, tutti hanno diritto alle stesse posizioni ed alle stesse cose: non ci sono beni o posizioni che è vietato desiderare, che siano sottratti alla competizione. Meno chiaro diventa che ci sono doti, dedizioni, sacrifici che fanno legittimamente le differenze; mentre influiscono più sulla mentalità corrente i casi – purtroppo reali e troppo frequenti – in cui le differenze sono determinate dal privilegio, dal capriccio, dalla spregiudicatezza, quando non dalla mancanza di scrupoli. Caratteristico della nostra società è poi il forte aumento di beni e status che si possono desiderare, ottenere ed esibire; la nostra società consumistica e competitiva crea le condizioni materiali per un aumento dell'invidia. A questo fattore si lega la tendenza dell'uomo contemporaneo a pensare la propria realizzazione in termini di affermazione individuale, e quindi in termini di competizione con gli altri.

È possibile respingere l'invidia, cercare di svincolarsi da questa passione senza gioia? Poiché – come abbiamo visto – essa si condensa nella sguardo, il superamento dell'invidia passa per una "rettificazioni" dello sguardo. Se l'invidia nasce da una sorta di sfiducia o senso di impotenza, rettificare lo sguardo verso se stessi vorrà dire trovare la fiducia di conseguire i beni di cui si ha bisogno, forse non quei beni che si invidiano, ma altri che possono dare sufficiente serenità e soddisfazione alla propria vita. Verso il bene degli altri si tratterà di andare oltre la logica del possesso e dell'esclusione, imparando ad essere lieti perché il bene c'è e costituisce una luce e una promessa per tutti. Si libera infine dell'invidia chi non si colloca al centro del mondo e sa guardarlo o con la fiducia di potervi scorgere un nascosto disegno divino, o con gli occhi di Spinoza, che contemplò l'ordine necessario e razionale del Tutto, amò quell'ordine – che per lui era Dio –, vide in esso il Bene oggettivo, universale e

vide il proprio bene nel semplice fatto di contemplare l'Universo, riconoscervi il proprio posto e amarlo.

Gianni Castagnello



Gustave Doré, *Caino e Abele*

Gola

Quando è il cibo a dirci chi siamo



Pieter Bruegel il Vecchio, *Il paese di Cuccagna*

Da tempo, storici, etnologi ed antropologi sostengono che la storia dell'alimentazione, implicando il passaggio “dal crudo al cotto”, costituisca un punto di vista privilegiato per riflettere sul complesso percorso che ha condotto gli uomini dalla natura alla cultura. Del resto, una fra le più antiche ed efficaci definizioni dell'umano viene da Omero che qualificò innanzitutto l'uomo come un essere mortale mangiatore di pane (*Odissea*, IX, 191).

Ma assai prima che Claude Lévi-Strauss lo teorizzasse nella serie delle *Mythologiques*, il nesso fra sviluppo dell'arte culinaria e progresso della civiltà era già stato posto in luce da altri autori dell'età antica. Oltre a Lucrezio, per il quale la scoperta del fuoco permette agli uomini di imparare a cuocere i cibi ispirandosi all'azione del sole (*De rerum natura*, 1091-1104), e a Marco Gavio Apicio che nel *De re coquinaria* offre una raccolta di ricette che avrà grande influenza nel Medioevo, già nel III sec. a.C. il poeta attico Atenione nella commedia *I Samotraci* aveva celebrato la gastronomia, mettendo addirittura in scena parodisticamente un cuoco che fa lo scienziato: *In un'età di cannibalismo e di molti altri mali, nacque un uomo non privo d'ingegno, che per primo sacrificò una vittima*

e ne arrostì la carne. E dato che questa carne era più gradevole di quella umana, smisero di mangiarsi l'un l'altro, ma sacrificavano bestiame e lo arrostivano. Non appena ebbero provato questo piacere, dopo questi esordi fecero sempre più progredire l'arte del cuoco. [...] Ma quello che solo è stato per noi tutti principio di salvezza, è la ricerca di artifici nuovi, e con le spezie far progredire ancor più l'arte del cuoco. [...] Così di solito, per via delle delizie che ora vi sto elencando, si asteneva ognuno dal mangiare ancora carne di morto: decisero di vivere tutti insieme tra loro, la gente si radunava, si cominciarono ad abitare le città: tutto merito, come ho detto, dell'arte culinaria (Deipnosofisti, XIV, 660e-661c).

In dissonanza col pensiero antico è però Platone. Su questo piano egli anticipa i temi di fondo della condanna cristiana del piacere di gola, che dal IV sec., con la prima formulazione dell'ottonario dei vizi elaborata dal monaco Evagrio, risale sino al Basso Medioevo per poi "dissolversi" con l'inizio dell'età moderna. Nel *Gorgia* (462d - 465e) Platone introduce due tesi gravide di conseguenze. Da un lato, la culinaria non può essere considerata un'arte, sia perché non è sostenuta da regole teoriche sia per il fatto che chi la esercita, agendo per puro diletto, non possiede una sicura conoscenza della natura delle cose di cui si serve. Essa risulta quindi declassata a "pratica empirica" e confinata in una gestualità ripetitiva e monotona. Dall'altro lato, la culinaria viene associata alla retorica, in quanto entrambe nell'apparenza mirano al benessere di corpo ed anima, mentre nella realtà perseguono soltanto il piacere in forza della "lusinga". Inoltre l'arte della parola e quella della cucina condividono lo stesso "luogo di colpa": nell'organo della bocca i piaceri della verbosità ingannevole e dell'intemperanza alimentare si sovrappongono, sino a coincidere. In seguito il peccato di gola verrà interpretato proprio entro questa luce, come eccesso di cibo e di parola. Ma Platone ha introdotto anche un parallelismo fra appetito cognitivo e corporeo da cui consegue una esemplare sperequazione di valori. Nella definizione di piacere come "riempimento del vuoto" che si produce nel corpo (fame e sete) e nello spirito (ignoranza e stoltezza), netta risulta la soggezione del primo al secondo, in quanto solo il nutrimento spirituale, che attinge all'eterno ed universale sapere della scienza, sazia davvero l'uomo, innalzandolo verso il mondo delle sostanze immateriali e perfette: *Gli inesperti dunque di saggezza e virtù, e passanti invece sempre il tempo tra banchetti e simili, sono tratti in basso [...] e così vanno errando per tutta la vita [...]: né mai si empirono di ciò che effettivamente è, né gustarono un saldo e puro piacere, ma guardando sempre più in giù a guisa di greggi e col capo chino a terra e sulle mense pascolano rimpinzandosi e accoppiandosi; e per l'avidità smodata di queste cose scalciano e cozzano tra loro con corna e unghie di ferro si ammazzano per la loro insaziabilità, come coloro che non riempiono di vera realtà né ciò che veramente è, né il loro esterno involucro (Repubblica, IX, 585b-586b).*

La descrizione dei devoti alla crapula fa pensare all'imbestiamento da cui sono affetti i golosi dell'*Inferno* dantesco, condannati, come Ciacco, a giacere

nell'acquittrino maleodorante e ad essere scuoiati e squartati dalle unghiate mani del vorace Cerbero

