

Marco Panero *

UNA VIRTÙ FUORI MODA? LA CASTITAS SECONDO TOMMASO D'AQUINO

SOMMARIO: I. LA CASTITÀ NEL QUADRO DELLA VIRTÙ DI TEMPERANZA – II. UNA VIRTÙ INDISPENSABILE, CONNESSA ALLE ALTRE VIRTÙ – III. IL MODO DI REGOLAZIONE DELLA CASTITÀ – IV. UNA PROSPETTIVA ATTRAENTE: LA CASTITÀ ALL'INTERNO DI UN PROGETTO GLOBALE DI VITA BUONA – V. CASTITÀ E FORMAZIONE VIRTUOSA DELLE PASSIONI – VI. CONCLUSIONI

Verso la virtù di castità vige oggi un sospetto diffuso, che trapassa qua e là in insofferenza e manifesto risentimento, come già avevano colto anzitempo le penetranti riflessioni di Scheler e di Wojtyła¹. Parlare di castità e continenza sessuale risulta a molti contemporanei semplicemente incomprensibile, anacronistico, un'invasione di retaggi religiosi da cui l'*ethos* secolare si sarebbe finalmente affrancato, col progressivo adattamento anche delle legislazioni statuali. Qualcosa insomma da lasciare felicemente al passato, oppure a chi, per insindacabili motivi personali o religiosi, voglia ancora ostinarsi a praticare quel tipo di vita.

* Professore straordinario di Filosofia Morale presso l'Università Pontificia Salesiana (Roma).

¹ «Il risentimento consiste in un falso atteggiamento nei confronti dei valori. È una mancanza di obiettività di giudizio e di valutazione, che ha origine nella debolezza della volontà. Infatti, per raggiungere o realizzare un valore più alto, è necessario che noi forniamo uno sforzo maggiore di volontà. Quindi, per liberarsi soggettivamente dall'obbligo di fornire questo sforzo, per convincersi dell'inesistenza di questo valore, l'uomo ne riduce l'importanza, gli rifiuta il rispetto al quale esso in realtà ha diritto, arriva fino a vedervi un male, sebbene l'oggettività obblighi a vedervi un bene. [...] Se c'è una virtù che a causa del risentimento ha perso il proprio diritto di cittadinanza nell'anima, nella volontà, nel cuore dell'uomo, è proprio la castità. Ci si è dati da fare per costruire tutta una argomentazione atta a dimostrare ch'essa non soltanto non è utile all'uomo, ma al contrario gli è nociva» (K. WOJTYŁA, «Amore e responsabilità», in Id., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Bompiani, Milano 2005³, 605-606). Più in generale, sul *ressentiment*, cf M. SCHELER, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975 (orig. ted. 1955).

L'immaginario diffuso, soprattutto social-mediatico, percepisce e rappresenta la castità come nemica dell'amore e della sua libera espressione, invasiva nei confronti di una pratica, quella sessuale, che troverebbe giustificazione in sé stessa, a motivo del suo carattere ludico, spontaneo, il cui senso può essere attribuito unicamente dai soggetti che vi sono implicati.

In tale scenario, la castità appare una virtù decisamente fuori moda: bandita nell'uso corrente del termine, adoperato quasi solo più all'interno gruppi di interesse religioso; osteggiata nelle condizioni sociali di praticabilità, giacché in materia è venuto meno il supporto di una piattaforma etica condivisa, con la conseguente azione di rinforzo che essa (pur al netto di alcune ambiguità) esercitava; smantellata scientemente nei suoi presupposti, giacché la materia che essa va a regolare (il desiderio del rapporto sessuale e del piacere sensibile che vi è connesso) viene sempre più concepita come indipendente da una regolazione morale universalmente valida (fatta salva la giustizia nei confronti delle parti coinvolte), e debitrice piuttosto ad una profilassi di natura tecnica (si pensi ai contenuti dei massicci programmi di 'educazione sessuale').

Nondimeno, la virtù di castità permane indirettamente nella figura opposta del *risentimento*, dell'irritazione anche violenta da parte di chi vede in essa (e nella conseguente costellazione di pensiero, sensibilità e pratiche) un affronto al proprio modo di condurre la vita. Difficile fugare l'impressione che le ostentate parodie della castità – linguisticamente, il termine '*pride*' la dice lunga – non siano in realtà a favore di qualcosa, bensì *contro* qualcos'altro: segnatamente, contro quanto resta dell'*ethos* cristiano. Ora, l'astio e il risentimento che esso tuttora suscita, soprattutto in riferimento alla materia sessuale, sono forse la conferma più evidente che la virtù di castità non è del tutto estinta nel cuore e nelle menti degli uomini. Chi si risentirebbe, infatti, verso qualcosa che ormai non c'è più, o è prossimo a sparire?

Vi è poi un'altra ragione che suggerisce l'opportunità di un'indagine pacata sulla virtù di castità. Si tratta di una virtù che potremmo definire *relazionale*: non soltanto per l'ovvio fatto che, riguardando la disciplina sessuale, viene ad interessare quasi sempre anche altre persone; più ampiamente, nella castità si danno appuntamento beni umani assai più grandi e decisivi di quelli che sono materialmente in gioco nella pratica sessuale. Come avremo modo di argomentare, il lato davvero attraente (*honestum*) della castità – e, di contro, l'orrido della sua perversione – sopravanza la mera disciplina del piacere venereo.

La presentazione della virtù di castità fatta in questo studio non mira alla completezza sistematica. Intende piuttosto esplorarne taluni aspetti, introducendo la prospettiva di Tommaso d'Aquino, con particolare riferimento alla trattazione di *Summa Theologiae*, II-II, qq. 151-154. Essa costituisce l'esposizione più completa offerta da Tommaso in materia e, significativamente, l'unica in cui egli affronti *ex professo* tale virtù².

La trattazione tomista della castità, va da sé, non è certo l'unica degna di considerazione, né va intesa come esaustiva o escludente altri approcci, la cui integrazione resta possibile e benvenuta. Nondimeno, presentando l'insegnamento di Tommaso sul tema, non rinunceremo a segnalare discretamente alcuni aspetti che possono illuminare anche la riflessione attuale. Senza ovviamente la pretesa ingenua di precipitare l'insegnamento tomista in un contesto assai diverso dal suo, che richiede un'adeguata mediazione interpretativa; ma evitando parimenti di confinarlo al rango di pura rassegna dossografica, disinnescata ormai d'ogni valore che non sia semplicemente storico.

Inizierò collocando la castità nel quadro della virtù cardinale di temperanza, precisando il suo oggetto specifico (§ 1), le ragioni della sua necessità, anche in connessione con altre virtù (§ 2), e la specifica modalità di regolazione che la caratterizza (§ 3). Quest'ultimo discorso si aprirà a considerare il ruolo della castità all'interno di un progetto globale di vita buona (§ 4), per poi esplorare qualche ricaduta educativa, relativa soprattutto alla formazione virtuosa di passioni e affetti (§ 5).

² Tra i testi complementari più significativi, merita segnalare: *Scriptum super Sententiis*, II, d. 44, q. 2, a. 1, ad 3 (il riferimento alla *castitas* è indiretto, all'interno della trattazione sull'obbedienza); III, d. 33, q. 3, a. 2 (si esplorano le parti della temperanza, nel quadro della tripartizione ciceroniana di *continentia*, *clementia* e *modestia*); *De perfectione spiritualis vitae*, 12 (con riferimento soprattutto al voto religioso di castità); *Sententia Libri Ethicorum*, III, l. 22; *In Hebraeos*, 12, l. 2 (in questi due testi si sfrutta l'analogia *castus-castigatus*).

Per la virtù di verginità bisognerebbe considerare anche: *STh* II-II, qq. 184-186; *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 33, q. 3, aa. 2-3; *Contra Gentiles*, III, 136-137. Per il vizio di lussuria: *STh* II-II, qq. 153-154; *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 41, q. 1, a. 4; *De malo*, q. 15.

La traduzione italiana della *Summa Theologiae* [= *STh*] è quella curata dalle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014.

