



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea in
Scienze Filosofiche

Tesi di Laurea

Il male e la
scelta umana in San Tommaso
d'Aquino

Relatore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Correlatore

Ch. Prof. Isabella Adinolfi

Laureando

Elena Soppelsa
Matricola 841129

Anno Accademico

2016/2017

A mia madre e a mio padre,
che mi hanno insegnato a vivere,

e a Nicole,
che sta imparando ad amare la vita.

INDICE

INTRODUZIONE

PARTE I. LE TEORIE DEL MALE PRIMA DI TOMMASO

CAPITOLO 1. IL CONTESTO CULTURALE DELLA FILOSOFIA DI TOMMASO.....p.	7
CAPITOLO 2. IL MALE IN PLATONE.....p.	11
CAPITOLO 3. IL MALE IN ARISTOTELE.....p.	16
CAPITOLO 4. IL MALE IN PLOTINO.....p.	30
CAPITOLO 5. SANT'AGOSTINO E IL PROBLEMA DEL MALE.....p.	37
CAPITOLO 6. IL MALE IN PROCLO.....p.	49
CAPITOLO 7. IL MALE SECONDO DIONIGI LO PSEUDO-AEROPAGITA.....p.	61
CAPITOLO 8. IL MALE IN SANT'ANSELMO.....p.	66

PARTE II. VERSO UNA POSSIBILE ONTOLOGIA DEL MALE

CAPITOLO 1. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DEL <i>DE MALO</i>p.	72
1.1. Il trattato.....p.	72
CAPITOLO 2. RIFLESSIONE INTORNO ALL'ORIGINE E ALL'ESISTENZA DEL MALE A PARTIRE DALLA <i>QUAESTIO PRIMA DE MALO</i>p.	74
2.1. <i>Quaestio Prima</i> , articolo 1: " <i>Utrum malum sit aliquid</i> ".....p.	74
2.2. <i>Quaestio Prima</i> articolo 2: " <i>Utrum malum sit in bono</i> ".....p.	75
2.3. <i>Quaestio Prima</i> articolo 3: " <i>Utrum bonum sit causa mali</i> ".....p.	78
2.4. Sul male della colpa e della pena: gli articoli 4 e 5.....p.	86

PARTE III. IL LIBERO ARBITRIO E IL MALE

CAPITOLO 1: LA <i>QUAESTIO SEXTA DE MALO</i> : LA SCELTA UMANA.....p.	94
---	----

1.1.	Nota sulla <i>libertas</i> in Tommaso.....	p. 99
1.2.	Le dinamiche della <i>libertas</i>	p. 106
1.3.	Nota su <i>voluntas ut natura</i> e <i>voluntas ut ratio</i>	p. 107
1.4.	Nota sul trascendentale in Tommaso.....	p. 109

CAPITOLO 2. LA DECLINAZIONE MORALE DEL MALE ONTOLOGICO: IL PECCATO.....p. 113

2.1.	La <i>Quaestio Secunda De Malo: I peccati</i>	p. 113
2.2.	<i>Quaestio Tertia De Malo: “La causa del peccato”</i>	p. 140
2.3.	Approfondimento sul peccato originale.....	p. 161

PARTE IV. BENE E MALE NEL TOMISMO DI JACQUES MARITAIN

CAPITOLO 1. LA CONCEZIONE DEL BENE SECONDO MARITAIN.....	p. 166
CAPITOLO 2. IL CONCETTO DI FINE SECONDO MARITAIN.....	p. 168
CAPITOLO 3. IL MALE NEL PENSIERO DI MARITAIN.....	p. 171
CAPITOLO 4. LA SOFFERENZA DI DIO.....	p. 175

Appendice. Etty Hillesum: un percorso spirituale all’insegna della concezione del male come privazione di bene.....	p. 177
---	--------

CONCLUSIONI.....	p. 184
BIBLIOGRAFIA.....	p. 190
Ringraziamenti.....	p. 197

Introduzione.