In seguito, il nesso fra storia dell'alimentazione e progresso è fatto oggetto di critica dai Padri della Chiesa; subisce un'ulteriore condanna con la definizione del vizio capitale della gola ad opera del monachesimo orientale del IV e V sec., viene poi formalizzato nel VI sec. da Gregorio Magno, per essere da ultimo ridefinito dalla Scolastica del XII e XIII sec. A questo proposito risulta esemplare quanto Lotario de' Segni, il futuro papa Innocenzo III, scrive in *De miseria humanae conditionis*, II, 17. Traendo spunto dal passo dell'*Ecclesiastico* in cui si riporta che "essenziali per la vita umana sono l'acqua, il pane, la veste e la casa per proteggere la nudità", egli così prosegue: *Adesso invece ai golosi non bastano più i frutti degli alberi [...], gli animali della terra o gli uccelli del cielo, ma vanno in cerca di spezie, si procurano aromi, si nutrono di pollame, scelgono animali più grassi cucinati dall'arte dei cuochi più raffinati e riccamente preparati dai servitori. Uno trita e filtra, un altro mescola e compone, muta la sostanza in accidente, cambia la natura in arte, affinché la sazietà si trasformi in appetito, la nausea risvegli il desiderio di cibo, per stuzzicare la gola, non per sostenere la natura, per appagare l'avidità, non per supplire alla necessità.*

Come scrivono Casagrande e Vecchio ne *I sette vizi capitali*, la gola è diventata il segno del regresso: la civiltà gastronomica ch'essa ha avviato è un puro artificio, generato da un'arte che produce corruzione. Essa segna irreparabilmente la distanza dal mondo delle origini, in cui dominavano parsimonia e semplicità, non si avvertiva il bisogno di mangiare e morte e malattia erano sconosciute. Nella tradizione ebraico-cristiana il passaggio dal paradiso terrestre al mondo che "si consuma" avviene a causa della trasgressione di un tabù di tipo alimentare: è il divieto di mangiare i frutti "dell'albero della conoscenza del bene e del male" (*Genesi*, 2, 16-17). La trasgressione al comando di Dio produce il primo peccato, il peccato di gola. In realtà Agostino, rileggendo il passo biblico, aveva negato che il peccato originale dipendesse dal vizio della gola. Il frutto proibito non è "cattivo in sé", ma risulta tale soltanto perché è vietato da Dio; pertanto la causa della "caduta" non deriva dalla cupidigia alimentare ma dalla disobbedienza della prima coppia umana che, come Lucifero, ha detto: "Mi farò uguale all'Altissimo" (*Isaia*, 14, 14) e si è volta dal Bene Supremo al suo proprio bene, peccando di superbia. Ma alla folle scelta dell'autosufficienza dell'uomo corrisponde la cacciata dal paradiso terrestre e la definitiva perdita dell'innocenza segnata dalla lacerazione fra anima e corpo, dall'apparire della menzogna e dalla vergogna di sé: "Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture" (*Genesi*, 3, 7).

Sulle orme di Agostino, Gregorio Magno considera la superbia come *la radice di ogni male* e fa cominciare da questo peccato il settenario dei vizi, in coda ai

quali figurano gola e lussuria. Tuttavia, buona parte della cultura medievale mantiene la convinzione che il primo peccato commesso dai progenitori sia stato di gola. È questo infatti proprio ciò che pensava intorno alla fine del IV sec. Evagrio Pontico, che raccolse nell'*Antirrhētikos* (*Contro i pensieri malvagi*) l'esperienza eremitica degli anni trascorsi nel deserto siriano. L'occasione dell'opera è probabile risalga alle richieste di Lucio, un giovane aspirante monaco, che chiese al maestro di *comporre un trattato chiaro, che spieghi tutta la malizia dei demoni, che di propria iniziativa intervengono sulla via del monachesimo, e di inviare questo perché senza fatica anche noi scacciamo via da noi i loro perfidi attacchi*.

L'opera è composta da un prologo e da otto *lógoi* (discorsi), in cui vengono esaminati e singolarmente confutati “i cattivi pensieri” indotti dai demoni. Ciascun discorso è preceduto da passi tratti dalle Sacre Scritture che vanno lungamente meditati e imparati a memoria, affinché, al sopraggiungere di un demone tentatore, la recitazione del testo sacro e la preghiera soccorrano il monaco nella sua lotta contro la rilassatezza. La vita monastica si configura dunque come una dura *battaglia spirituale* contro otto forze malvagie, di cui capofila è la gola. La priorità assegnata a questo vizio comporta sicuramente un'interpretazione letterale del brano della *Genesi*, ma richiama anche il noto passo del Vangelo riferito alla prima delle tre tentazioni di Cristo, condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo: *Dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, ebbe fame. Il tentatore allora gli si accostò e gli disse: “Se sei il Figlio di Dio, di che questi sassi diventino pane”. Ma egli rispose: “Sta scritto: Non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio”* (Matteo, 4, 1-4). L'isolamento e la volontaria ascesi del monachesimo delle origini generano in primo luogo, e di necessità, il bisogno di cibo. Non c'è alcun riferimento alle “vane parole”, poiché l'unico vero nutrimento è “ciò che esce dalla bocca di Dio”.

Nel secolo successivo Giovanni Cassiano, allievo di Evagrio, ripropone l'ordine dei vizi indicato dal maestro, conferendogli una veste sistematica ed approfondendolo in senso problematico. La gola è “al primo posto” perché, in quanto *gastrimargia* (follia del ventre), costituisce la via privilegiata di accesso al peccato: se il ventre è sazio, più facilmente il monaco è indotto in tentazione. Ma come può un atto naturale e necessario, come il nutrimento del corpo, costituire una colpa? Cassiano risponde individuando la genesi di questo peccato: essa si colloca nel momento in cui, acquietata la fame, si passa al mero soddisfacimento dell'appetito: *Noi possiamo sradicare i vizi che si sovrappongono alla natura, ma non saremo mai in grado di interrompere i rapporti con la gola [perché] non possiamo smettere di essere quello che siamo per nascita. [Però] non si tratta di sterminare la gola, ma di mettere dello spazio tra noi e lei, rimuovendo ogni desiderio di cibi superflui o lusinghieri ed accontentandoci [...] del vitto quotidiano* (*Conlationes*, V, 18-26, SC 42).

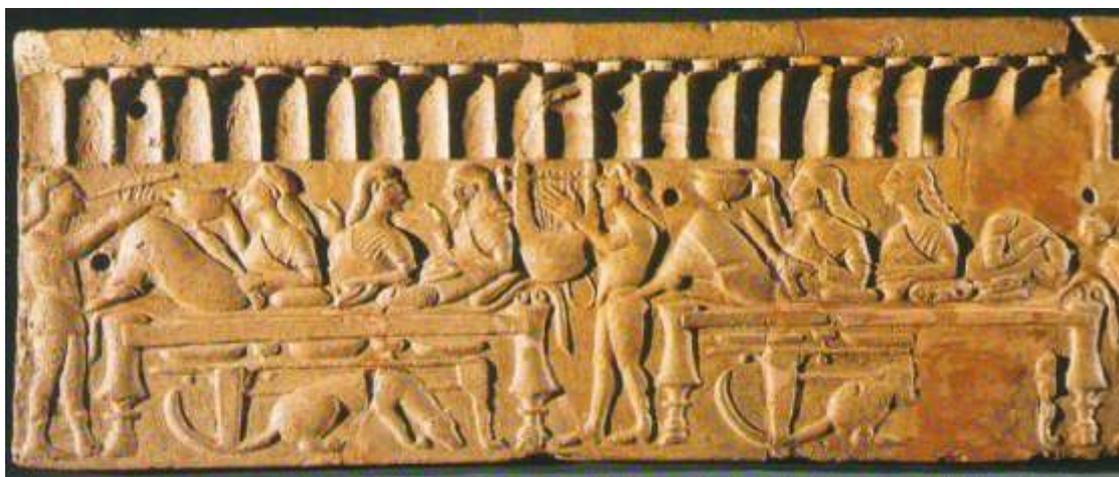
Anche Agostino riflette sulle insidie del piacere della gola che si annidano nelle pieghe del bisogno. Prescrive un rigoroso rimedio (“accostarmi agli alimenti per prenderli come medicinali”), ma con straordinaria capacità introspettiva indaga la natura profonda del desiderio del cibo: *Nel passare dalla molestia del bisogno all'appagamento della sazietà, proprio al passaggio mi attendo, insidioso, il laccio della concupiscenza. Il passaggio stesso è un piacere e non ve n'è altro per passare ove ci costringe a passare il bisogno. Sebbene io mangi e beva per la mia salute, vi si aggiunge come ombra una soddisfazione pericolosa, che il più delle volte cerca di procedere, in modo da farmi compiere per essa ciò che dico e voglio fare per salute* (*Confessioni*, X, 44).