I. LA CASTITÀ NEL QUADRO DELLA VIRTÙ DI TEMPERANZA

L'esposizione sulla virtù di castità è inquadrata da Tommaso all'interno della virtù cardinale di temperanza, quale sua specie, di cui recepisce il caratteristico modo di regolazione per contenimento (*moderatio, refrenatio*)³, da esercitarsi nei confronti di ciò che naturalmente piace e, segnatamente, verso il desiderio dei piaceri massimi, quelli del tatto (a cui appartengono i piaceri venerei). Come infatti la fortezza si esercita propriamente verso i pericoli più grandi, quelli mortali, così analogamente

la temperanza deve avere per oggetto le concupiscenze, o desideri dei più grandi piaceri. E poiché il piacere accompagna le operazioni connaturali, ne segue che i piaceri sono tanto più intensi quanto più naturali sono le operazioni che essi accompagnano. Ora, le operazioni che per gli animali sono più secondo natura sono quelle con cui è conservata la natura dell'individuo mediante il cibo e la bevanda, e la natura della specie mediante l'unione del maschio con la femmina. Quindi la temperanza ha propriamente per oggetto i piaceri relativi ai cibi, alle bevande, e alla sessualità⁴.

A partire dunque dalla materia su cui si esercitano, risultano individuate le caratteristiche *specie della temperanza*, quelle che Tommaso chiama *partes subiectivae*: l'astinenza (*abstinentia*, II-II, qq. 146-148) e la sobrietà (*sobrietas*, II-II, qq. 149-150), per ciò che riguarda rispettivamente l'uso del cibo e delle bevande; la castità per quanto concerne invece i piaceri sessuali (II-II, qq. 151-154).

Così Tommaso:

Le parti soggettive di una virtù sono le sue specie. Ora, le specie di una virtù si distinguono in base alla materia, ossia all'oggetto. Ma la temperanza ha per oggetto i piaceri del tatto, che sono di due generi. Alcuni sono ordinati alla nutrizione. E rispetto ad essi in rapporto al cibo abbiamo l'astinenza

³ «Modus autem temperantiae, ex quo maxime laudem habet, est refrenatio vel repressio impetus alicuius passionis» (*STh* II-II, q. 161, a. 4, c). Cf anche II-II, q. 141, a. 2; q. 145, a. 4; q. 157, a. 3.

⁴ «Unde similiter temperantia oportet quod sit circa concupiscentias maximarum delectationum. Et quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae. Et ideo circa delectationes ciborum et potuum, et circa delectationes venereorum, est proprie temperantia» (*STh* II-II, q. 141, a. 4, c).

(*abstinentia*), e in rapporto alla bevanda abbiamo propriamente la sobrietà (*sobrietas*).

Altri piaceri invece sono ordinati alla generazione. E rispetto ad essi in rapporto al piacere principale dell'atto sessuale stesso abbiamo la castità (*castitas*), mentre in rapporto ai piaceri connessi, come i baci, i toccamenti e gli abbracci, abbiamo la pudicizia (*pudicitia*)⁵.

Risulta così identificato l'oggetto proprio della castità, vale a dire il desiderio del rapporto sessuale e del conseguente piacere⁶. La pudicizia (*pudicitia*), più estensivamente, riguarda invece quei gesti esterni che alludono al rapporto erotico e dispongono ad esso; trattandosi comunque della stessa materia, Tommaso finisce per integrare la pudicizia nella stessa castità, quale sua particolare manifestazione⁷. Sull'oggetto della castità è però necessaria qualche precisazione in più.

Nella comprensione tomista, il desiderio sessuale è associato ad una specifica inclinazione naturale⁸, posta a tutela della conservazione della specie. È un rilievo da non trascurare, anche se all'apparenza può sembrare ovvio. Per Tommaso, l'intensità del desiderio sessuale – con la conseguente possibilità che esso più facilmente deragli – non risponde ad

⁵ «Partes autem subiectivae alicuius virtutis dicuntur species eius. Oportet autem diversificare species virtutum secundum diversitatem materiae vel obiecti. Est autem temperantia circa delectationes tactus, quae dividuntur in duo genera. Nam quaedam ordinantur ad nutrimentum. Et in his, quantum ad cibum, est abstinentia; quantum autem ad potum, proprie sobrietas. Quaedam vero ordinantur ad vim generativam. Et in his, quantum ad delectationem principalem ipsius coitus, est castitas; quantum autem ad delectationes circumstantes, puta quae sunt in osculis, tactibus et amplexibus, attenditur pudicitia» (*STh* II-II, q. 143, art. un.).

⁶ Sebbene Tommaso ammetta *metaphorice* il darsi di una *castità spirituale* (cf *STh* II-II, q. 151, a. 2), per indicare il diletto originato dall'unione della mente con Dio e con quanto gli è conforme, riconosce nondimeno che ciò si realizza principalmente nella carità e nelle altre virtù teologali; la castità comunemente intesa viene così ricondotta alla sua materia specifica, il desiderio dei piaceri venerei (*concupiscentias delectabilium, quae sunt in venereis*, *STh* II-II, q. 151, a. 2, c).

⁷ «Pudicitia magis respicit huiusmodi exteriora signa, castitas autem magis ipsam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad castitatem ordinatur, non quasi virtus ab ipsa distincta, sed sicut exprimens castitatis circumstantiam quandam. Interdum tamen unum pro alio ponitur» (*STh* II-II, q. 151, a. 4, c).

⁸ «Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia» (*STh* I-II, q. 94, a. 2, c).

una pulsione dirompente, una sorta di misterioso nemico acquattato nel profondo, sempre pronto a prendere il sopravvento sull'agire volontario reclamando la propria soddisfazione, magari sotto apparenze socialmente condivise. Un'antropologia del genere, fonte di inquietudine e di permanente sospetto, è lontanissima dalla concezione tomista delle passioni⁹.

Il medievale Tommaso d'Aquino offre un'altra lettura dell'appetito sessuale. Anziché cercarne l'origine 'in basso' e 'all'interno', nelle pulsioni del soggetto, Tommaso ne trova il senso 'in alto' e 'in avanti', nella *destinazione* a cui quell'appetito è strutturalmente ordinato: principalmente, la procreazione e la conservazione della specie umana. L'importanza di questo compito giustifica per l'Aquinate l'intensità del desiderio che vi è preposto (egli riconosce che il piacere venereo è massimo tra i piaceri sensibili), come anche la sua connaturalità per l'individuo¹⁰.

Tale approccio – certo debitore all'attitudine medievale a pensare finalisticamente il reale, e suscettibile oggi di importanti integrazioni – costringe nondimeno a pensare il *senso* che la sessualità umana riveste, prima ancora di negoziarne forme onorevoli di esercizio. Possiamo a questo punto comprendere meglio, seguendo ancora Tommaso, la necessità di

⁹ Per un approccio alla trattazione tomista delle *passiones*, tra l'abbondante letteratura segnalo: M.D. JORDAN, «Aquinas Construction of a Moral Account of the Passions», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33 (1986) 71-97; R.C. MINER, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of Summa Theologiae Ia2ae 22-48*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) - New York 2009; N.E. LOMBARDO, *The Logic of Desire. Aquinas on Emotion*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2011; M.F. ECHAVARRÍA, «El corazón: un análisis de la afectividad sensitiva y la afectividad intelectual en la psicología de Tomás de Aquino», *Espíritu* 65 (2016) 151, 41-72; S.-T. BONINO - G. MAZZOTTA (edd.), *Le emozioni secondo san Tommaso. Atti della XVIII sessione plenaria della Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2019; C.A. BOBIE, «Thomas Aquinas on the relation between cognition and emotion», *The Thomist* 86 (2022) 219-243. Sempre utili i «Renseignements techniques» di M. CORVEZ, *Saint Thomas d'Aquin, Somme Théologique. Les passions de l'âme*. 1^a-2^{ae}, Questions 22-30, Desclée, Paris-Tournai-Rome 1949, 241-289.

