

CONCUPISCENZA

La concupiscenza è anzitutto una passione dell'anima dalla quale prende nome una parte dell'anima sensibile le cui facoltà si distinguono appunto in irascibile e concupiscibile. L'appetito sensitivo è una dimensione unitaria dell'anima, detta anche sensualità, ma si divide ulteriormente in due facoltà (*potentiae*) che costituiscono le specie dell'appetito sensitivo e sono l'irascibile e il concupiscibile (I, 81, 2 c.). Infatti, realtà soggette a deperimento abbisognano sia di un'inclinazione per conseguire ciò che loro conviene e per fuggire ciò che nuoce, sia di una difesa per resistere a fattori dannosi ed ostacolanti il raggiungimento dei beni convenienti. L'inclinazione dell'anima sensitiva a perseguire ciò che conviene alla luce della conoscenza sensitiva è la *facoltà concupiscibile*, quella che aiuta ad opporre resistenza ai mali corrompenti ed impugnanti i beni convenienti costituisce invece l'irascibile ed ha per oggetto cose ardue in quanto cerca di superare le contrarietà e dominarle.

La concupiscenza si definisce come "appetito del dilettevole" (Arist., *Rhet.* I, II; 1370 a 17-18). Il diletto nel bene intelligibile è dell'anima soltanto, mentre quello che si compiace nel bene sensibile è, sì, dell'anima, ma coinvolge anche il corpo sicché il bene sensibile è il bene di tutto il composto - di anima e di corpo. Il desiderio (appetito) di quest'ultimo tipo di bene, è concupiscenza che riguarda l'anima e il corpo e spetta all'appetito sensitivo e più precisamente alla facoltà concupiscibile che da essa prende il nome (I-II, 30, 1).

Il concupiscibile è più lontano dalla ragione dell'irascibile. Infatti, che l'animale desideri il bene dilettevole conveniente secondo il senso avviene secondo la natura sensitiva e spetta al concupiscibile, ma che tenda ad un bene che causa nel senso più tristezza che gioia, come cercare la lotta o affrontare una qualsiasi difficoltà, è nella natura sensitiva in quanto si avvicina (*attigit*) alla natura intellettuale e spetta all'irascibile (III *Sent.* d. 26, 1, 2 c.). La facoltà concupiscibile è dunque più primitiva e più irrazionale della irascibile. La concupiscenza significa più propriamente la passione del concupiscibile che dà nome a questa stessa facoltà. Per situarla tra le altre passioni è bene ripercorrere il tentativo di deduzione proposto da S. Tommaso in I-II, 30, 2 c. (cf. III *Sent.* d. 26, 1, 3 c.). In genere è oggetto del concupiscibile il bene dilettevole secondo il senso. Le passioni del concupiscibile si differenziano dunque secondo le differenze del bene suddetto. Ora, la diversità dell'oggetto può riguardare o la sua natura in assoluto o la sua capacità di influire agendo sul soggetto ed è sotto questo ultimo aspetto dell'oggetto differenziante che avviene la distinzione formale delle passioni secondo le diverse specie. Il fine e il bene esercitano un'azione diversa a seconda che siano presenti o assenti: il bene presente porta alla quiete, se invece è assente, provoca il movimento. Così, il bene sensibile, in quanto adatta e conforma a sé la tendenza appetitiva del soggetto causa *l'amore*, se è assente lo attrae dando adito alla *concupiscenza*, se infine è presente lo fa riposare in sé causando in esso *il diletto*. In tal modo la concupiscenza è una passione specificamente distinta dall'amore e dalla gioia (*delectatio*).

La passione della concupiscenza si dice anche desiderio e il suo contrario viene, generalmente indicato come abominio o fuga. Spesso tuttavia il contrario della concupiscenza che causa un movimento di allontanamento dal male sensibile viene assimilato al timore (I-II, 30, 2, 3m), il quale pure provoca un fuggire il male, seppure con l'aggiunta dell'aspetto arduo che lo qualifica come passione dell'irascibile.