Il '900 come "secolo del male" ci pone di fronte alla cruda realtà del genocidio, la massima espressione della "non-umanità" a cui può giungere l'umano. Terrence Des Pres sostiene che l'uomo giunge a compiere il male "solo per il gusto del male", ossia ad attuare il genocidio "solo per amor di genocidio". Sappiamo che non è propriamente così, nel senso che non è realmente l'"amore" e quindi la passione, che ci spinge a compiere il male: alla base di ogni genocidio vi sono svariati motivi politici ed economici, oltre che ideologici. Dunque, quello che pesa gravemente sulla malvagità degli atti, è per l'appunto la razionalità che li contraddistingue, ovvero il fatto che essi sono frutto di una scelta razionale. Ergo, la disumanità di cui siamo direttamente o indirettamente partecipi, proviene proprio da quella razionalità che ci caratterizza nella nostra umanità. Ma come può accadere tutto ciò? Tommaso sostiene che l'azione maligna non deriva dalla mozione della volontà umana: l'appetito muove sempre verso ciò che gli è conveniente, dunque verso il bene; tuttavia l'uomo è dotato di libero arbitrio, può scegliere il contenuto e i fini particolari dei suoi atti. E proprio perché il male si annida nella dinamica della scelta morale, andremo ora ad analizzare, attraverso il pensiero di Tommaso, le varie sfaccettature della scelta umana.

Le domande fondamentali a cui cercheremo di dare risposta sono le seguenti:

- Che cos'è realmente il male? Esiste un male ontologicamente sussistente?
- Come si relaziona al bene?
- Che cosa spinge l'uomo a compiere il male, alla luce della sua libertà di scelta?

Al fine di entrare pienamente nel merito della questione, andremo ad analizzare il trattato *De Malo*, scritto da Tommaso d'Aquino intorno al 1268; in seguito cercheremo, a partire da questo, di trarre delle indicazioni generali sulla teoria del male e della libertà, per poter poi, sulla base di queste, proporre una prospettiva morale non ingenua, o meglio, una presa di consapevolezza nuova, su quei principi morali che già sono all'opera nella nostra vita.

A prima vista, può sembrare paradossale che, al fine di cercare una chiave interpretativa della realtà contemporanea, ci si rifaccia a un filosofo vissuto ben otto secoli fa. Le motivazioni che ci hanno spinti a scegliere Tommaso d'Aquino sono invece, a nostro parere, del tutto sensate. L'Aquinate sostiene infatti quella teoria di derivazione agostiniana, che presenta il male come una *privatio boni*: il male non esiste quindi come un che di ontologicamente sussistente, ma si verifica nel mero momento in cui si è privati, o ci si priva, di un bene che ci è conveniente per natura.

Tommaso riprende da Agostino l'idea che ogni ente sia buono di per sé, e che il bene sia un che di trascendentale. Date queste premesse, il male si insinua nella deformità del bene, e non è, al

contrario, ontologicamente indipendente. La tesi tomista, seppure nata in un contesto culturale ben distante da quello odierno, ha una portata del tutto attuale: tale concezione rappresenta, a nostro parere, uno dei modi più efficaci per significare la dissimmetria tra bene e male.

Dopo un iniziale *excursus* sulle teorie morali di quei filosofi cui Tommaso principalmente si rifà (Parte I), andremo poi ad analizzare, come abbiamo preannunciato, le *Quaestiones Disputatae De Malo* e, in particolare:

- la *Quaestio Prima*, che ci permetterà di dare una definizione ontologica del male (Parte II);
- la *Quaestio Sexta*, che ha come tema la libertà e la scelta umana (Parte III);
- le *Quaestiones Secunda e Tertia*, che ci forniscono una panoramica sulla declinazione del male morale, ovvero sul peccato (Parte III).

Apriremo infine uno scorcio sulla teoria morale di Jacques Maritain (Parte IV), che rappresenta un chiaro esempio di come si possa riattualizzare il tomismo – e la teoria del male come *privatio boni* – nell'epoca contemporanea.