¹⁰ «Quia delectatio consequitur operationem connaturalem, tanto aliquae delectationes sunt vehementiores quanto consequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus sunt operationes quibus conservatur natura individui per cibum et potum, et natura speciei per coniunctionem maris et feminae» (*STh* II-II, q. 141, a. 4, c); «Huiusmodi delectatio [*scil.* delectatio venereorum] est maxime appetibilis secundum appetitum sensitivum, tum propter vehementiam delectationis; tum etiam propter connaturalitatem huius concupiscentiae» (*STh* II-II, q. 153, a. 4, c).

una regolazione virtuosa della ricerca del piacere sessuale, vale a dire la necessità della virtù di castità per la vita umana.

II. UNA VIRTÙ INDISPENSABILE, CONNESSA ALLE ALTRE VIRTÙ

Sebbene il desiderio sessuale appartenga a quel genere di inclinazioni che l'essere umano ha in comune anche con gli altri animali¹¹, resta nondimeno *irriducibilmente umano* il modo di sperimentarlo. Non a caso, i due desideri più 'animali' che si trovano nell'uomo (sostentamento e sesso) vengono abitualmente soddisfatti in un reticolato relazionale e simbolico irriducibile alla loro soddisfazione materiale. Non sorprende allora che proprio a questi desideri siano preposte virtù specificamente distinte, quelle appunto che abbiamo menzionato come specie della temperanza.

La castità, pertanto, è necessaria per dare forma propriamente umana al desiderio dei piaceri venerei, il che eccede la semplice continenza sessuale, giacché si tratta di regolare dall'interno il desiderio umano e ricondurlo al proprio fine. Come si vedrà più avanti, la comprensione tomista della castità non si esaurisce nei suoi precetti negativi, che Tommaso individua passando in rassegna le specie della lussuria (II-II, q. 154); pur restando imprescindibili, tali precetti di fatto soltanto circoscrivono alcuni *tipi di atto intrinsecamente disordinati*¹² che violano direttamente la virtù di castità e che, pertanto, non possono mai essere intrapresi senza pregiudicare qualche bene umano. La castità, propriamente, non si identifica con i precetti che vietano la condotta lussuriosa, ma si colloca piuttosto al di sopra di essi, dal momento che inizia a dispiegarsi (e ad esibire il proprio fascino) soltanto quando quei precetti minimali vengono onorati.

¹¹ Cf *STh* I-II, q. 94, a. 2, c. n. 8.

¹² La malizia morale di tali atti non proviene semplicemente dal fatto che essi contravvengono alla natura fisica con la propria teleologia, bensì dal fatto che tali tipi di atto non possono essere (fisicamente) compiuti se non presupponendo una precisa intenzionalità di base (oggetto morale), per sé stessa contraria a qualche bene umano. *Intrinseco* è il legame tra quel particolare oggetto morale e l'intenzione prossima del soggetto che vi si dispone. Come ho mostrato altrove (M. PANERO, «In prima persona. Il discernimento morale alla luce di *Veritatis splendor*: tre nessi promettenti», *Scripta Theologica* 55 [2023] 165-194, in particolare 188-189), mi sembra questa la via per un'adeguata ripresa, non oggettivistica, della categoria dell'*intrinsece malum*, che rischia altrimenti di andare dispersa. Si vedano ad esempio le conclusioni a cui perviene la raccolta curata da N. POLGAR - J.A. SELLING (edd.), *The Concept of Intrinsic Evil and Catholic Theological Ethics*, Lexington Books - Fortress Academic, Lanham - London 2019.

In secondo luogo, *la virtù di castità è indispensabile per l'integrità morale del soggetto*, giacché agisce su una materia con cui qualsiasi individuo giunto all'età della pubertà dovrà inevitabilmente confrontarsi, prendendo personalmente posizione di fronte alle pulsioni sessuali che avverte in sé. A differenza di altre virtù più circoscritte, la cui assenza non pregiudica la tenuta globale della condotta, la castità rappresenta invece un comune banco di prova, il cui esito si estende ben oltre la materia specifica ch'essa regola, perché viene indirettamente ad incidere sulla configurazione complessiva della personalità, sull'assetto delle relazioni familiari e sociali, addirittura sulla disponibilità all'azione della grazia divina.

Appare così una terza ragione dell'importanza della virtù di castità, che, in termini tomisti, risponde alla *connessione delle virtù*. Tommaso, va riconosciuto, non associa la trattazione sulla castità all'amore interpersonale, come forse la nostra sensibilità avrebbe gradito; eppure egli ha vergato pagine stupende sull'amore, soprattutto laddove presenta la *passio* di *amor* e, poi, la virtù di *caritas*¹³. Quando passa a trattare della castità, ne circoscrive l'oggetto al piacere venereo e alla sua regolazione, cosicché saltano le connessioni affettive che il lettore odierno si aspetterebbe d'incontrare. Permangono però i legami che la castità intrattiene con altre virtù, e che le restituiscono una centralità morale ben più estesa del tradizionale perimetro *de re venerea*. Vediamone alcune.

a) La virtù di castità intercetta anzitutto la *giustizia*, giacché la pratica sessuale coinvolge perlopiù due persone direttamente, e molte altre indirettamente¹⁴, tra cui anche i potenziali nascituri, nonché la società, su cui si riverbera la consistenza o meno dei legami familiari. Tommaso è ben consapevole del legame tra castità e giustizia, al punto da farne l'argomento principale per giustificare l'illiceità della fornicazione (*fornicatio simplex*, laddove non sopravvengano altre circostanze che mutino la specie dell'atto). Merita seguirne l'argomentazione.

Si deve notare che sono mortali tutti i peccati commessi direttamente contro la vita dell'uomo. Ora, la fornicazione implica un disordine che nuoce alla

¹³ Cf rispettivamente *STh* I-II, qq. 26-28 e II-II, qq. 23-27, nonché *Questiones disputatae. De caritate*. Ne ho tentato una ricostruzione panoramica in M. PANERO, «La dottrina tomista dell'*amor*. Sondaggi intorno a *STh* I-II, q. 26, a. 2», *Salesianum* 85 (2023) 238-259.

¹⁴ Convegno in questo con J. PORTER, «Chastity as a Virtue», *Scottish Journal of Theology* 58 (2005) 285-301: 290-291.

vita di chi può nascere da un simile atto. [...] Ora, è evidente che per educare un uomo non si richiede soltanto la cura della madre che deve allattare, ma ancora di più si esige la cura del padre, che deve istruirlo e difenderlo, e provvederlo di beni sia interni che esterni. Perciò è contro la natura dell'uomo l'unione sessuale occasionale, ed è invece necessaria l'unione dell'uomo con una determinata donna, con la quale egli deve convivere non per un certo tempo, ma a lungo, o anche per tutta la vita. E da ciò deriva che è naturale per i maschi della specie umana la preoccupazione della certezza della loro prole, perché ad essi incombe il dovere di educarla. Ma questa certezza sarebbe tolta se fosse praticata l'unione sessuale occasionale¹⁵.

Stranamente, l'impianto argomentativo non colpisce direttamente l'oggetto morale definito come fornicazione – l'unione sessuale occasionale libera da vincoli –, bensì ciò che da essa può eventualmente conseguire, cioè la nascita indesiderata della prole. Con realismo ed un pizzico di ironia, si potrebbe supporre che Tommaso oggi forse correggerebbe il tiro dell'argomentazione, a fronte di svariate pratiche contraccettive che hanno reso tecnicamente possibile la (quasi) completa divaricazione tra fruizione sessuale e riproduzione. In effetti – si potrebbe obiettare a Tommaso –, se l'argomentazione contro la fornicazione si basa fundamentalmente sulla tutela dei diritti del nascituro, allorché questa eventualità venga ragionevolmente minimizzata mediante un'efficace pratica contraccettiva, sembrerebbe anche venuto meno il divieto morale della fornicazione stessa¹⁶. Resta in ogni caso significativo il fatto che, per Tommaso, la valutazione morale dell'atto di fornicazione venga desunta dai doveri di giustizia che i partner, ancorché occasionali, intrattengono verso individui soltanto potenzialmente esistenti (la prole che da quell'unione potrebbe nascere).