Gregorio Magno riordina il sistema dei vizi capitali ed attribuisce alla gola il penultimo posto. Inoltre, attingendo nuovamente all'immagine della *battaglia spirituale*, identifica ciascun peccato col comandante di un esercito al cui seguito figurano, nelle vesti di “soldati semplici”, “vizi derivati”, ossia mali collaterali da cui guardarsi. Dalla *ventris ingluvies* (ingordigia del ventre) dipendono “sciocca allegria, scurrilità, sconcezza, loquacità e ottundimento dei sensi”. Nel peccato di gola confluisce anche l'eccesso di parole, indotto dall'intorpidimento del corpo e dai suoi riflessi sulla mente. L'incontro, nella bocca, fra il cibo che entra e le parole che escono genera promiscuità e disordine fisiologico (gozzoviglia ed ebbrezza) e morale (mala lingua). Un freno all'ingordigia, però, è dato dalla *Regola* di S. Benedetto. All'interno del monastero essa provvede anche a disciplinare il peccato di gola: nel refettorio infatti il cibo si limita allo stretto necessario e l'alimentazione è ricondotta alla sua fonte originaria tramite l'ascolto della Parola di Dio, unico vero nutrimento dello spirito.

Tuttavia, posto che la *Regola* almeno in linea di principio ordini e governi l'assunzione di cibo, il problema è di verificare se ed in che modo il contenimento del vizio sia proponibile anche al di fuori del monastero, nella vivacità di un mondo laico che, con la formazione di nuovi borghi e comuni, si è reso protagonista della rinascita commerciale dei secoli XII e XIII. La ridefinizione della natura propria del vizio della gola avviene ad opera della filosofia Scolastica, preoccupata di configurare il sistema dei peccati in modo compatibile con le mutate esigenze sociali e culturali degli *homines novi*. Nella lezione di Tommaso d'Aquino, il piacere indotto da cibi e bevande non è di per sé fatto oggetto di programmatiche condanne, in quanto è un desiderio connaturato all'uomo. Ma, affinché non degeneri nella bestialità della concupiscenza, va contenuto entro limiti. Essi non sono imposti da aride precettistiche o da comandamenti fondati sul timore di Dio: in un'età in cui il mondo laico sperimenta nuove forme di autonomia i limiti sono dati dalla ragione, che dà la misura del desiderio. Aristotelicamente, Tommaso definisce il peccato come *il male dell'anima [che] consiste nel prescindere dalla ragione; onde, in tutti i casi in cui capita di abbandonare la regola della ragione, accade che ci sia peccato: nient'altro infatti è il peccato che un atto disordinato o malvagio* (*De malo*, q. 14, art. 1).

Dalla fine del XIII secolo il peccato di gola è sempre più spesso associato alle classi dirigenti e ai ricchi che “mangiano troppo”, ma porre sotto accusa i codici alimentari di nobili e magnati significherebbe condannare i segni più palesi della superiorità di classe e della potenza di cui essi dispongono, rimettendo in discussione l'ordine sociale esistente. Salvo eccezioni, per evitare questo rischio i moralisti pongono l'accento su alcune perniciose conseguenze, che focalizzano, pur se sotto tutt'altra luce rispetto al passato, la pericolosità degli eccessi alimentari. Si guarda dunque con nuova preoccupazione ai possibili disturbi fisiologici, che profilano una vera e propria “moda salutista”, all'incubo della rovina economica, che sovrasta l'inclinazione dei golosi a dissipare in crapule il loro capitale, e alla necessità di disciplinare il comportamento a tavola col “decoro”, che ben contraddistingue l'etichetta di nobili e ricchi borghesi dalla volgare scompostezza delle plebi. Ridimensionata entro la manualistica delle “buone maniere”, all'inizio dell'età moderna la gola torna ad essere un fatto sociale, relativo al costume e alle abitudini alimentari e di competenza dell'antropologo o dello storico. Ma, come scrive Montanari, “nonostante tutto, il piacere continua a spaventare: troppo forte è il peso di una tradizione religiosa che ci ha insegnato a collegarne la nozione con quella di colpa e di peccato” (*La fame e l'abbondanza*). È anche per questo motivo che oggi, nell'Occidente che da tempo si pregia di aver vinto la fame, l'attrazione irresistibile verso l'eccesso genera un'inedita paura: essa ribalta quella atavica della mancanza di cibo e si traduce nell'incubo della *dieta*, intesa come “limitazione, sottrazione di cibo”. Il rapporto con la gola torna così a configurarsi come un vizio, un'inclinazione del carattere che pone le premesse psicologiche per la trasgressione, indipendentemente dal segno che essa assume. Forse allora, come scrive Galimberti, *si potrebbe assumere la sola storia dell'alimentazione per capire, più di quanto non ci faccia capire la storia delle guerre, che cosa è stata davvero la storia umana (I vizi capitali e i nuovi vizi)*.

Giosiana Carrara



Banchetto etrusco (VI sec. a.C.)

Accidia

Dalla *pervagatio mentis* al disimpegno



Francisco Goya, *Il sonno della ragione genera mostri*

L'accidia è un vizio molto difficile da definire in maniera univoca. Questa complessità deriva da un'ambiguità di fondo che sorge già nell'identificazione precisa dell'oggetto del vizio stesso: lungi dall'essere rivolto unicamente al confronto con o verso qualcosa di esterno, come gli altri vizi, l'accidia si sviluppa a partire dall'interiorità dell'uomo stesso e lì rimane. Non sembra avere una causa esterna, non spinge l'uomo ad avere un rapporto di dipendenza verso un oggetto altro da lui, ma si risolve tutto in un conflittuale rapporto con se stessi. Di più, risulta chiaro dalle trattazioni dell'accidia scritte nel corso dei secoli, che le ragioni di questo disordine morale non sono di immediata identificazione, poiché la riflessione su di esse si intreccia ambiguamente con una delle questioni più spinose della filosofia e ne sconta le difficoltà: il dualismo di anima e corpo.

Già nei tentativi medievali di sistematizzazione, troviamo, infatti, un'accidia dell'anima e un'accidia del corpo: vi è un'instabilità, un'inquietudine dell'anima, che non si contrappone ad una mollezza del corpo, ma la favorisce. L'uomo che vaga con l'immaginazione risente della fatica del viaggio intellettuale nella realtà fisica dei propri muscoli. Allo stesso tempo l'inerzia, l'immobilità del corpo sembrano essere la condizione ideale per lasciar spazio ad una 'sovrabbondanza' dell'anima, ad un'attività mentale continua e instancabile (ma anche confusa e superficiale), che è fonte inesauribile di riflessioni, domande, dubbi.

Ma in questo gioco di specchi, quale delle due è causa dell'altra?