PARTE I
LE TEORIE DEL MALE PRIMA DI TOMMASO

CAPITOLO 1. IL CONTESTO CULTURALE DELLA FILOSOFIA DI TOMMASO

Come abbiamo preannunciato¹, nel corso della nostra ricerca ci concentreremo sulla *Quaestio disputata De Malo* di Tommaso d'Aquino². D'altra parte, prima di iniziare questo percorso, riteniamo doveroso fare un *excursus* sulle teorie riguardanti il male nei suoi predecessori, concentrandoci in particolare sui filosofi che l'Aquinate cita più frequentemente nel corso dell'Opera o ai quali si rifà, seppure indirettamente. Ci soffermeremo dunque su Platone, Aristotele, Plotino, Proclo, Dionigi lo pseudo-Aeropagita, Sant'Agostino, Sant'Anselmo, Avicenna e Averroè. Per procedere nella nostra analisi occorre anzitutto chiarire quali fra questi autori erano conosciuti autenticamente all'epoca del nostro filosofo. Comunemente diciamo che Tommaso era un "medievale", ma sappiamo che in realtà quello che gli storici hanno denominato "Medioevo", costituisce un insieme di epoche estremamente variegato, tanto che il contesto culturale in cui nacque l'Aquinate poteva dirsi il frutto di una svariata serie di tradizioni. Data la preponderanza del ruolo della Chiesa nell'intero periodo medievale, nei suoi primi secoli (dal V al X), la filosofia preminente era quella platonica. Quest'ultima era stata tramandata soprattutto grazie alle scuole neoplatoniche, tant'è che fino al IX secolo platonismo e neoplatonismo erano considerati praticamente la stessa cosa. L'interpretazione neoplatonica di Platone, il cui massimo esempio è Plotino, ha preparato il terreno alla filosofia dei primi Padri della Chiesa (di cui Sant'Agostino era uno dei maggiori esponenti): filosofia cui poi si è rifatta la Scolastica. I neoplatonici avevano infatti reinterpretato Platone in chiave fortemente cristiana, tanto che la Patristica riconoscerà nel fondatore dell'Accademia il pensatore che più di ogni altro si era avvicinato *ante litteram* al messaggio di Cristo. Aristotele, al contrario, veniva all'epoca considerato un anticristiano, principalmente per due motivi: il primo era la mancanza, nel suo sistema filosofico, della figura di un dio creatore (mentre, nella filosofia platonica, si poteva intravedere un antecedente della figura del dio creatore nel demiurgo); secondariamente, l'ilemorfismo antropologico di Aristotele era alquanto problematico, rispetto al concetto cristiano di immortalità dell'anima. Questi sono i motivi precipui per i quali nella filosofia cristiana alto-medievale vigeva un esasperato platonismo, a detrimento dell'aristotelismo³. Le cose cominciarono a cambiare nell'XI sec., quando si ebbe una nuova fioritura dei centri di elaborazione filosofica, nelle scuole cattedrali, fioritura che sarebbe

¹ Vedi la parte di *Introduzione* al nostro testo.

² Tommaso d'Aquino, *Il male*, trad. it. di F. Fiorentino, su testo latino a cura dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2012.

³ Non a caso, a Parigi, dove all'epoca di Tommaso vigeva ancora una forte rigidità intellettuale, fino al 1250 fu vietato lo studio di Aristotele.