Il legame tra castità e giustizia viene poi ampiamente frequentato da Tommaso per identificare le specifiche difformità dei vari atti di lussuria. L'adulterio, per esempio, giacché viola il patto coniugale della parte impegnata in matrimonio (*bonum fidei*), perpetra un'ingiustizia nei confronti

¹⁵ *STh* II-II, q. 154, a. 2, c.

¹⁶ L'osservazione è avanzata anche da G.E.M., ANSCOMBE, «Contraception and Chastity», in ID., *Faith in a Hard Ground. Essays on Religion, Philosophy, and Ethics*, Imprint Academic, Exeter - Charlottesville 2008, 170-191: 176. Il contributo della Anscombe ha il pregio di mostrare la connessione e l'effetto di reciproco rinforzo tra diffusione della mentalità contraccettiva e rimozione della virtù di castità. Dei saggi di Anscombe relativi all'etica sessuale esiste un'edizione italiana a cura di S. KAMPOWSKI, *Una profezia per il nostro tempo: ricordare la sapienza di Humanae vitae*, Cantagalli, Siena 2018.

del coniuge che lo subisce¹⁷. Lo stupro, per stare ancora all'esposizione tomista, priva ingiustamente la ragazza del sigillo verginale (*signaculum verginitatis*) e ne compromette la possibilità di un onesto matrimonio, mentre costituisce al contempo un'ingiusta umiliazione ai danni del padre della fanciulla stessa¹⁸.

In breve, assecondare una passione disordinata (in questo caso la concupiscenza carnale) in atti che riguardano anche altre persone, introduce una duplice corruzione: l'una *interiore*, costituita dallo stesso disordine passionale, che si estende ben presto ad altri ambiti della vita morale, in forza della connessione dei vizi¹⁹; l'altra *esteriore*, che riguarda la giustizia e i diritti altrui, violati come conseguenza dell'atto disordinato²⁰.

b) Assai interessante è pure il legame che la castità intrattiene con la virtù di *carità*, legame che, come si accennava, non viene esplicitamente frequentato da Tommaso.

Una pista promettente, a mio avviso, sarebbe quella di approfondire il filone delle cosiddette '*figlie della lussuria*', vale a dire i disordini di ragione e volontà causati nell'individuo dalla passione venerea disordinata. Si tratta di acute considerazioni di psicologia morale, che Tommaso desume da Gregorio Magno²¹, inquadrandole col consueto rigore sistematico. Sulla scorta di una consolidata esperienza spirituale, Gregorio individuava tra gli effetti della lussuria *l'amore disordinato di sé (amor sui)* che spinge alla ricerca sfrenata del piacere, nonché il conseguente *risentimento verso Dio (odium Dei)*, colui che proibisce l'uso sregolato di quei piaceri. Ora, l'individuo lussurioso, giacché ripone le proprie aspettative nella soddi-

¹⁷ Cf *STh* II-II, q. 154, a. 8, ad 2.

¹⁸ Cf *STh* II-II, q. 154, a. 6.

¹⁹ È in questo senso che la lussuria viene annoverata tra i vizi capitali (*STh* II-II, q. 153, a. 4): si radica su un'inclinazione naturale universale, per giunta massimamente appetibile, e la perverte, divenendo così capostipite (*caput*) di altri peccati.

²⁰ «Contingit autem quod in operationibus quae sunt ad alterum, praetermittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem. Et tunc, inquantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio iustitiae, inquantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicuius alterius virtutis» (*STh* I-II, q. 60, a. 2, c).

²¹ Cf *STh* II-II, q. 153, a. 5. Il riferimento è a GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXXI, 45, 88 (PL 76, 621), trad. it. a cura di P. Siniscalco (= *Gregorii Magni Opera* 1/4), Città Nuova, Roma 1997, vol. 4, 322-323.

sfazione del piacere sensibile, sperimenterà un fortissimo *attaccamento alle cose di questo mondo*, che sono tutto il suo mondo (*affectus praesentis saeculi*), mentre sperimenterà *fastidio e timore verso le realtà celesti* (*desperatio futuri saeculi*). In un certo senso, queste 'figlie della lussuria' sono ancor più temibili delle conseguenze dirette degli atti di lussuria, dal momento che scardinano l'orientamento del soggetto alla beatitudine divina e lo installano tutto in questo mondo.

Ora, odio e disperazione sono rispettivamente contrari alla *dilectio* (che è a sua volta atto principale di *caritas*) e alla speranza²², cosicché l'atto lussurioso ha con ciò esorbitato la propria materia specifica, incidendo ora nel campo delle virtù teologali, obiettivamente assai più grave. Se dunque un atto di lussuria costituisce un'offesa alla carità divina, un'autentica *aversio a Deo*²³, allora è segno che tra la virtù di castità e la carità intercorre un misterioso ma solidissimo legame, che la tradizione ascetica, saggiamente, ha sempre tenuto in grande considerazione.

c) Meriterebbe poi esplorare anche il legame tra *castità e prudenza*, anch'esso abbozzato nella rapida esposizione delle 'figlie della lussuria'. Tra queste, Gregorio annovera la precipitazione nella deliberazione (*praecipitatio*), la sconsideratezza di giudizio (*inconsideratio*) e l'incoerenza nell'operare quanto si è stabilito (*inconstantia*), che costituiscono appunto la perversione dei tre atti caratterizzanti la virtù di prudenza: deliberazione, giudizio e imperio²⁴. Segno, allora, che anche tra prudenza e castità dovrà sussistere una stretta connessione, sebbene indiretta. In effetti, come Tommaso ha modo di richiamare più volte, la castità si esercita su una materia – il piacere venereo – che occupa interamente la mente, pregiudicando così il normale esercizio raziocinativo, richiesto per il governo prudenziale dei propri atti²⁵.

²² Cf *STh* II-II, q. 34 (*De odio*) e q. 20 (*De desperatione*).

²³ Cf *STh* II-II, q. 20, a. 3.

²⁴ Cf per gli atti di prudenza: *STh* I-II, q. 57, a. 6; II-II, q. 47, a. 8; per i vizi relativi: *STh* II-II, q. 53, a. 3 (*praecipitatio*), a. 4 (*inconsideratio*), a. 5 (*inconstantia*).

²⁵ «Delectationes venereae sunt vehementiores et magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum. Et propter hoc magis indigent castigatione et refrenatione, quia si eis consentiatur, magis ex hoc increscit vis concupiscentiae, et deicitur virtus mentis» (*STh* II-II, q. 151, a. 3, ad 2); «Luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt» (*STh* II-II, q. 153, a. 1, ad 1).

III. IL MODO DI REGOLAZIONE DELLA CASTITÀ

La riflessione fin qui condotta ha mostrato il carattere strategico della virtù di castità, dovuto alla materia potenzialmente dirompente che essa viene a regolare. Occorre ora precisare meglio la natura di questa regolazione virtuosa. Sappiamo che, appartenendo al genere della temperanza, si tratterà di una *regolazione di moderazione e contenimento*, come anche l'etimologia del termine '*castitas*' lascia intendere, almeno a giudizio di Tommaso: «La concupiscenza di questi piaceri [*scil.* i piaceri venerei] ha bisogno più di ogni altra di essere castigata. Ed è per questo che la castità per antonomasia ha per oggetto queste concupiscenze»²⁶.

Occorre a questo punto sgombrare il campo da due possibili equivoci, che tratto distintamente, provando a farli emergere dall'esposizione tomista.

Il primo riguarda ancora l'*oggetto* della castità, che non è propriamente il piacere venereo, bensì il desiderio di esso, le disposizioni passionali e affettive che inclinano alla ricerca disordinata di tale piacere. In altre parole, il bene che la virtù di castità mira a promuovere nell'individuo è rigorosamente un *medium rationis*²⁷, ossia una disposizione interiore che rientra nel campo della libera volontà, non la conseguenza fisiologica di un atto, come sarebbe appunto l'intensità del piacere, su cui la virtù non ha alcuna presa perché, in fondo, non le compete.