Analizzando il contributo di diversi autori ci si rende conto che, nel corso dei secoli, le risposte sono state varie e hanno oscillato tra i due opposti, sottolineando e stigmatizzando i comportamenti che gli autori stessi consideravano maggiormente perniciosi nel contesto in cui vivevano. L'accidia, più di ogni altro peccato, ha dato non pochi grattacapi a chi ne voleva trovare le cause e, soprattutto, curare gli effetti. È peculiare, infatti, che, mentre i rimedi per altri vizi legati ad eccessi della natura umana sono il più delle volte da ricondurre genericamente alla continenza, l'accidia abbia visto dei veri e propri rivolgimenti a proposito delle tecniche più atte a contrastarla.

La tendenza, propria del cristianesimo antico, di prescrivere la fatica del corpo per prevenire le ubbie e la pigrizia mentale (*problema originario* dei monaci del deserto e dei cenobiti occidentali) si è via via dileguata, per lasciare spazio, ai giorni nostri, a richiami insistenti ad una costante riflessione morale sulle responsabilità e il senso della vita. Questa necessità nasce da considerazioni, ormai divenute tematiche classiche delle analisi sociologiche, riguardanti la frenesia della vita moderna. I complessi sistemi sociali e economici in cui siamo immersi ci propongono (o impongono) obiettivi e stimoli eterogenei a cui non siamo in grado di sottrarci, ma che, anzi, recepiamo passivamente, senza avere il tempo, o peggio la voglia (e questa è l'accidia!) di opporre ad essi il nostro senso critico.

Dall'inerzia della contemplazione, all'eccessiva industriosità (il "sonno della ragione"), l'accidia continua ad essere vista come un pericolo sottile e strisciante, che si trasforma, ma rimane sempre presente ed inafferrabile, perché capace di metamorfosi. Il "non fare", il "non pre-occuparsi" – l'etimologia della parola accidia: dal greco *a-kedos* (senza cura) – è, infatti, una categoria non univoca nelle sue manifestazioni esteriori, che diventa anche più insidiosa nella dimensione propria dei sistemi sociali moderni.

L'accidia fa la sua comparsa nella riflessione morale come vizio (come vera e propria "debolezza dell'anima") a partire dal monachesimo orientale, ovvero nel contesto di quel movimento di religiosi che tra i secoli III e IV si ritiravano nel deserto per vivere appieno l'esperienza della contemplazione assoluta, al riparo dalle distrazioni e vanità del mondo.

Nella descrizione magistrale di Evagrio Pontico (345-399) colui che dovrebbe essere intento alla riflessione sui testi sacri della tradizione cristiana, viene tratteggiato così: *L'acedia è una debolezza dell'anima che insorge quando non si vive secondo natura né si fronteggia nobilmente la tentazione [...] L'occhio dell'acedioso fissa le finestre continuamente e la sua mente immagina che arrivino visite: la porta cigola e quello balza fuori, ode una voce e si sporge dalla finestra e non se ne va da là finché, sedutosi, non si intorpidisce. Quando legge, l'acedioso sbadiglia molto, si lascia andare facilmente al sonno, si stropiccia gli occhi, si stiracchia e, distogliendo lo sguardo dal libro, fissa la parete e, di nuovo, rimessosi a leggere un po', ripetendo la fine delle parole, si affatica inutilmente, conta i fogli, calcola i quaternioni, disprezza le lettere e gli ornamenti e infine, piegato il libro, lo pone sotto la testa e cade in un sonno non molto profondo, e infatti, di lì a poco, la fame gli risveglia l'anima con le sue preoccupazioni. Il monaco acedioso è pigro alla preghiera e di certo non pronuncerà mai le parole dell'orazione; come infatti l'ammalato non riesce a sollevare un peso eccessivo così anche l'acedioso di sicuro non si occuperà con diligenza dei doveri verso Dio: all'uno infatti difetta la forza fisica, all'altro viene meno il vigore dell'anima. La pazienza, il far tutto con molta assiduità e il timor di Dio curano l'acedia. Disponi per te stesso una giusta misura in ogni attività e non desistere prima di averla conclusa, e prega assennatamente e con forza e lo spirito dell'acedia fuggirà da te.*

Una distrazione dai propri doveri che non rivela solo una noia passeggera per ciò che si sta facendo in quel momento, ma che è anche indice di una vera atonia dell'anima stessa, la quale impedisce di perseverare nella strada difficile che si è intrapreso. Da queste righe appare, infatti, evidente come il monaco finisca per abbandonare la necessaria perseveranza e cadere in preda alle tentazioni (anche solo immaginate) che provengono da un non ben definito esterno (la finestra).

Nel XIII secolo, San Tommaso declina il tema dell'accidia come scarso impegno nel perseguire la conquista del Bene supremo, connettendolo alla descrizione della *tristizia* (quella che verrà poi chiamata *malinconia*) L'accidia è tristezza peccaminosa, poiché, al contrario della tristezza 'positiva' che nasce dal pentimento per i peccati, nasce dalla consapevolezza della fatica spirituale

che è necessario sopportare per avvicinarsi al bene divino. Il cammino, l'ascesi spirituale verso tale Bene, non è facile: è un lungo lavoro ininterrotto dell'anima che, alla fine, se troppo debole, resta sopraffatta, e fugge da ciò che la costringe alla lotta. Essa finisce per mostrare eccessivo torpore nell'adempimento dei precetti, ma anche troppa solerzia nel cercare beni 'terreni' alternativi.

Con questa formulazione, l'accidia perde apparentemente la sua connotazione di vizio meramente monastico (ovvero legato ad una classe sociale prevalente) e si prepara a diffondersi nel mondo laico.

Negli scritti pastorali medievali vengono stigmatizzati i comportamenti tipici dell'accidioso, prendendo di mira direttamente le sue manifestazioni esteriori dirette, l'*otiositas* è tutto quanto ne deriva: la mollezza, la sonnolenza, la negligenza e la mancanza di perseveranza e di operosità, l'incuria nel custodire i propri beni, l'ignavia, la dilazione e la lentezza.

Da questo punto di vista la punizione che viene prospettata agli accidiosi nella vita ultraterrena non può essere che un perpetuo movimento. Dante, nel III canto dell'*Inferno*, descrive gli ignavi come anime che, sollecitate dalle punture di vespe e mosconi, rincorrono un vessillo, simbolo fuggente degli ideali che non seppero trovare e difendere in vita.

Gli ignavi sono, infatti, coloro che durante l'esistenza terrena rimasero neutrali o non si assunsero le responsabilità che a loro spettavano, lasciando che il male o la rovina cogliessero coloro che avevano attorno. Questi individui non sono nell'*Inferno*, ma nel vestibolo (*Antinferno*), perché sono anche peggiori dei peccatori: questi hanno almeno fatto una scelta (il male); gli ignavi, invece, sono rimasti fermi, non hanno sposato un'idea o un'ideale e per questo non meritano neppure di essere ricordati. Di fatto, sono anonimi, nessun personaggio è citato apertamente e Dante li liquida con una frase perentoria: "Fama di loro il mondo esser non lassa".

In realtà, la descrizione dantesca colpisce per l'affinità con la riflessione di pensatori a noi contemporanei, che riprendono, in forma forse meno suggestiva, gli stessi toni nello stigmatizzare il disimpegno e la deresponsabilizzazione del nostro tempo.

Nel Novecento, Max Weber descrive lucidamente il meccanismo in cui si trova costretto l'uomo moderno: la "gabbia di acciaio" (la preoccupazione per i beni esteriori). Preso negli ingranaggi dell'economia, nessuno sembra riuscire a liberarsi dalla coazione a produrre e a consumare. È la realtà borghese occidentale, che disumanizza l'individuo e lo costringe, in un circolo vizioso, alla rincorsa affannosa della soddisfazione di bisogni e desideri posticci. Gli ignavi di Dante, che nell'*Inferno* rincorrono un'insegna talmente veloce da non permettere di capire cosa rappresenti, si trasfigurano negli uomini contemporanei, che si affannano nel lavoro per acquisire oggetti o nel perseguire valori resi desiderabili da altri. L'ozio è bandito e non sembra essere

neppure un problema da affrontare: eppure l'accidia sembra essere ancora più pericolosa in questa nuova forma di attività irriflessa.