culminata nei secoli successivi nella nascita delle università. In quest'epoca nacque la grande filosofia Scolastica vera e propria, la quale si mostrò subito più aperta alla ricerca, razionale e libera, della verità. Uno dei periodi più fruttuosi per filosofia medievale fu proprio il XIII secolo, in cui visse Tommaso; vennero allora riportati in auge e autenticati molti classici della filosofia greca. In particolare, furono eseguite le prime traduzioni effettivamente valide delle opere di Aristotele, fino ad allora pervenute nell'Occidente latino meramente grazie alle traduzioni arabe. Nell'Alto medioevo era conosciuto e studiato solo l'*Organon* di Aristotele, pervenuto in latino grazie all'opera di Boezio (del VI sec.), mentre, a partire dal XII secolo, anche in Europa cominciarono a circolare le varie opere aristoteliche. Quest'ultime, tuttavia, non erano in versioni del tutto attendibili, poiché erano state reinterpretate ed adattate secondo i dettami dell'Islam. Tommaso d'Aquino sarà il primo a volere fortemente una traduzione autentica dell'Opera aristotelica: egli non riteneva del tutto legittima quella tramandata dagli arabi Avicenna e Averroè, rispetto ai quali si trovò spesso in disaccordo⁴. Tuttavia, non conoscendo il greco, non gli era possibile attingere direttamente al testo aristotelico. Fu così che incaricò un suo confratello grecista, Guglielmo di Moerbeke⁵, di tradurre per lui le opere del Filosofo grazie alle quali Tommaso poté finalmente entrare in contatto diretto con la filosofia peripatetica, che fin da prima aveva studiato grazie alle lezioni dei suoi maestri, dapprima a Napoli, e in seguito a Parigi e Colonia⁶.

Dunque abbiamo asodato che Tommaso ha avuto modo di conoscere un Aristotele autentico. Inoltre, è indubbio che egli conoscesse bene Platone, del quale la filosofia patristica e scolastica si era rivestita fino alla sua epoca. Tuttavia, come abbiamo sostenuto precedentemente, le opere platoniche sono state tramandate attraverso i secoli tramite le varie tradizioni filosofiche, tanto che nel Medioevo l'unica opera propriamente platonica in circolazione era il *Timeo*, tradotto da Calcidio (o Chalcidius), nel IV sec. Esistevano inoltre delle traduzioni del *Menone* e del *Fedone* prodotte nel XII sec. da Enrico Aristippo, ma di scarsa diffusione. Il primo a tradurre l'intera opera platonica fu

⁴ Ricordiamo, in particolare, la stesura tomista del *De unitate intellectus contra averroistas* (1270), una polemica esplicita agli averroisti che circolavano allora alla Facoltà delle Arti parigina, e che professavano la teoria (per Tommaso falsa e contraria ai dettami della Chiesa), dell'unicità dell'intelletto.

⁵ Guglielmo di Moerbeke, a partire dal '63-'64, tradusse le *Categoriae*, il *Peri hermeneias*, il III e il IV libro del *De coelo*, i *Meteorologica*, i *Parva naturalia*, l'XI Libro della *Metaphysica* (mancante nella traduzione fino allora in circolazione), la *Poetica*, la *Politica*, la *Rhetorica*, i *Libri de animalibus*, e rivide le versioni della *Physica* e del *De anima* di Giacomo da Venezia, dei primi due Libri del *De coelo* e dell'*Ethica Nicomachea* di Roberto Grossatesta, della *Metaphysica* (la cosiddetta "*translatio media*"); inoltre nel 1266 portò a termine la traduzione del commentario di Simplicio alla *Physica*, e nel 1267 tradusse il commentario di Temistio al *De anima* di Aristotele, che Tommaso cita nella *quaestio* 16 del *De Malo*. Questi dati saranno importanti per la collocazione temporale dell'opera tommasiana.

⁶ In particolare, con Alberto avrebbe seguito un corso sull'*Etica Nicomachea* e sui *Nomi divini* di Dionigi lo pseudo-Aeropagita, di cui ha trascritto magnificamente gli appunti e ne ha fatto un'importante fonte cui avrebbe attinto spesse volte.