Meno ovvia è invece la seconda precisazione, che introduce nello specifico della virtù di castità. In termini piuttosto asciutti, Tommaso riconosce che la castità si esercita materialmente sul corpo, sebbene risieda nell'anima *sicut in subiecto*: «La castità ha la sua sede nell'anima, pur avendo nel corpo la sua materia. Infatti la castità ha il compito di fare regolatamente uso di certe membra del corpo secondo il giudizio della ragione e la scelta della volontà»²⁸.

Parafrasando lo scarno dettato tomista, si potrebbe ragionevolmente dire: in quanto virtù formata, la castità non consiste semplicemente nell'a-

²⁶ «Et sic concupiscentia horum delectabilium maxime indiget castigari. Et ideo circa huiusmodi concupiscentias antonomastice dicitur castitas» (*STh* II-II, q. 151, a. 2, ad 2). Cf anche *Sententia Libri Ethicorum*, III, l. 22; *In Hebraeos*, 12, l. 2.

²⁷ Cf *STh* I-II, q. 64, a. 2; II-II, q. 58, a. 10.

²⁸ «Castitas consistit quidem sicut in subiecto, in anima, sed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad castitatem ut secundum iudicium rationis et electionem voluntatis, aliquis moderate utatur corporalibus membris» (*STh* II-II, q. 151, a. 1, ad 1).

stenersi da certi atti (componente materiale), bensì nell'adesione – relativamente alla materia sessuale – ad un progetto di bene umano, razionalmente conoscibile, che risulterebbe compromesso da quegli atti che essa vieta (aspetto formale).

Tutto ciò appare ancor più evidente se si considera l'eccellenza della castità, che è la virtù di *virginità*²⁹. Il fatto che Tommaso ne parli in termini di una *virtù*, e non di uno stato fisico o psicologico (o di un mero costrutto socio-culturale), la dice lunga sul modo in cui vada intesa. Tommaso riconosce nell'integrità fisica (meglio, nell'immunità dall'*esperienza* del rapporto sessuale)³⁰ il presupposto materiale della verginità, che tuttavia, da sé stesso, risulta insufficiente a realizzare la specifica *ratio virtutis* della verginità, la quale consiste nel proposito di conservare tale integrità *propter Deum*, astenendosi del tutto dai piaceri venerei per darsi interamente a Dio e alla contemplazione del suo mistero.

Gli uomini devono alla loro nascita ciò che è materiale nella verginità, cioè l'integrità della carne immune dall'esperienza del piacere venereo (*experimento venereorum*). Non devono però alla natura l'elemento formale, cioè il

²⁹ Cf *STh* II-II, q. 152.

³⁰ Il discorso meriterebbe qualche precisazione in più. L'insistenza sull'integrità fisica (*integritas carnis*) è certamente legata alle conoscenze medico-anatomiche all'epoca disponibili. Se però si leggono con attenzione i testi, ci si accorge con sorpresa che per Tommaso l'elemento materiale della verginità non si identifica principalmente con l'integrità fisica (criterio che peraltro renderebbe arduo identificare la verginità maschile), bensì con l'immunità dall'esperienza sessuale, con cui ogni individuo viene al mondo: «Id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum» (*STh* II-II, q. 152, a. 3, ad 1).

Quanto esposto trova conferma più avanti, laddove Tommaso replica ad un'obiezione sull'impossibilità di riparare alla verginità perduta: «Virtus per poenitentiam reparari potest quantum ad id quod est formale in virtute, non autem quantum ad id quod est materiale in ipsa. [...] Ille qui peccando virginitatem amisit, per poenitentiam non recuperat virginitatis materiam, sed recuperat virginitatis propositum. Circa materiam autem virginitatis est aliquid quod miraculose reparari poterit divinitus, scilicet integritas membri, quam diximus accidentaliter se ad virginitatem habere. Aliud autem est quod nec miraculo reparari potest, ut scilicet qui expertus est voluptatem veneream, fiat non expertus, non enim Deus potest facere ut ea quae facta sunt non sint facta, ut in primo habitum est» (*STh* II-II, q. 152, a. 3, ad 3). Se da un lato Tommaso ribadisce ancora che l'elemento formale della verginità consiste nel *virginitatis propositum*, dall'altro lascia intendere tutta la serietà delle 'esperienze' in materia, le quali lasciano un segno – nella sensibilità, nei ricordi e negli affetti, nella stessa 'memoria corporea' – che neppure l'onnipotenza divina può cancellare.

proposito di conservare questa integrità per il Signore (*propter Deum*). Ora, è da questo che la verginità ha natura di virtù³¹.

Insomma, per Tommaso l'eccellenza della verginità non si fonda su una presunta impurità del sesso, né tantomeno sulla squalifica del matrimonio; si giustifica invece per la possibilità di dedicarsi interamente al bene dell'anima e alle cose di Dio (*vacare rebus divinis*, come ama dire Tommaso) e, proprio così, dando il proprio apporto per la salvezza dell'intera umanità³².

Riepilogando: la verginità, al pari della castità, concerne materialmente la regolazione delle concupiscenze carnali (giustificandone così il novero tra le specie della temperanza), mentre formalmente riguarda una tra le più alte espressioni dell'amor di Dio; il che ci riporta ancora, per altra via, al promettente legame tra castità e carità, già menzionato.

Si dipanano a questo punto due direttrici, che richiamano rispettivamente l'aspetto *formale* e quello *materiale* della castità: la moderazione in materia sessuale si innesta in un profilo integrale d'impegno morale, che rinvia ultimamente ad un progetto di vita buona e felice (§ 4); a sua volta, la maturazione nel soggetto di una disposizione virtuosa casta richiede che affetti e passioni siano modellati secondo il fine proprio di tale virtù

³¹ «Homines ex sua nativitate habent id quod est materiale in virginitate, scilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum. Non tamen habent id quod est formale in virginitate, ut scilicet habeant propositum servandi huiusmodi integritatem *propter Deum*. Et ex hoc habet rationem virtutis» (*STh* II-II, q. 152, a. 3, ad 1). Lo stesso concetto era già stato enunciato poco prima: «Et similiter si quis absterneat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, *ut liberius divinae contemplationi vacet*» (*STh* II-II, q. 152, a. 2, c, corsivi nostri).

³² «Si quis absterneat ab aliquibus possidendis, quae alias esset bonum possidere, ut consulat salutem corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non esset hoc vitiosum, sed secundum rationem rectam. Et similiter si quis absterneat a delectationibus corporalibus ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abstinet, ut liberius divinae contemplationi vacet» (*STh* II-II, q. 152, a. 2, c); «Virginitas autem ordinatur ad bonum animae secundum vitam contemplativam, quod est cogitare ea quae sunt Dei» (*STh* II-II, q. 152, a. 4, c); «Finis autem ex quo virginitas laudabilis redditur, est vacare rebus divinis» (*STh* II-II, q. 152, a. 5, c); «Et ideo sufficienter providetur humanae multitudini si quidam carnali generationi operam dent, quidam vero, ab hac absterneantes, contemplationi divinorum vacent, ad totius humani generis pulchritudinem et salutem» (*STh* II-II, q. 152, a. 2, ad 1).

(§ 5), appellando così ad un compito schiettamente educativo. Esaminiamo distintamente i due aspetti.

IV. UNA PROSPETTIVA ATTRAENTE: LA CASTITÀ ALL'INTERNO DI UN PROGETTO GLOBALE DI VITA BUONA

La comprensione tomista dell'attività sessuale lascia intravedere in essa due ordini di fini, strettamente congiunti: uno *prossimo*, ossia la finalità procreativa, strutturalmente congiunta ad un atto che si realizza a livello genitale, e uno *remoto*, che inquadra il senso di tale atto nella storia di un'esistenza umana e nelle sue relazioni. Tali fini circoscrivono anche il compito specifico della virtù di castità – modellare e contenere il desiderio sessuale in modo che risulti degno dell'uomo –, innestandolo in un reticolato di finalità ulteriori, che onorano la castità di una bellezza e nobiltà eccedenti la sua materia specifica.