L'oggetto della concupiscenza è un bene dilettevole secondo il senso. Il diletto, anche quello sensibile, a sua volta può essere moralmente sia buono sia cattivo. In ogni caso è assolutamente necessario per vivere convenientemente. Chi per esagerata austerità proclama malvagio ogni piacere sensibile, non solo non promuove la virtù, ma mette in pericolo la condotta morale del prossimo, poiché ciò che viene seguito non sono le belle parole, ma gli esempi concreti e fattivi e, se i semplici vedono che i sapienti, pur dichiarando illecito ogni piacere, poi, costretti dalla necessità della vita, se ne concedono pure qualcuno, essi passano facilmente alla convinzione contraria che

ogni piacere è buono e che non vale la pena imporsi delle remore. La verità è che sono buoni quei piaceri sensibili che sono conformi alla ragione, quelli invece che ne discordano sono malvagi. Similmente il piacere segue l'azione come la concupiscenza la precede e, se sono buone le azioni, lo sono anche le concupiscenze di esse e i piaceri che ne derivano (cf. I-II, 34, 1 c.).

La stessa concupiscenza della carne contro lo spirito, che, com'è ovvio, non può non essere disordinata, non è peccato in sé, ma piuttosto materia della virtù, della temperanza, da esercitare (I-II, 80, 3, 3m). Tutto dipende dall'atteggiamento che dinanzi al disordine passionale assumerà la ragione: se resiste, la virtù ne esce non solo incolume, ma addirittura rafforzata.

Le concupiscenze si dividono in naturali e non naturali (I-II, 30, 3 c; cf. 31, 3 c; 41, 3 c; 77, 5 c; II-II, 142, 2, 2m e *De Malo* 4, 2, 1m). Infatti, la concupiscenza è l'appetito di un bene piacevole (dilettevole) e qualcosa può essere piacevole o perché conviene immediatamente alla natura dell'animale (come ad es. il nutrimento) o perché gli conviene tramite una certa conoscenza, così che un vivente concepisce qualcosa come un bene piacevole per sé e per conseguenza si compiace e si diletta in esso. Il primo tipo di concupiscenza è naturale, il secondo invece non è naturale e si dice "cupidità".

Le concupiscenze naturali sono comuni all'uomo ed agli altri animali poiché in entrambi vi è qualcosa di conveniente alla natura. In questo poi vi è un comune accordo anche di tutti gli uomini tra loro, così che Aristotele arriva a chiamare le concupiscenze naturali *comuni e necessarie*. Le concupiscenze non naturali sono proprie agli esseri umani dotati della capacità di trovare qualcosa buono e conveniente al di là di quanto è strettamente richiesto dalla natura. Le concupiscenze naturali sono perciò irrazionali, quelle non naturali si verificano invece con ragione e, data la diversità del modo in cui ragionano uomini diversi, le concupiscenze di questo tipo vengono dette anche proprie e aggiunte a quelle naturali.

Concupiscenza in un senso molto vasto e sempre negativo può anche indicare il disordine delle facoltà inferiori rispetto alla ragione, conseguenza del peccato originale che consiste nella insubordinazione della volontà umana a quella divina. E' un'analogia di due ordini - trascendente l'uno, immanente l'altro - che è molto cara a S. Tommaso: come l'uomo disobbedendo a Dio sottrasse la sua parte suprema, la volontà, alla legge di Dio, così, in seguito alla suddetta insubordinazione, anche nell'uomo stesso la parte inferiore (sensibile) divenne renitente agli ordini della volontà umana medesima. In altre parole, la volontà, non ubbedendo più a Dio, non si fa più ubbidire dalle facoltà sensitive che per natura sono sue inferiori (I-II, 82, 3 c.).

La concupiscenza che costituisce una parte materiale del peccato originale (come pena seguente alla colpa) è non solo non-naturale, ma è contro-naturale. Infatti, la concupiscenza umana, non solo quella immediata, ma anche quella che segue la conoscenza, è per natura atta a farsi governare dalla ragione sicché là dove si verifica un eccesso irrazionale si trasgredisce anche la stessa natura umana e le sue esigenze (I-II, 82, 3, 1m; cf. 85, 3, 3m).

La concupiscenza intesa più ampiamente come comprendente in sé anche la volontà aggrava il peccato. La concupiscenza, passione e movimento della facoltà concupiscibile, diminuisce invece il peccato, se precede il giudizio della ragione e la scelta della volontà, poiché la gravità della tentazione rende il peccato meno imputabile. Se invece la concupiscenza, sempre in questa accezione più propria e più stretta, segue l'atto delle facoltà razionali, il peccato ne è aggravato, perché l'intensità dell'adesione volontaria suscita maggiore tendenza della parte sensibile (I-II, 73, 6, 2m).