Marsilio Ficino, nel XV secolo. Dunque, sappiamo che Tommaso, nel momento di stesura dei testi, non aveva sicuramente alla mano l'intera opera platonica, ma, sebbene non paia a prima vista, Platone permane sempre sullo sfondo della filosofia dell'Aquinate, se non direttamente, manifestandosi spesso sotto le spoglie di altri filosofi, come Sant'Agostino o lo stesso Aristotele⁷. A esempio di ciò basti pensare che Tommaso stesso, che sentiamo molto più aristotelico che platonico, si rifà tuttavia al concetto platonico di "partecipazione", nell'esposizione della quarta via sull'esistenza di Dio (via *Ex gradu*)⁸.

Per quanto riguarda Plotino, potremmo addurre i medesimi argomenti già proposti per Platone. Come rappresentante di spicco del neoplatonismo, la filosofia plotiniana era senz'altro uno dei pilastri della Patristica (ci basti pensare a sant'Agostino, che darà ampio credito alla teoria dell'Uno). Nonostante ciò, la prima traduzione latina delle *Enneadi* avvenne sempre a opera di Marsilio Ficino, nel XV secolo, cosicché constatiamo nuovamente che Tommaso, pur conoscendo la filosofia di Plotino, non ne aveva a disposizione l'opera.

Occorre fare un discorso differente per quanto concerne Proclo, la cui traduzione latina venne eseguita nel 1268 dallo stesso Guglielmo di Moerbeke, che aveva tradotto per l'Aquinate l'opera aristotelica; Guglielmo tradusse l'*Elementatio theologica*, il *De fato*, il *De providentia*, il *De malorum subsistentia*, e un commento al *Parmenide* di Platone. In particolare, ricordiamo che Tommaso d'Aquino, dopo aver analizzato l'*Elementatio theologica* di Proclo, tradotta da Moerbeke, scoprì in essa la fonte primaria del *Liber De Causis*⁹, attribuito, fino a quel momento, ad Aristotele.

⁷ Sappiamo peraltro che Tommaso ha scritto un commento al *Timeo* di Platone, che tuttavia è andato perduto.

⁸ Platone inoltre risale al mondo del soprasensibile (l'Iperuranio) tramite vie razionali, che illustra sia nel *Fedone*, quando parla della cosiddetta "Seconda navigazione", sia attraverso quattro dialoghi: nell'*Eutifrone* descrive la via della santità, nel *Simposio* la via della bellezza, nella *Repubblica* la via del Bene, e nel *Parmenide* la via dell'Uno. Dunque Platone è stato da molti considerato il primo fautore di una "teologia" razionale, in quanto è il primo ad utilizzare delle vie razionali per giustificare l'esistenza di un dio come causa del mondo sensibile e del suo divenire. In base a ciò si può dire che le vie di Tommaso siano un riecheggiamento proprio delle vie platoniche, sebbene l'Aquinate le perfezioni eliminando il dualismo metafisico che presuppongono.

⁹ Il *Liber de Causis*, il cui titolo originale è *Il libro della spiegazione di Aristotele del puro Dio*, è stato composto da un filosofo arabo appartenente al circolo di Al-Kindi, nella metà del IX secolo. Il libro consiste in una raccolta di trentuno proposizioni (trentadue nella versione latina, per effetto dello sdoppiamento della proposizione 4), desunte dalla *Elementatio theologica* di Proclo, e risistemate secondo un ordine differente, che risente dell'influenza plotiniana; la struttura del libro infatti prescinde dallo stile procliano, caratterizzato da triadi intermedie ed enadi, e si rifà invece a tre sole ipostasi principali: L'Uno come causa prima, che sta al di sopra dell'eternità, l'Intelletto che sta al pari dell'eternità, e l'Anima, come inferiore all'eternità, ma che sta al di sopra del tempo. Tommaso d'Aquino è artefice di un Commentario al *Liber de Causis*, così come il suo maestro Alberto Magno.