Vorrei iniziare dalla finalità che ho chiamato *remota*, sfruttando un passo tratto ancora dalla *quaestio De virginitate*, laddove Tommaso argomenta in favore della liceità di quest'ultima.

Un atto umano è peccaminoso se è compiuto trascurando la retta ragione. E la retta ragione esige che si usino i mezzi (*his quae sunt ad finem*) nella misura proporzionata al fine. Ora, i beni dell'uomo sono di tre specie, come nota Aristotele: i primi consistono nei beni esterni, quali ad es. le ricchezze, i secondi sono i beni del nostro corpo e i terzi quelli dell'anima, tra i quali i beni della vita contemplativa sono superiori a quelli della vita attiva, stando all'insegnamento del Filosofo e alle parole del Signore: *Maria si è scelta la parte migliore* (Lc 10,42). Ma di tutti questi beni quelli esterni sono ordinati ai beni del corpo, quelli del corpo ai beni dell'anima e finalmente quelli propri della vita attiva a quelli della vita contemplativa. Perciò la rettitudine della ragione esige che si usino i beni esterni nella misura richiesta dal corpo: e così si dica degli altri beni³³.

³³ «In humanis actibus illud est vitiosum quod est praeter rationem rectam. Habet autem hoc ratio recta, ut his quae sunt ad finem utatur aliquis secundum eam mensuram qua congruit fini. Est autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I *Ethic.*, unum quidem quod consistit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod consistit in bonis corporis; tertium autem quod consistit in bonis animae, inter quae et bona contemplativae vitae sunt potiora bonis vitae activae, ut Philosophus probat, in X *Ethic.*, et Dominus dicit, *Lucae X, Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quae sunt corporis; ea vero quae sunt corporis, ad ea quae sunt animae; et ulterius ea quae sunt vitae activae, ad ea quae sunt vitae contemplativae. Pertinet igitur

Con queste premesse, Tommaso concluderà agevolmente l'argomentazione a favore della liceità della verginità, mostrando come la libera rinuncia ad un bene (in questo caso l'esercizio della facoltà sessuale) possa risultare lodevole se è ordinata al conseguimento di un bene d'ordine superiore. Ai fini dello studio della castità, quel che più interessa è l'impostazione dell'argomentazione. Tommaso allestisce un *ordine di beni umani* che ricalca la più ampia esposizione di I-II, q. 4 e che vede i beni esterni ordinati a quelli del corpo, e questi a quelli dell'anima, destinata alla fruizione del Bene che è Dio (per '*vita contemplativa*' si può intendere l'appropriazione personale dei misteri rivelati, l'adesione vitale a quelle verità di fede in cui s'immerge la speranza teologale e s'infiama la carità). Ora, quelli menzionati sono tutti beni reali, effettivamente perfezionanti ed appetibili, che rispondono ad inclinazioni di genere diverso; spetta alla ragione il compito di ordinare il loro perseguimento alla luce di un progetto complessivo di vita buona e felice, che corrisponde a ciò che Tommaso denomina 'fine ultimo', e l'antropologia cristiana odierna chiamerebbe forse 'vocazione'.

L'esercizio della virtù di castità (anche nell'aspetto 'in negativo', di moderazione, che pur le compete) va dunque compreso all'interno del quadro (tutto 'in positivo') di autentico bene umano che essa custodisce e promuove, relativamente alla materia sessuale. La castità, come la intende Tommaso, consiste dunque nella *stabile disposizione ad appropriati desideri sessuali, con riferimento sempre al bene integrale della persona, al suo ultimo fine*³⁴. Esso resta il medesimo per ogni individuo umano, ed è per questo che la virtù di castità è richiesta ad ogni persona, nella modalità di esercizio consona al suo stato di vita.

La castità, insomma, *protegge il cammino verso la beatitudine*³⁵, perché tutela una regione delicatissima della vita morale, sollecitata da incli-

ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis secundum eam mensuram qua competit corpori, et similiter de aliis» (*STh* II-II, q. 152, a. 2, c).

³⁴ Convengo con Abbà nel definire la castità come «virtù della volontà e dell'appetito concupiscibile che regola il desiderio dei rapporti sessuali e del piacere sensibile connesso; più precisamente disciplina e modifica la brama dei piaceri venerei, la quale lasciata a se stessa induce a comportamenti insensati e cresce fino all'ossessione più è soddisfatta» (G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale* - 3, LAS, Roma 2018, 462).

³⁵ La felice espressione è di R. HÜTTER, *Bound for Beatitude. A Thomistic Study in Eschatology and Ethics*, Catholic University of America Press, Washington D.C. 2019,

nazioni tra le più profonde che il soggetto sperimenti, gravide di ricadute esteriori sulle relazioni e sulla società. La castità dà forma buona a queste inclinazioni, le ordina in modo conveniente con gli altri beni, integrandole in una figura unitaria e attraente di vita umana.

Il livello della finalità remota, inclusiva dei vari ordini di beni, custodisce al suo interno l'ordine della *finalità prossima*, quella procreativa, a cui l'attività sessuale è strutturalmente ordinata³⁶. Per procedere con l'esposizione tomista, è utile accostare alcuni testi dedicati al vizio di *lussuria*. Per mostrare che esso costituisce peccato, Tommaso imposta la seguente argomentazione, che reggerà poi tutta l'esposizione sugli atti contrari alla castità.

Quanto più una cosa è necessaria, tanto più si richiede che in essa si rispetti l'ordine della ragione. Per cui è anche di conseguenza più viziosa la trasgressione di tale ordine. Ora, come si è già notato, l'uso della sessualità è estremamente necessario al bene comune, ossia alla conservazione del genere umano. Perciò in esso si deve seguire col massimo rigore l'ordine della ragione. Sarà quindi peccato compiere in questa materia qualche cosa di contrario all'ordine della ragione³⁷.

Il testo va accostato ad un altro di poco successivo, in cui Tommaso articola le varie specie di lussuria:

Il peccato di lussuria consiste nell'uso irragionevole del piacere venereo. [...] Ora, [la materia dell'atto lussurioso] può ripugnare alla retta ragione in due modi. Primo, perché è incompatibile col fine dell'atto venereo. E così in quanto è impedita la generazione della prole, si ha il peccato contro natura, che si commette in ogni atto venereo da cui non può seguire la generazione.

che intitola il capitolo 8, dedicato alla castità: «Protecting the Journey to Beatitude - Achieving Selfless Self-Control. The Virtue of Chastity», 329-366.

³⁶ La denominazione, qui introdotta, di finalità prossima e remota non va equivocata con la dottrina dei fini del matrimonio, né dei significati dell'atto coniugale, unitivo e procreativo, con i quali coincide solo in parte. Per una ricostruzione dell'insegnamento di Tommaso sul tema, si veda O. GOTIA, *L'amore e il suo fascino. Bellezza e castità nella prospettiva di San Tommaso d'Aquino*, Cantagalli, Siena 2011, 354-357.

³⁷ «Quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit» (*STh* II-II, q. 153, a. 3, c).

In quanto invece ne risulta impedita l'educazione e la buona formazione della prole si ha la semplice fornicazione, che avviene tra due persone libere. [...]»³⁸.

Per Tommaso l'ordine di ragione, da cui dipende la bontà morale dell'atto³⁹, chiama in causa la *destinazione* dell'attività sessuale, dalla quale non può essere intenzionalmente rimossa la finalità procreativa, senza con ciò minare il senso stesso di un atto che si realizza *anche* a livello genitale⁴⁰.

L'importanza della materia, nota ancora Tommaso, impone che in essa si segua l'ordine della ragione col massimo rigore (*maxime attendi debet*), rispettando cioè la teleologia intrinseca dell'atto sessuale. Laddove invece vengano posti atti venerei strutturalmente incompatibili con la potenziale generazione, si ha quello che Tommaso chiama peccato contro natura (*vitium contra naturam*⁴¹).