Siamo lontani dalla *pervagatio mentis* medievale che portava il monaco ad un continuo rimuginare su altre possibilità offerte dalla vita, un'inquietudine intellettuale che poteva portare anche alla perdita del senso per cui si era scelta la via della contemplazione, fino ad ingenerare la disperazione nella salvezza finale. Così come siamo lontani da quell'altra formulazione, più mondana, della perdita di senso e della noia esistenziale, che va sotto il nome di *malinconia*. Questa, compagna dell'uomo fin dall'antichità, ha, infatti, la caratteristica di creare un'intermittenza nel flusso della vita, di scavare uno spazio in cui si consuma il distacco dal mondo, permettendo di andare oltre la realtà banale e scontata per connettersi all'assoluto, l'infinito, il senso ultimo (le formulazioni sono state molteplici). Non a caso, nella modernità, la malinconia è sempre stata considerata l'elemento creativo per eccellenza, compagna di artisti e letterati, che dalla riflessione interiore e straziante sul senso della vita, traevano una fonte di ispirazione tragica e potente.

In realtà, la minaccia dell'accidia deriva proprio dall'accettare per buono quello che viene passato dentro la "gabbia d'acciaio", senza provare ad uscirne esercitando la capacità di riflettere propria dell'uomo. In una situazione del genere, qualsiasi cosa può essere diffusa e presa per buona sull'onda di un conformismo strisciante.

Questo pericolo risulta ben chiaro al pensiero del Novecento. Uno dei romanzi filosofici più famosi della storia, *La Nausea* di Jean-Paul Sartre (il massimo esponente dell'Esistenzialismo) lo descrive con tutta la veemenza del linguaggio letterario. Il protagonista del libro è Antoine Roquentin, un giovane uomo che, dopo aver a lungo viaggiato per il mondo, si stabilisce a Buoville "tra feroci persone dabbene", per scrivere un saggio storico sul marchese di Rollebon, avventuriero e libertino del '700. Ben presto, però, Roquentin (nell'esilio della provincia) inizia a riflettere sul senso della propria vita e scopre l'essenziale assurdità e contingenza del reale, che lo porta alla constatazione che nulla nella sua vita abbia più un senso.

Verso la fine del libro Sartre fa pronunciare al protagonista una dura invettiva contro la società borghese, l'espressione massima dell'ottusità umana nei confronti della realtà dell'esistenza: *Come mi sento distante da loro, dall'alto di questa collina. Mi sembra di appartenere ad un'altra specie. Escono dagli uffici, dopo la loro giornata di lavoro, guardano le case e le piazze con un'aria soddisfatta, pensano che è la loro città, una "bella città borghese". Non hanno paura, si sentono a casa loro. Non hanno mai visto altro che l'acqua addomesticata che esce dai rubinetti, che la luce che sprizza dalle lampade quando si preme l'interruttore, che gli alberi meticci, bastardi, che vengono sorretti con i pali. Hanno la prova, cento volte al giorno, che tutto si fa meccanicamente, che il mondo obbedisce a leggi fisse e immutabili. [...] Son pacifici, un po' melanconici, pensano a Domani, cioè semplicemente ad un altro oggi; le città non dispongono che di una sola*

giornata che ritorna sempre uguale ogni mattina. La s'impennecchia un po' la domenica. Che imbecilli. Mi ripugna il pensare che sto per rivedere le loro facce ottuse e piene di sicurezza.

La Nausea che il protagonista esperisce deriva proprio dalla scoperta sofferta e dolorosa dell'estrema contingenza del mondo, della sua assoluta mancanza di senso proprio e, quindi, dell'impossibilità per l'uomo di adagiarsi nel quieto torpore offerto dalle certezze borghesi.

Lo choc iniziale di questa rivelazione non è però foriero di disperazione, perché nell'ottica di Sartre questo è il primo passo per capire la nostra peculiare libertà, che è insieme anche una possibilità. La Nausea verso i nostri preconcetti e le nostre comode certezze ci dichiara che è nostra responsabilità trovare un progetto fondamentale che dia valore alle nostre vite: l'uomo si deve impegnare a riflettere su se stesso, deve fare la fatica di trovare la propria via nel mondo.

In un libro del 1946 intitolato *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Sartre riafferma la positività della riflessione esistenzialista nel porre ogni uomo in possesso di quello che egli è, e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. Ciò significa per Sartre che ciascuno è chiamato ad una forte presa di posizione perché quando un uomo sceglie, sceglie anche per tutti gli uomini: *Quando diciamo che un uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma con questo vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è uno solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo un'immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa obbliga l'umanità intera, crea un'idea di umanità. L'uomo condannato perché non si è creato da se stesso, e pur tuttavia libero, perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto ciò che fa.*

Questo richiamo alla responsabilità individuale costituisce un possibile rimedio all'accidia dell'età contemporanea: in una situazione di appagamento dei bisogni (fondamentali e non), l'accidia è disimpegno, è qualunquismo, è la base del conformismo, il quale lascia che accadano eventi orrendi senza che nessuna voce si levi, perché "tanto nulla può cambiare e vere alternative non ve ne sono".

È *il sonno della ragione che genera i mostri* come nel dipinto omonimo di Goya; è l'accidia-morte posta al centro del quadro di Otto Dix, in una posa plastica che richiama la svastica nazista. È l'indifferenza che non riflette sull'esistenza e considera ogni azione obbligo e dovere di qualcun'altro.

Claudia Marchiselli

Lussuria

Quello che il pensiero non può pensare



Gian Lorenzo Bernini *Estasi di Santa Teresa*

Perché parlare oggi di *lussuria*, in un mondo in cui sembra azzerata qualsiasi norma morale e la problematicità stessa della sessualità pare pacificata? Forse questa è una visione semplicistica del nostro mondo e della questione della lussuria che in realtà elude il problema perché non ne coglie la portata. A me pare di poter affermare che la nostra società oscilla tra due estremi rappresentati dall'*ipersessualizzazione dell'esistenza* veicolata dai media e dalla *nevrosi normativa* propugnata dagli ultimi autonominatisi detentori dell'autorità morale. Sia un atteggiamento che l'altro occultano l'essenza della sessualità lussuriosa: il primo perché è un inganno che, invece di liberare il sesso, lo

mette al servizio del mercato, aggiogandolo al suo immaginario preconfezionato e virtuale, e del lavoro, sfruttandone le energie per una rincorsa senza fine della soddisfazione; il secondo perché è cieco, cioè incapace di conoscere la società del suo tempo e le potenzialità che essa offre, perché è animato da un sentimento prepotente di fuga dalla condizione vivacemente magmatica in cui è immerso il nostro tempo. Nel mezzo si stende il velo immenso dell'ipocrisia, che relega le condotte sessuali eterogenee all'orizzonte del notturno che emerge solo nell'anonimato del dato statistico.