Per concludere la nostra digressione sul contesto culturale del *De Malo*, ci è dato sapere per certo che Tommaso aveva alla mano i testi di alcuni Padri della Chiesa (eminente tra questi Sant'Agostino) e di alcuni Dottori della Chiesa a lui precedenti, (eminente tra questi Sant'Anselmo), e anche di Dionigi lo pseudo-Aeropagita, le cui opere sono state tradotte in latino da Ilduino di Saint Denis e da Giovanni Scoto Eriugena nel IX secolo. Tommaso, nel corso dell'opera da noi trattata, farà spesso riferimento al *De divinis nominibus* di Dionigi.

CAPITOLO 2. IL MALE IN PLATONE

Come ci è testimoniato nella *Lettera II*¹⁰, Platone confessa al tiranno Dionigi: «Gran parte della mia attività fu rivolta a chiarire questo problema [del male]»; l'Atene del filosofo greco fu infatti contrassegnata da un clima di disordini, che lo portò a voler orientare la sua intera opera filosofica a una possibile ristrutturazione della *polis*, operata sulla base di una rinnovata accezione di virtù e di giustizia. Tuttavia, nonostante il male fosse realmente uno dei problemi più sentiti da Platone, egli lo mantenne sempre sullo sfondo della sua riflessione.

Nel *Politico* Platone individua l'origine del male nel mondo attraverso l'analogia tra origine del male morale e origine del male fisico. Mentre il male morale si origina nella vita anteriore dell'individuo (per la teoria della scelta umana, che precede la vita terrena, di cui parleremo a breve), allo stesso modo il male fisico ha origine nello stato anteriore del mondo. Così, il male fisico è causato dal destino e da una innata tendenza strutturale della materia cosmica, e solo indirettamente dalla divinità. Questa "pecca" meramente di omissione di soccorso: appena il dio lascia il governo del mondo, quest'ultimo inizia un percorso a ritroso verso la degenerazione. Non appena il dio si rende conto che il mondo si sta distruggendo, interviene per riportare alla stabilità l'ordine prestabilito. Dunque il concetto di male del *Politico* presuppone una causa, seppure indiretta, nella divinità. Ciò va contro quanto si trova affermato nella *Repubblica*, dove prevale la figura di un *theos anaitios*, ovvero di un dio esterno all'agire umano, di cui egli sarebbe semplicemente l'artefice; inoltre, essendo dio buono per natura, questi sarà meramente causa dei beni, e non dei mali terreni, che sono in misura di gran lunga superiore ai beni¹¹. L'origine dei mali va quindi ricercata in altre "cose consimili", che Platone disvelerà invece nel *Politico*. Ammesso poi che la divinità sia causa deficiente dei mali del mondo, la causa efficiente di essi sarà da ricercare nella tendenza innata del mondo, esistente nella parte corporea della sua mescolanza¹², la quale è una proprietà congenita della sua antica natura di un tempo. Tale antica natura sarebbe stata identificata da Plotino nella materia non ancora ordinata¹³, ossia nel caos del mondo, precedente

¹⁰ Platone, *Lettera II*, 313 B; trad. it. di M. G. Ciani, su testo greco a cura di Enricus Stephanus, Mondadori, Milano 2002.

¹¹ Platone, *Repubblica II*, 379 C, trad. it. di G. Lozza, su testo greco a cura di Enricus Stephanus, Mondadori, Milano 2000.

¹² Platone, *Politico*, 273 B., trad. it. di P. Accattino, su testo greco a cura di Enricus Stephanus, Laterza, Bari 1997.

¹³ Plotino, *Enneadi*, I, 8, 7., trad. it. di G. Faggini, su testo greco a cura di P. Henry e H. R. Schwyzer, Rusconi, Milano 1992.