A mio avviso, la prevedibile obiezione fisicista non coglie nel segno, dal momento che ad essere propriamente *contra naturam* non è la struttura fisica di un atto sessuale realizzato in un certo modo, bensì il fatto che *quell'atto* sia *per sua natura* inabile a realizzare l'eventuale procreazione che può normalmente procedere da un atto sessuale. 'Natura' insomma, non va circoscritto alle fattezze fisiologiche di un corpo umano sessuato – sebbene non possa mai prescindervi del tutto –, ma concerne anzitutto un

³⁸ «Peccatum luxuria consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. [...] [Materia actus luxuria] quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, inquantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. Inquantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta» (*STh* II-II, q. 154, a. 1, c).

³⁹ Sul tema mi permetto di rimandare a M. PANERO, 'Ordo rationis', *virtù e legge. Studio sulla morale tomista della 'Summa Theologiae'*, LAS, Roma 2017.

⁴⁰ Nota con precisione Abbà: «Il bene umano al quale avvia l'inclinazione naturale all'unione sessuale dell'uomo e della donna è la generazione e l'educazione della prole, nonché la prole stessa. Di ciò sono capaci gli attori umani in virtù degli organi genitali. Se nel loro esercizio si preclude la generazione, non si persegue più un bene umano intelligibile e di per sé amabile, ma soltanto un piacere sensibile. Inoltre l'amplesso sessuale, impegnando la capacità generativa e coinvolgendo tutta la persona, richiede l'amore reciproco dei coniugi. L'amore che esso manifesta non è il suo fine, ma è richiesto dal suo fine, la procreazione, senza intendere al quale non c'è più ragione per manifestarlo genitalmente» (G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, 462).

⁴¹ Sull'uso storico della qualificazione '*contra naturam*', relativa in particolare all'etica sessuale ma non solo, si veda l'accurata documentazione di D. BRADSHAW, «What Does it Mean to be Contrary to Nature?», *Christian Bioethics* 29 (2023) 58-76.

tipo di atto scelto dal soggetto, ossia un *oggetto morale*, che comprende ovviamente una certa realizzazione fisica, la cui struttura è o meno compatibile con la generazione e, dunque, con la finalità propria degli organi sessuali.

Per Tommaso, dunque, l'attività sessuale praticata in modo incompatibile col suo fine prossimo costituisce il peccato di lussuria. Tale argomentazione potrebbe certo beneficiare oggi di nuove acquisizioni, alla luce anche degli sviluppi magisteriali ulteriori sul matrimonio, la cui considerazione eccede tuttavia l'intento di questo studio.

A ben guardare, però, la lezione dell'Aquinate resta istruttiva nella sua sostanza, perché tutela il senso della castità; in effetti, dissociare intenzionalmente l'atto sessuale dalla sua finalità procreativa finisce inevitabilmente per ritorcersi contro il senso stesso della sessualità umana, aprendo pericolose breccie per giustificare l'esercizio anche laddove non vi siano le condizioni ottimali per procreare (rapporti sessuali al di fuori del matrimonio), oppure laddove ciò sia semplicemente impossibile (atti omogenitali)⁴². Naturalmente la castità, come del resto ogni virtù, potrà essere vissuta in gradi diversi⁴³, senza tuttavia mai disarticolare l'intima unità di finalità prossima e remota; la sua manomissione, come Tommaso lascia intendere, equivarrebbe ad accogliere premesse che renderebbero la castità come tale incomprensibile.

In merito, mi trovo in disaccordo con l'estensione – dichiaratamente non tomista – che J. Porter propone per la virtù di *castitas*⁴⁴, facendo leva sull'aspetto di *medium rationis* che consentirebbe, a suo avviso, occasionali indulgenze (*occasional indulgences*) e una certa flessibilità (*with considerable flexibility*) a livello di attuazioni individuali, in analogia a

⁴² Sul tema, si veda la lucida analisi di Anscombe, che riconosce nella contracccezione un attacco diretto contro la castità cristiana. La mentalità contraccettiva, riducendo l'attività sessuale al suo aspetto ludico o affettivo, prepara poco alla volta l'implicita accettazione morale di qualsivoglia attività sessuale, giacché ha ormai disarticolato questa dal suo fine costitutivo (l'intenzionalità procreativa, o almeno la sua non estromissione). Cf G.E.M. ANSCOMBE, *Una profezia per il nostro tempo*, 87; 115; 123; 142-143.

⁴³ Si vedano, ad esempio, i 'gradi di purezza' individuati da D. von Hildebrand nel bel volume *Purezza e verginità*, Borla, Torino 1964 (orig. ted. 1947), 108-109. La densa riflessione di von Hildebrand si applica per buona parte anche alla virtù di castità, sebbene egli precisi che «la castità umana costituisce al tempo stesso un presupposto e una conseguenza della purezza, ma in ogni caso il suo campo è molto più ristretto» (72).

⁴⁴ Cf J. PORTER, «Chastity as a Virtue», in particolare 288-290.

quanto avviene con l'assunzione di cibo e bevande secondo la 'giusta misura' che è il soggetto a stabilire. Porter equivoca proprio sulla consistenza dell'oggetto morale: 'assumere cibo', foss'anche in modo sregolato, risponde comunque sempre al medesimo tipo di atto e, pertanto, la giusta medietà può essere interamente affidata alla determinazione del soggetto; ma lo stesso non può dirsi per 'fare sesso'⁴⁵, espressione equivoca che descrive semplicemente la struttura fisica di un'azione esteriore che può rispondere a *tipi di atto specificamente diversi*, come l'esposizione sulle specie della lussuria chiarisce bene⁴⁶.

Ora, l'opzione per uno o l'altro di questi atti non avviene lungo una scala continua in cui individuare la 'giusta misura' secondo le disposizioni che il soggetto si trova ad avere, bensì procede in modo discreto, configurando cioè atti *diversi* e, pertanto, passibili di diversa valutazione morale. Alla base di questo equivoco sta ancora una volta una insufficiente comprensione dell'oggetto morale: la sua interpretazione in senso fisicista è paradossalmente alla base delle posizioni più soggettiviste.

V. CASTITÀ E FORMAZIONE VIRTUOSA DELLE PASSIONI

Resta a questo punto da esplorare la seconda direttrice, relativa alla formazione virtuosa di affetti e passioni, col compito educativo che ne consegue.

La forma regolativa (*modus regulationis*) della temperanza e, dunque, della castità, non si limita a contenere e moderare il desiderio di ciò che naturalmente piace, ma, più radicalmente, interviene a modellare e rettificare lo stesso desiderio passionale, così che, virtuosamente formato,

⁴⁵ Che l'accostamento non regga lo riconosce con chiarezza G.E.M., ANSCOMBE, «Contraception and Chastity», 186: «Virtue in connection with eating is basically a matter only of the *pattern* of one's eating habits. But virtue in sex – chastity – is not *only* a matter of such a pattern, that is of its role in a pair of lives. A single sexual action can be bad even without regard to its context, its further intention and its motives».

⁴⁶ Si veda l'elenco di *STh* II-II, q. 154, da integrare quantomeno con la pornografia, come fa anche il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2354, annoverandola tra le offese alla castità. La gravità e la capacità corruttrice della pornografia sono sottolineate con chiarezza da R. Hütter nel già citato *Protecting the Journey to Beatitude*, e Id., «The Virtue of Chastity and the Scourge of Pornography: a Twofold Crisis Considered in Light of Thomas Aquinas's Moral Theology», *The Thomist* 77 (2013) 1-39, con relativa bibliografia.

divenga sensibile al bene custodito da quella virtù e ad esso sintonico⁴⁷. In tal modo, l'individuo virtuoso verrà a trovarsi affettivamente e passionabilmente in accordo col fine virtuoso, che avverterà come proprio, e non come un'odiosa imposizione esterna. Per questo, egli sarà anche in grado di percepire prontamente le situazioni in cui tale bene è chiamato in causa oppure viene minacciato, con indubbio vantaggio per la vita morale.