Generalmente la concupiscenza, pur antecedente il giudizio della ragione, non impedisce del tutto l'uso delle facoltà razionali, a meno che non sia di intensità così eccessiva da far impazzire. Nella maggior parte dei casi essa però diminuisce la gravità del peccato perché è più veniale peccare per infermità e debolezza che per malizia e scelta deliberata (II-II, 150, 4, 3m).

La concupiscenza è più irrazionale dell'ira, non perché tolga del tutto il giudizio della ragione, ma perché procede del tutto priva di ogni razionalità. Per questo motivo è più turpe essere incontinenti di concupiscenza che di ira (II-II, 156, 4, 2m). L'ira mantiene una certa partecipazione della ragione nel proporzionare la vendetta all'offesa, mentre la concupiscenza è del tutto priva di

ogni traccia di razionalità (cf. ib. c.).

La superiorità dello stato di castità perfetta su quello del matrimonio risulta dal fatto che la lotta contro la concupiscenza che talvolta insorge nei celibi è poco durevole, mentre la sollecitudine per la famiglia è necessariamente continua. Inoltre la concupiscenza diminuisce se si resiste ad essa e se ci si mortifica tramite l'astinenza e la fatica fisica (CG III, 136, 5m; n. 3113).

Il matrimonio costituisce un rimedio alla concupiscenza sia, fondamentalmente, reprimendola, il che non può verificarsi senza l'aiuto della grazia, sia, secondariamente, soddisfacendola in parte il che avviene secondo la natura stessa dell'atto coniugale a prescindere dalla grazia del matrimonio. D'altronde, la concupiscenza non si reprime soddisfacendola, ma, semmai, ordinandola secondo le esigenze della ragione (IV *Sent.* d.2, 1, 1, 2 c.).

Duplici è il rimedio della concupiscenza - dalla parte della concupiscenza stessa è quello di reprimerla alla sua stessa radice e così il matrimonio costituisce tale rimedio tramite la grazia che viene data in esso, dalla parte dell'atto della concupiscenza è quello di toglierle l'aspetto turpe il che avviene tramite la compensazione dalla parte dei beni del matrimonio che ne rendono onesto l'uso e di impedire atti intrinsecamente turpi il che è dovuto alla natura stessa dell'atto coniugale che soddisfa, sì, la concupiscenza ordinata, ma proprio così impedisce eventuali eccessi di concupiscenza depravata (IV *Sent.* d. 26, 2, 3 c.).

I due ultimi precetti del decalogo proibiscono la concupiscenza disordinata e della moglie e delle cose altrui. In genere l'intenzione della legge è condurre gli uomini alla virtù. Ma l'atto di virtù, per essere perfetto, deve essere compiuto con consapevolezza, deliberata volontà, intenzione del fine dovuto, perseveranza (costanza) e diletto. Similmente l'atto contrario alla virtù deve essere omesso non solo esteriormente, ma occorre lasciare la stessa volontà di commetterlo e ordinare (educare) le passioni che inclinano a tale atto illecito. Perciò la legge giustamente proibisce non solo atti illeciti, ma anche concupiscenze illecite (III *Sent.* d.40, 1, 1 c.).

Eppure la legge antica allontana dal peccato la mano soltanto e non l'animo (*cohibebat manum, non animum*). In genere essa proibisce, certo, tutte le concupiscenze disordinate, ma prevede sanzioni coercitive solo per quelle concupiscenze che più da vicino conducono ad atti delittuosi quali sono appunto l'adulterio e il furto (ib. 2, 3m).

In un significato del tutto particolare si parla dell'*amore di concupiscenza* dividendolo dall'*amore di amicizia o benevolenza*. L'amore si orienta sempre a qualche bene e, dato che il bene è coestensivo con l'ente, esso si risconterà sia nella sostanza che negli accidenti che sono, entrambi, enti e beni. Diverso però è l'amore del bene sostanziale e del bene accidentale - il primo è amato per se stesso e non per altro come l'ente sostanziale sussiste in sé e non in altro, il secondo invece è amato per qualcun'altro dato che l'essere dell'accidente è il suo inerire ad altro. L'amore del bene per sé si dice amicizia, quello che desidera il bene per un altro invece si chiama concupiscenza (cf. I, 60, 3 c.).