all'ordinamento conferitogli dal dio¹⁴. La materia però, essendo inerte, non può essere causa di movimento (e quindi del male) senza un'anima che la muova: perciò l'anima è causa efficiente del male in senso proprio. Il Platone tardivo, scrive poi nelle *Leggi* che le più antiche realtà dell'universo sono due, «l'anima che opera il bene e l'anima che può operare il male»¹⁵. E, sebbene sia di dubbia attribuzione, anche nell'*Epinomide*, opera direttamente conseguente alle *Leggi* (nonché avente gli stessi attori), il filosofo greco sostiene che l'anima sia causa del tutto, e che le traslazioni e i movimenti volti al bene siano dovuti all'anima ottima, mentre quelli volti al male siano da attribuire al principio opposto (l'anima malvagia)¹⁶. Dunque, secondo quanto detto finora, potremmo concludere che per Platone esistono tre principi all'origine dell'universo: l'anima buona, l'anima cattiva e la materia. La prima anima, muovendo verso l'ordine la materia disordinata, riesce a condurla al bene, mentre l'anima malvagia asseconda la naturale tendenza della materia conducendola nell'oblio del caos, quindi al male. Dunque il male appare con Platone qualcosa di positivo, ossia di ontologicamente sussistente nella materia, che una volta assecondata nella sua tendenza naturale, si configura come un male annientatore. Tuttavia, allo stesso tempo, l'autentica causa del male ha natura morale, poiché è la stessa anima che interviene sul principio materiale inerte per determinarne la direzione. Non a caso, per Platone la filosofia ha una dimensione etica e morale molto importante: il suo compito precipuo è quello di condurre l'uomo verso la virtù. La tesi della responsabilità morale è però smentita da quella che il filosofo esprime nella *Repubblica*, dove, con il mito di Er, sosterrà che la causa del comportamento delle anime incarnate è da ricercare nella scelta avvenuta precedentemente l'incarnazione, per la quale queste ultime, prive del corpo, sono libere di scegliere in quale tipo di anima incarnarsi (che, secondo la teoria della tripartizione dell'anima platonica, potrebbe corrispondere all'anima razionale, irascibile o concupiscibile): del comportamento terreno, dunque, non sarà responsabile né la divinità, né l'uomo stesso, che è portato naturalmente, a causa dell'atteggiamento corrispondente al suo tipo di anima, a deliberare intorno al bene o al male morale. Nel *Menone* Platone dirà che tante volte, scegliendo di fare il male, in realtà l'uomo crede di fare il bene, poiché scambia il male per un falso bene¹⁷. Questo è

¹⁴ Ordine che sarà descritto specificatamente nel *Timeo*.

¹⁵ Platone, *Leggi*, 896 D/E, trad. it a cura di A. Zadro, su testo greco a cura di E. Stephanus, Laterza, Bari 1971.

¹⁶ Platone, *Epinomide*, 988 D; tr. it. a cura di F. Adorno, su testo greco a cura di E. Stephanus, Laterza Bari, 1971.

¹⁷ Platone, *Menone*, 77 E; tr. it. a cura di F. Adorno, su testo greco a cura di E. Stephanus, Laterza, Bari 1971.

probabilmente ciò che ci vuole far intendere nella *Repubblica*¹⁸, dove delinea la figura di un sapiente malvagio (che noi potremmo considerare nell'ottica di un "genio maligno"), dicendo che il vero ingiusto è colui che sa ragionare intorno al vero (quindi al bene), ma sceglie di compiere il male perché è schiavo, non delle passioni, ma della stessa azione del male. Con una tale teoria però, sembra che Platone scagioni completamente l'uomo dal peccato morale, tanto che il male della colpa, confinato all'esistenza precedente, sembra ridursi meramente al male della pena. Ancora una volta, a favore di questa tesi, Platone, nel *Sofista*¹⁹, trova nell'uomo altri due principi malvagi: la discordia dell'*epithymetikon* (ἐπιθυμητικόν) con il *thymoeidés* (θυμοειδής), e l'ignoranza, consistente nella mancanza di misura nell'anima razionale. La prima si può paragonare a una malattia del corpo, mentre la seconda a una sua deformità, cosicché la discordia si può "sanare" mediante la giustizia punitiva, mentre l'ignoranza dev'essere vinta attraverso l'arte dell'insegnamento e la *paideia*. La discordia per Platone si configura come la condizione naturale del corpo, la quale è fondamentalmente malvagia per natura: tutto ciò che nell'uomo è prerazionale è condizione di ambiguità e fragilità, e va quindi governato nel modo adeguato. In questo contesto, si potrebbe interpretare la tesi platonica come una mancanza di responsabilità umana rispetto al bene e al male provocati dalla discordia o dall'ignoranza, in quanto la prima scaturisce da una scelta anteriore la vita terrena, la seconda è indipendente dal soggetto, poiché chi non conosce, non sa di non sapere. Perciò, questo argomento ci porterebbe a ritrarre erroneamente Platone nell'ottica dell'intellettualismo etico socratico, secondo il quale il bene andrebbe a configurarsi come il puro uso dell'intelletto, in vista della ricerca della verità, mentre il male è rappresentato dalla mera ignoranza del bene, della quale l'uomo non è direttamente responsabile, in quanto scambia il male per un falso bene. Una tesi di tale portata, che noi potremmo riassumere nella formula "l'uomo è ignorante perché malvagio", è, al contrario, smentita da alcuni luoghi platonici, che delineano l'attestarsi della responsabilità morale umana, a discapito dell'intellettualismo etico.