Proviamo, allora, ad uscire dall'incertezza. Se pratichiamo una “*epoché* etica” rispetto a qualsiasi orizzonte normativo di riferimento, il primo punto che risulta evidente è che la lussuria è legata al piacere. Ma in termini hegeliani, l'elemento del piacere è troppo immediato per essere oggetto di pensiero e quindi, preso per sé, resta indeterminato. Lo dovremo ritrovare alla fine di un processo in cui emergerà pieno di pensiero come sintesi del processo stesso e finalmente ci si rivelerà nella sua pienezza. Infatti poiché la lussuria non è solo piacevolezza ma è anche un pensiero determinato sull'esperienza del piacere, dobbiamo dire che l'idea che ne abbiamo è storica e relativa a un certo orizzonte di senso, il nostro. È la nostra “gettatezza” – direbbe Heidegger –, in cui ci muoviamo come il pesce che non bada all'acqua in cui nuota. Riconoscere l'esistenza relativa dell'orizzonte di senso in cui siamo collocati è il primo passo per uscire dall'ingenuità gnoseologica e affrontare il problema conoscitivo della lussuria da un punto di vista più consapevole.

Storicamente, nel nostro orizzonte, la lussuria sta dalla parte del male. Il male in occidente è incarnato dall'icona di Satana spesso rappresentato nella forma di un essere dalla sessualità ambigua e incerta, lascivamente femminile ma anche bestiale e oscena. È associato alla malattia, alla sporcizia, alla carnalità derelitta. Ma dobbiamo stare attenti. L'icona satanica viene da lontano e nel suo viaggio ha raccolto i relitti del naufragio degli dèi del paganesimo antico che, designificati e pervertiti, con il trionfo del cristianesimo si sono prestati a dare forma a tutti gli incubi della nuova morale e a tutte le devianze rispetto alla norma della nuova società faticosamente emersa dall'alto medioevo barbarico. È un'operazione che gli storici delle religioni conoscono bene: gli dèi sconfitti, tramontato l'ordine sociale, morale e culturale a cui presiedevano, vengono assunti dall'ideologia vincitrice come demoni, e con essi tutto ciò che rappresentavano viene volto al grottesco, al ridicolo, al patologico, all'erroneo, al male. Va detto che nel disastro del crollo del mondo antico la Chiesa ha svolto una grandiosa opera civilizzatrice, inventando dalle macerie una società nuova e una cultura nuova. E lo ha fatto anche normando la sessualità. Ecco allora un punto nuovo: il sesso non è una cosa privata ma è di interesse sociale. Osserviamo, allora i luoghi e le figure sociali che la rappresentano. Sono i bassifondi, caratterizzati dal degrado e dalla devianza dalla norma e

dall'emarginazione, che formano una specie di società parallela a quella dei benpensanti. Qui troviamo semplici debosciati, innocui pederasti, donne lussuose per scelta o, spesso, per obbligo, ma anche figure rivelatrici. Gli eretici, per esempio, sono anche terribilmente *erotici*. A dare retta ai loro accusatori, si abbandonano ad ogni sorta di pratica lussuosa, a orge promiscue, alla sodomia, ai coiti innaturali, senza rispetto né per le regole né per il buon senso.

Non sappiamo se siano solo calunnie o se vi sia del vero. Ma a noi non importa. Ciò che conta è che con essi scopriamo che la devianza ideologica si associa alla devianza sessuale, e non è un'associazione casuale, ma d'essenza. Spesso gli eretici sono anche dei contestatori politici del sistema, dell'organizzazione sociale e quindi della morale che la propaganda. Le due devianze, quella carnale e quella ideologica, appartengono ad un unico orizzonte coerente, quello della trasgressione della norma che si trasforma in insofferenza per il sistema ideologico/sociale così com'è. La lussuria può essere una metafora dietro la quale si nasconde una riflessione teologica, filosofica e politica di prim'ordine, e non solo il sollazzo di un gruppo di debosciati. La lussuria del corpo si accompagna a una strana lussuria della mente che si apre a diverse, incerte, nuove possibilità di pensare l'esistenza. Certo non basta la pratica della lussuria per accendere la fiaccola del pensiero, ed è anche vero che il pensiero non necessariamente è legato alla lussuria. Eppure questo legame esiste, ed è un legame di devianza, di trasgressione, di alterazione del conformismo. Del resto anche la riflessione morale della Chiesa ha sempre avvertito la minaccia di una simile associazione, condannando con uguale forza tanto le pratiche ritenute contro natura e antisociali (perché non procreative), come la sodomia, la masturbazione, i coiti impropri e la contraccezione, quanto le condotte considerate pericolose per la tenuta del fondamento della società (la famiglia monogamica indissolubile), come il tradimento, la seduzione, i rapporti multipli, e persino l'erotismo all'interno della coppia legittima. Si sviluppa in questo modo un intero complesso culturale di pensiero che riducendo la sessualità a una specie di pratica ginnica votata alla riproduzione, ai fini di mantenere la prosperità dell'ordine divino, relega il piacere carnale dalla parte della lussuria, disgiungendo la figura della madre da quella della prostituta, associando in questo modo la pratica erotica ad ogni sorta di corruzione e malattia del corpo e dell'animo: cecità, idiozia, malattie veneree, che sarebbero la giusta punizione divina del vizio. L'ultimo derivato di questa concezione è la resistenza, che esiste ancora presso molti, a considerare l'AIDS una semplice malattia, e non la giusta punizione per drogati, omosessuali e devianti di ogni genere. È servita la tragedia di persone malate non lussuose, ma "oneste", perché si incominciasse a riconsiderare il problema e si smettesse di ritenere l'AIDS affare di "qualche omosessuale senza importanza".

Più sottile ancora è la riflessione monastica che, più attenta all'interiorità, comprende molto presto che vi è una lussuria della mente molto più resistente di quella del corpo di cui costituisce l'essenza. Il vero organo sessuale è la mente e i suoi voli, ed è su quello che si deve intervenire. Il pericolo risiede nell'indulgere volontariamente in pensieri licenziosi, e la radice del male sta nella volontarietà. Cosa ha il consenso alla lussuria di così pericoloso? Il consenso ai pensieri licenziosi porta con sé l'indifferenza alla norma corrente, che ispira all'anima un sentimento indeterminato di libertà interiore che è tanto più pericolosa quanto più è consapevole e meditata. Quando la società cessa di fare presa sull'interiorità di un individuo consapevole, nessuno può sapere di cosa sarà capace quell'uomo che non sente più il vincolo della norma. La società si deve difendere da questa eventualità per la sua stessa sopravvivenza, e lo fa anche normando la condotta sessuale. Non esiste per l'uomo una sessualità esclusivamente naturale. È chiaro che esiste una dimensione biologica della sessualità, ma è altrettanto chiaro che l'uomo non è un essere naturale, ma è un essere culturale, che crea la propria identità di uomo prendendo le distanze dalla sua naturalità attraverso il ritorno riflessivo sull'esperienza del suo vivere. Ridurre la sessualità alla naturalità, come pretende di fare la Chiesa, non è un'operazione neutra, ma è un'operazione ideologica di costruzione culturale dell'identità umana secondo una certa visione. L'organizzazione della sessualità, infatti, è universalmente riscontrata dall'antropologia come una pratica antropogenica. Se mangiare non è solo ingoiare del cibo, allo stesso modo fare sesso non è solo perpetuare la specie, ma è invece un'esperienza che interroga l'uomo nella sua totalità. È piacere, è rapporto, è gioco della parti, è apertura, è mimesi, è metafora, è fantasia e immaginazione. Ecco che siamo arrivati al punto del legame tra lussuria e pensiero, varietà delle pratiche sessuali e varietà dei pensieri. L'immaginazione animata dalla ricerca del piacere si sa quando si accende, ma non si sa dove andrà, se ne infischia dei limiti e dei vincoli, dei tabù e dei divieti, delle gerarchie e delle convenienze, e attraversa tutto come un venticello sovvertendolo e irridendolo, ispirandolo e reinventandolo. Il pensiero animato dal desiderio è sovversivo.