Amare è volere bene così che l'amore implica un movimento verso un bene desiderato per qualcuno, o per se stesso o per un altro, e verso colui per il quale tale bene si desidera. Il bene voluto per un altro è oggetto dell'amore di concupiscenza, il bene della persona per la quale si desiderano altri beni costituisce invece l'oggetto dell'amicizia. Ciò che è amato con amore di amicizia è amato assolutamente e per se stesso, ciò che è amato con amore di concupiscenza è amato in vista di un altro e per un altro. Come l'ente sostanziale è l'ente in assoluto e l'ente accidentale è l'ente nell'altro, dipendente da altro e perciò ente solo in un senso limitato della parola, così il bene trascendentale è anzitutto quello sostanziale, mentre il bene dell'altro e per l'altro è bene in modo limitato (*secundum quid*). Analogamente poi l'amore che ama il bene perché sia bene a sé stante è amore in assoluto, mentre quello che vuole che un bene sia bene di un altro (o di chi ama o di qualche altra persona) è amore in un senso limitato e derivato della parola (I-II, 26, 4 c.).

La distinzione tra i due tipi di amore concerne da vicino le stesse virtù teologali - amore di concupiscenza è quello della speranza, amore di amicizia è quello proprio della carità. La carità infatti è vera amicizia perché, seppure nell'analogicità del soprannaturale, essa propriamente

realizza tutte le note essenziali dell'amicizia definibile come amore benevolo reciproco, reciprocamente conosciuto e fondato sulla comunicazione di una beatitudine (felicità) condivisa. Come si vede, l'amicizia aggiunge alla pura benevolenza l'aspetto essenziale di reciprocità. La benevolenza poi si distingue dalla concupiscenza perché ama l'amico volendo del bene a lui, alla sua persona, mentre l'amore di concupiscenza non vuole bene *alle* persone amate, ma vuole piuttosto *il* bene delle cose amate (desiderate) o per sé o per altri come si dice che uno ama il buon vino o un cavallo di razza (II-II, 23, 1 c.). Volere il bene divino per noi, per esserne eternamente beati, spetta alla speranza, volere il bene divino in sé, in quanto è di Dio, sia che si realizzi essenzialmente in Dio, sia che, partecipativamente, si trovi nel prossimo, spetta invece sempre alla carità che è benevola ed amicale.

L'amicizia con Dio non è solo un dono soprannaturale della divina grazia, ma è altresì un'esigenza della stessa natura nello stato della sua integrità. Certo, l'amicizia naturale è infinitamente inferiore a quella caritatevole perché manca di quell'intimità e perfetta reciprocità che si fonda sulla condivisione dello stesso bene divino tra Dio (che lo possiede per essenza) e l'uomo (che ne è rivestito per partecipazione), una "*communicatio beatitudinis*" che eleva l'uomo addirittura ad uno stato di "uguaglianza" con Dio. Ma, se l'amicizia naturale con Dio non è perfetta in *ratione amicitiae*, essa comunque ama Dio al di sopra di tutto, anche al di sopra di noi stessi, e ciò non solo con l'amore di concupiscenza che cerca nel bene divino la sorgente della propria beatitudine più che nel bene creaturale proprio, ma anche con quello di benevolenza che vede in Dio il bene comune dell'Universo trascendente l'Universo nel suo insieme e perciò, *a fortiori*, in tutte le sue parti (*Quodl.* I, q.4, a.3 <8>).

Alla luce della distinzione tra benevolenza e concupiscenza risalta maggiormente la differenza tra il male di colpa e di pena e la gravità infinitamente maggiore del primo rispetto al secondo. Più un male è alieno da Dio, più grave è nel genere del male. Ora Dio può essere causa del male di pena, ma mai è all'origine del male di colpa. Infatti il male di colpa che si realizza nell'atto di volontà si oppone direttamente all'atto di carità nel quale consiste la prima e la somma perfezione della volontà. La carità poi dirige l'atto di volontà in Dio non solo in modo tale che l'uomo goda del bene divino, cosa, questa, che spetta piuttosto all'amore di concupiscenza, bensì in quanto il bene divino si trova perfettamente realizzato in Dio stesso il che spetta all'amore di amicizia. Il fatto poi che qualcuno non voglia il bene divino com'è in sé stesso non può venire da Dio, giacché Dio inclina ogni volontà a volere ciò che Egli stesso vuole ovvero il Sommo Bene così come si trova realmente in Dio stesso. Ecco perché il male di colpa non può derivare in alcun modo da Dio (*De Malo* 1, 5 c.).

P. Tomas M. Tyn O.P.