Quanto enunciato rientra nel campo della *connaturalità affettiva* che le virtù introducono nel soggetto, le quali regolano non soltanto l'intensità dei moti passionali, contenendoli, ma modellano la qualità stessa del sentire e del volere, che acquista così una *selettività indotta* verso il fine di quella specifica virtù⁴⁸. Tommaso interpreta in tal senso il celebre passo aristotelico *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*⁴⁹:

Perché [uno] sia ben disposto rispetto ai principi particolari dell'agire, cioè ai fini, è necessario che venga perfezionato da alcuni abiti in forza dei quali gli divenga come connaturale giudicare rettamente del fine (*connaturale recte iudicare de fine*). E questo è il compito delle virtù morali: infatti il virtuoso giudica rettamente della virtuosità del fine poiché, come dice Aristotele, «quale uno è, tale è il fine che gli appare»⁵⁰.

Tommaso riprende il tema in un contesto insospettato, laddove indaga se il dono della sapienza risieda nell'intelletto:

⁴⁷ Rileva Abbà: «La virtù di castità è virtù non tanto perché reprime il comportamento disordinato, quanto perché modifica e forma l'affetto e la passione secondo il fine proprio di questa virtù, cioè esercitare il sesso solo come attuazione e manifestazione del patto coniugale e dell'amore coniugale, definito secondo la norma istituzionale del matrimonio. [...] Pertanto, il modo di regolazione che la virtù di castità introduce nell'esercizio dell'unione sessuale consiste nel formare l'affetto e la passione, che muovono l'attore a questo esercizio, in modo che affetto e passione siano rivolti a questo esercizio principalmente in vista della procreazione; perciò anche al fine di manifestare quell'amicizia coniugale, nella quale una persona fa intenzionalmente dono di sé come capace di procreazione in virtù del corpo sessuato» (G. ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, 462-463).

⁴⁸ Ne ho trattato più ampiamente in M. PANERO, «Le eccellenze virtuose come regola morale e scopo dell'educazione morale», *Divus Thomas* 124 (2021) 209-234, in particolare 221-224.

⁴⁹ Cf ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, III, 5, 1114a32.

⁵⁰ «Ad hoc quod recte se habeat circa principia particularia agibilia, quae sunt fines, oportet quod perficiatur per aliquos habitus secundum quos fiat quodammodo homini connaturale recte iudicare de fine. Et hoc fit per virtutem moralem, virtuosus enim recte iudicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in III *Ethic.*» (*STh* I-II, q. 58, a. 5, c). Cf anche *De virtutibus*, q. 2, a. 12, c.

La rettitudine del giudizio può derivare da due fonti diverse: primo, dal perfetto uso della ragione; secondo, da una certa connaturalità con le cose di cui si deve giudicare. In materia di castità, p. es., può giudicare rettamente uno che ha imparato la morale, mentre chi ha la virtù della castità giudica rettamente per una certa connaturalità (*per quandam connaturalitatem*)⁵¹.

È significativo che Tommaso abbia scelto come esempio di giudizio per connaturalità proprio la materia della castità; questo passo getta così nuova luce su tale virtù, scongiurandone una riduzione volontarista. L'individuo casto, affettivamente maturo, è in grado di giudicare con sicurezza in materia, perché il fine virtuoso che ha assunto dirige ormai stabilmente la sua volontà e filtra la sua stessa percezione affettiva della realtà; ad un tale individuo risulterà *quasi connaturale* giudicare e agire in conformità al fine virtuoso⁵².

La figura di virtù che prende forma da questi testi è lontanissima da un'interpretazione eteronoma e moralizzante della castità, sospettosa delle gioie dell'amore. Piuttosto, il richiamo alla connaturalità affettiva segnala l'importanza dell'elemento pre-logico e delle disposizioni affettive che preparano il giudizio razionale. Soprattutto in materia sessuale, *l'anticipazione affettiva precede la deliberazione riflessa* e, dunque, il giudizio sugli atti da (non) porre; risulta pertanto strategico formare la percezione affettiva del giovane, relativamente ad atti, gesti, atteggiamenti, convenienze sociali le quali, pur non riguardando direttamente l'atto sessuale, alludono o dispongono ad esso.

È la virtù della *pudicizia*⁵³, menzionata in apertura e con la quale vogliamo accomiatarci. Essa dispone naturalmente alla castità, la prepara e la protegge, instillando nell'animo la ripugnanza verso ciò che è osceno e indecente. Un giovane, una giovane così formati, di fronte a situazioni

⁵¹ «Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter, uno modo, secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis» (*STh* II-II, q. 45, a. 2, c).

⁵² «La reazione affettiva della persona casta è quindi una reazione di convenienza di fronte ad un bene sensibile che conviene al desiderio sensibile. [...] La persona casta potrà capire dalla sua stessa reazione affettiva quale sia il tempo giusto e il modo per esprimere la tenerezza e l'amore mediante i gesti e gli atti che coinvolgono la sessualità» (O. GOÏA, *L'amore e il suo fascino*, 362-363).

⁵³ Cf *STh* II-II, q. 151, a. 4.

che minacciano di offuscare la castità avvertiranno un senso di disgusto e riprovazione, che anticipa il giudizio pratico e ne sostiene il compimento.

La pudicizia non è emanazione d'un moralismo complessato; è piuttosto *la salvaguardia dell'intimità* e, dunque, il baluardo che tutela il carattere personale dell'essere umano, impedendone la fatale riduzione a puro corpo, sessualmente disponibile⁵⁴. Senza pudicizia è preclusa la capacità di amare personalmente e, con essa, anche la speranza in un futuro buono, che prometta qualcosa in più della soddisfazione immediata⁵⁵. Esattamente per questa ragione la castità viene volentieri associata all'ambito religioso: non si tratta di questioni di purezza rituale, ma occorre preservare il compimento trascendente del desiderio umano, affinché esso non collassi nell'illusione di una presa immediata, sempre insoddisfacente.

VI. CONCLUSIONI

La ricostruzione della virtù di castità che abbiamo tentato in queste pagine, seguendo da vicino l'esposizione tomista, appare decisamente più promettente delle caricature che circolano sul suo conto. Come ogni virtù, esige disciplina e comporta talora una privazione (regolazione per moderazione), ma *non è la scelta di una privazione!* È piuttosto virtù dell'unificazione interiore, dell'integrazione armoniosa della sessualità all'interno di un progetto di vita che coinvolge anche altre persone, in cammino verso la beatitudine.

È virtù dai tempi lunghi, la castità, virtù dell'attesa che custodisce il desiderio preparando la donazione di sé. Virtù che preserva da esperienze disordinate che intorbidano l'anima, smascherando l'ingannevole equazione di sesso e felicità. Virtù che custodisce al contempo la dignità della persona umana, propria e altrui, impedendo di abusarne (quand'anche fosse consenziente).

⁵⁴ Si vedano le buone considerazioni di J.F. SELLÉS, «La pureza como salvaguardia de la intimidad según L. Polo», *Pensamiento* 79 (2023) n. 302, 259-271, in particolare 268-270; cf anche O. GOÑI, *L'amore e il suo fascino*, 364-366.

⁵⁵ «El que no tiene pudor es incapaz de amor personal, porque el impúdico no puede entregar nada. El impúdico, en definitiva, desespera de ser persona y entonces no tiene nada que entregar porque no tiene nada dentro» (L. POLO, «El significado del pudor», in *Obras Completas*, vol. XVI, Euns, Pamplona 2018, 54; cit. in J.F. SELLÉS, «La pureza como salvaguardia de la intimidad», 269).

Non è una virtù tra le altre, la castità, giacché ha il potere d'impattare sul nucleo della vita spirituale: senza di essa l'anima si intorbida e diventa pressoché impossibile scorgere la presenza di Dio in un corpo umano che si brama unicamente di possedere. Senza castità non c'è interesse per le cose di Dio, si diviene insofferenti ad ogni mortificazione e si sprofonda in un sordido egoismo, che lascia l'anima triste e insoddisfatta. Davvero la castità – la stessa castità prematrimoniale fedelmente osservata – è il «tesoro più prezioso dei poveri»⁵⁶, come diceva splendidamente un giovane contadinotto del capolavoro di Eugenio Corti.

12 gennaio 2024

⁵⁶ E. CORTI, *Il cavallo rosso*, Ares, Milano 2011²⁸, 966.