La lussuria, allora, non è propria di ogni pensiero, ma è il paradigma del pensiero utopico. La libido è alla base dell'utopia e all'estremo di ogni critica. Se ne erano accorti già i libertini settecenteschi, rimasti famosi per la loro condotta sessuale sfrenata, ma in realtà intellettuali libertari, impegnati nella riflessione politica e morale per una società più libera, più giusta e più piacevole contro i sacerdoti e i tiranni di ogni specie, che sfocerà nei grandi ideali democratici e anarchici. Certo, lo slancio euforico della lussuria del pensiero, come quella del corpo, presenta anche dei rischi, degli sviluppi imprevedibili e degli aspetti oscuri rispetto ai quali la società deve erigere delle barriere per salvaguardare la sua tenuta. Lo stesso Freud ha ben presente che,

davanti all'irrequieta pulsionalità perversa e polimorfa dell'inconscio dell'eterno fanciullo che sta dentro di noi, la collettività deve erigere dei limiti che, soggiogandola, le diano una forma socializzabile. È il *Disagio della civiltà* che, secondo Freud, costituisce l'inevitabile prezzo (di repressione e deviazione della libido) da pagare perché la società possa esistere e mantenersi. E, del resto, sempre la psicoanalisi ci insegna che non di solo gioioso slancio amoroso è fatto l'inconscio, ma trova il suo piacere anche nell'istinto di morte attraverso la crudeltà e la violenza. Il marchese de Sade per primo ha esplorato con la ragione più lucida e allucinata questo abisso della psiche, mettendone in luce gli aspetti più inquietanti, ma anche l'anelito di libertà assoluta rispetto a tutti i limiti che dietro quegli abissi si cela (come hanno ben compreso due suoi attenti lettori come Blanchot e Bataille), e che ci dice qualcosa di profondo sull'animo umano.

Quale società, allora, emerge dalla repressione pulsionale? Secondo Reich non una società come un'altra, bensì la società autoritaria e capitalista, che reprime le energie sessuali delle masse per sfruttarle a vantaggio del capitale nel lavoro, dell'esaltazione irrazionale per i miti della patria, dello stato e della religione e nella guerra, dove trovano sfogo le pulsioni sadiche. Sta agli uomini, dunque, saper creare una società equilibrata, molteplice, aperta, capace di rimettersi in discussione, e non fondata sul principio della prestazione e della repressione, nella quale tutte le forme dell'essere-divenire umano trovano spazio in modo non distruttivo, anzi possono in qualche modo contribuire alla conoscenza che l'uomo ha di sé stesso, al suo processo antropogenico. Ciò a cui siamo chiamati oggi, è trovare una nuova forma di medietà tra il desiderio di conservazione (che all'estremo si trasforma in conformismo) e il desiderio di soddisfazione illimitata dell'individuo (che nasconde il pericolo di disgregazione della società) in una forma di convivenza più matura, capace di rinnovarsi di continuo, incerta, ma in grado di riflettere su di sé per riscoprire i suoi fondamenti ogni volta. Una società che sappia dare spazio, accoglienza e comprensione alla differenza, perché questa costituisce un rischio, ma anche una ricchezza vitale, favorendo i meccanismi sociali di inserimento dell'alterità nell'insieme dalla dinamica collettiva senza relegarla nell'anonimato (quello sì produttore di vero pericolo e di disordine). L'orizzonte attuale, però, non è più quello dell'ascesa del nazifascismo a cui guardava Reich con apprensione. Non la repressione, ma l'edonismo di massa veicolato dai media è il nostro orizzonte di riferimento, che ha avuto anche una parte positiva nel processo di emancipazione della società, diffondendo dei modelli di comportamento alternativi a quelli tradizionali.

Ma anche nell'edonismo vi è lato oscuro. Come aveva visto Foucault, nel rapporto tra sessualità e potere non ha tanto senso parlare di *repressione* in assoluto, quanto piuttosto di *gestione* delle energie sessuali da parte del sistema, attraverso la gestione dei discorsi, che a volta a volta può essere repressiva o

permissiva a seconda delle necessità storiche e delle finalità che si pongono le diverse forme di potere. La banalizzazione del piacere nella liberazione delle condotte associata all'indifferenza morale non ha prodotto una presa di coscienza di massa, ma ha visto l'affermarsi dell'ipocrisia della totale deresponsabilizzazione, dietro la quale si nasconde l'adesione passiva al modello sociale e ai suoi miti. Il conformismo dell'indifferenza priva di riflessione è riuscito dove altri hanno fallito, cioè a ridurre il sesso solo a un fatto di piacere fisico che depotenzia la carica sovversiva della sessualità mettendola al servizio dei poteri forti. Non più gli Stati e le Chiese, ma le multinazionali del consumo e dell'intrattenimento, che usano l'edonismo per veicolare il pensiero unico, il pensiero economico. La considerazione sconsolata di Marcuse è che nella società del benessere diffuso, le radici dell'utopia si esauriscono prosciugate dell'eccesso di realtà che sorpassa il sogno e anzi lo colonizza attraverso il dominio dell'immaginario col virtuale e col mediatico. Solo la riappropriazione della dimensione inutile del gioco e dello scambio a perdere con l'altro da me (reale e non virtuale) può riattivare il pensiero alternativo. Si tratta allora di sfuggire alla *gestione* del discorso sul piacere per riattivarne le capacità inventive, prendendo le distanze dal nuovo conformismo dell'immaginario collettivo e preconfezionato di pure immagini del mondo virtuale, per immergersi nella vita concreta, incerta, problematica, insicura e sempre nuova, dove ancora si può incontrare l'indicibile e l'impensabile del pensiero, la sua lussuria.

Matteo Canevari



Oscar Kokoschka, *Salomé*

Avarizia

Il rifiuto della condivisione



Quentin Metsys, *Il cambiavalute e sua moglie*

Volendo spiegare cosa sia l'avarizia penso sia importante partire dal significato dei termini che l'esprimono nelle varie lingue. In greco antico l'avarizia indica l'amore per l'argento cioè, per estensione, delle ricchezze; in latino l'etimologia è incerta ma sembra derivi da *aveo* che significa desiderare vivamente, perciò bramosia, cupidigia.

Nella tradizione occidentale l'avarizia è sempre stata annoverata tra i vizi, uno dei modi di essere perversi, cioè orientati in modo sbagliato. La tradizione indica nell'avarizia il vizio capitale per il quale il danaro, che dovrebbe essere un mezzo per l'acquisizione dei beni e la soddisfazione dei bisogni, diventa esso stesso il fine per il possesso del quale si sacrifica tutto il resto; una mania che può diventare follia.

Spinoza, nell'*Etica* ha descritto in modo incisivo questa condizione: *Vediamo infatti che a volte gli uomini sono così affetti da un solo oggetto che, benché non sia presente, credono tuttavia di averlo davanti; il che quando accade a un uomo che non dorme, diciamo che delira o è pazzo [...]. Ma quando l'avarico non pensa a nessuna cosa all'infuori del guadagno e del denaro, e l'ambizioso a nulla che non sia la gloria, questi sono considerati fastidiosi e insopportabili. In realtà l'avarizia, l'ambizione eccetera sono forme di delirio, sebbene non siano enumerate tra le malattie.*

La tradizione biblica ha sempre considerato l'accumulo eccessivo di danaro e beni come un atto inutile e una forma di stoltezza perché non garantisce la vita fisica che può essere ripresa in qualunque momento da Dio. L'avarizia, cioè, valuta i beni terreni più di quanto non meritino e non li giudica secondo il criterio dell'eternità. Sarà la riflessione di S. Paolo ad assimilare l'avarizia all'idolatria (*Col. 3,5 Ef. 5.5*). L'avarico è al servizio di un oggetto (il danaro e derivati) che lo schiavizzano e lo portano potenzialmente ad utilizzare qualunque mezzo per corrispondere alla propria avidità. In questo senso, l'avarizia, è la radice di tutti i mali: non si tratta del rifiuto di ciò che è economico, ma della critica a tutte le situazioni d'ingiustizia provocate fondamentalmente dal desiderio disordinato delle ricchezze.

Durante il medioevo, l'avarizia è forse il vizio di cui si è maggiormente trattato sotto varie denominazioni: simonia, usura, frode, furto, rapina, corruzione, sottrazione dell'elemosina per scopi personali ecc. tanto che Dante Alighieri, nell'*Inferno* (VII, 25), fa degli avari il gruppo di peccatori più numeroso: "Qui vidi gente più che altrove troppa".

È un vizio talmente importante che contende il primato alla superbia o la affianca: *Non c'è nessun genere di peccato che in alcuni casi non venga dalla superbia e che in altri casi non discenda dalla cupidigia. Ci sono infatti alcuni uomini che a causa della loro cupidigia diventano superbi e altri che a causa della superbia diventano cupidi* (Pier Lombardo, *Sentenze*).

L'avarizia, tuttavia, non riguarda soltanto il desiderio smodato di danaro o di beni materiali, ma può estendersi alla sterile conservazione egoistica di qualsiasi bene ci appartenga sia esso concreto o spirituale. In uno studio sui vizi capitali, Carla Casagrande enumera le forme di avarizia 'improprie' denunciate dagli autori medioevali. Una casistica interessante ancora oggi: desiderio di potere, conservazione gelosa del proprio sapere e degli strumenti di tale sapere, ricerca di eccessiva tranquillità di vita nei monasteri, usurai definiti sanguisughe, funzionari che si riempivano le mani con doni illeciti,

banditi, sicari, corsari, principi, potenti, tutte persone che depredano, danneggiano o uccidono per avarizia intesa come amore per i beni. E ancora: commercianti che frodano, coloro che non pagano le tasse, medici che esigono denaro senza curare o addirittura uccidono, avvocati che accettano qualunque causa per svuotare più borse possibile, religiosi che accettano elemosine da usurai e rapinatori.

Insomma l'avarizia come un vizio capace di crescere su se stesso, un vizio eccessivo come lo definisce Egidio romano verso la fine del XIII secolo. Questo vizio capitale segna l'individuo nel corpo (la lupa famelica e magra nell'*Inferno* di Dante) e nello spirito (l'avarizia è un vizio che provoca ansia).

La tipologia psicologica dell'avarico presenta presso vari autori queste caratteristiche: ogni suo atto è calcolato ed è sordo alle sollecitazioni, preghiere e minacce. Concentrato sui propri scopi diviene avaro anche nei sentimenti, spesso introverso a causa della diffidenza e della mania di segretezza è un individuo che "gioca in difesa" dal punto di vista della relazionalità umana. Anche se attivo nell'accumulo dei beni, non ama le novità perché si sente rassicurato dalla conservazione. Ciò che cambia lo rende ansioso.

E. Mounier nel suo *Trattato sul carattere* parla di uno stato nettamente patologico benché non evolventesi in disturbi mentali. Uno stato che non intacca direttamente l'intelligenza ma che restringe lo stato di coscienza e che rattrappisce ogni espansione come una minaccia: "Serbano i sentimenti, trattengono gli atti, comprimono i pensieri". L'avarico, allora, spesso è misogino, perché le donne comportano spese e rifugge dall'amicizia e dagli estranei che possono formulare richieste.

Vi è una forma di avarizia che assume un aspetto assai più comune ed è quella del parsimonioso; del resto, l'avarico difficilmente riconosce di esserlo e si definisce piuttosto oculato e parsimonioso, prudente nell'amministrare.

Oltre alle descrizioni letterarie che ne fa Plauto nell'*Aulularia*, o Molière nell'*Avaro*, vi sono descrizioni negli studi di psicologia che stilano vivaci ritratti dei parsimoniosi. Solitamente ordinati sono attenti a non disperdere nulla, recuperano e accumulano tutti i piccoli oggetti quotidiani come tappi, spaghi, fermagli, elastici, avanzi, soffrono dello sperpero sociale, e sono presenti alle vendite d'occasione, infaticabili nelle contrattazioni nelle quali temono sempre di essere derubati. Per il parsimonioso, il grande magazzino è il luogo ideale dove comprare, perché non lascia posto né alla sorpresa né alla follia, egli è inoltre minuzioso verificatore di scontrini e di conti.

Si potrebbe continuare, ma è più importante rilevare che l'avarico-parsimonioso si stima corretto nei confronti della vita perché non si attende nulla né domanda privilegi straordinari. Mounier osserva acutamente che *la loro costante difesa contro la spontaneità [...] fa di essi non soltanto dei deboli, ma il prodotto più odioso*

di quelle potenze di morte che la nostra civiltà ha innalzato, sotto falsi nomi, a potenze di vita.

Una situazione paradossale quella dell'avarico che partecipa, oggi, della fetta di ricchezza della società del benessere, della previdenza sociale che salvaguarda (come non era nel passato) la vecchiaia la quale poteva costituire un alibi per l'avarizia. Anche chi non rinuncia a troppe cose e non si è privato di amicizie né ha patito troppa solitudine campa discretamente, e i *mass-media* spingono alla spesa e al successo, o addirittura mostrano come ci sia chi si cava d'impaccio nonostante la poca oculatezza: uno spettacolo difficile da sopportarsi per un vero avaro.

Del resto già Mandeville nella sua celebre *Favola delle api*, metteva in relazione il vizio dell'avarizia con la società: *L'avarizia pur causando tanti mali, è tuttavia necessaria alla società, per raccogliere e ammassare ciò che è stato buttato e sparso dal vizio opposto. Se non fosse per l'avarizia, la prodigalità presto resterebbe senza risorse; e se nessuno guadagnasse e mettesse da parte più in fretta di quanto spende pochissimi potrebbero spendere più in fretta di quanto guadagnano. [...] Vi è una specie di avarizia che consiste nel desiderare avidamente la ricchezza, per poterla spendere, e che spesso si incontra nella stessa persona, con la prodigalità, come appare chiaro in moltissimi cortigiani e alti funzionari, civili e militari.*

Insomma, secondo la tesi di Mandeville: vizi privati, pubbliche virtù, cioè un punto di vista in parte diverso sull'avarizia se considerata in relazione alla prodigalità.

Un tema interessante riguardo l'avarizia è quello che concerne l'avarizia intellettuale che si manifesta nel rifiuto di accettare una certa dose di fallibilità e di incertezza intellettuale, la fatica della ricerca, la possibilità dell'errore di chi butta l'intelligenza nell'azione. Vi è una certa avarizia nella ricerca del dettaglio non per la sovrabbondanza che manifesta, ma per ciò che ha di limitato, di isolato, di rassicurante perché concluso. Vi è la ricerca del sistema come protezione da un pensiero troppo avventuroso. Il contrario di un'intelligenza generosa per la quale la critica non è un'operazione contabile, volta di solito a demolire, ma a comprendere, ad assimilare, a valorizzare.

A conclusione di questi che sono semplici spunti di riflessione sul tema dell'avarizia, mi pare importante ancora un pensiero su l'avarizia di sé, del proprio tempo, della propria attenzione: il rifiuto della condivisione, l'avarizia che dice di no ad un fenomeno positivo della nostra società, quello del volontariato, della condivisione di una passione politica, l'avarizia della delega agli altri, al Comune, allo Stato, alla Chiesa, alla Scuola, lo sgravarsi di partecipazione e re-sponsabilità nell'illusione di appropriarsi e controllare il tempo.

Daniele Crivelli