Concesso infatti che, secondo Platone, l'anima terrena abbia acquisito una conformazione morale nel periodo che precede la sua incarnazione²⁰, tuttavia, nel *Fedro*, lo stesso Socrate espone il famoso mito della biga alata, per il quale l'anima, già nella sua condizione pre-mondana, sarebbe tripartita, ossia costituita da tre diverse facoltà. Nel mito, l'auriga alla guida rappresenta il *loghistikon* (la dimensione razionale), il cavallo nero l'*epithymetikon* (la dimensione passionale),

¹⁸ Platone, *Repubblica*, 579 E.

¹⁹ Platone, *Sofista*, 228 B; trad. it. di F. Adorno, su testo greco a cura di E. Stephanus, Laterza, Bari 1971.

²⁰ Teoria che troviamo ben delineata in *Timeo* e *Repubblica*.

mentre il cavallo bianco sta a indicare lo *thymoeidés* (la dimensione emozionale); quest'ultimo funge da mediatore, tra la passionalità e la razionalità, poiché dotato della capacità di provare emozioni sulla base di simboli (immagini e suoni), che disvelano una verità che esige di essere custodita²¹, e che noi potremmo interpretare come una verità “pre-razionale”²².

Allo stesso modo, seppur trattando esclusivamente l'anima incarnata, in *Repubblica*, IV, 440 a, lo *thymoeidés* viene distinto dall'*epithymetikón*, in quanto, nel momento in cui insorge una lotta tra passioni e razionalità, lo *thymoeidés* si allea con il *loghistikón*²³. A sua volta, il *loghistikón* si differenzia dallo *thymoeidés*, in quanto quest'ultimo è in piena attività anche nei bambini, i quali invece devono ancora sviluppare le potenzialità del *loghistikón*.

Così è scritto anche nel *Timeo*, dove Platone delinea la funzione di *medietas* della dimensione emozionale, anche da un punto di vista fisiologico: gli dei inferiori ci hanno dotato di un'anima mortale, la quale ha sede nel torace, prova passioni, ed è fonte di piaceri e dolori (corrispondente all'*epithymetikón*). La ragione (*loghistikón*), che ha un che di divino (quindi immortale), si trova nella testa, ed è collegata con un istmo all'altra parte (mortale) del corpo, costituita dall'emozionalità, la quale fa da guardiana, e può unirsi con l'anima razionale per tenere sotto controllo gli impulsi dell'anima desiderante. L'*epithymetikón* è collocato anatomicamente sotto il diaframma, ed è paragonato a un mostro, che però bisogna nutrire costantemente, per permettere la sopravvivenza dell'anima in generale. l'anima passionale è dotata di un fegato, tramite cui l'anima comunica con i desideri: esso è il guardiano del desiderio, può infatti calmare o far irritare l'anima emozionale, trasmettendole immagini “dolci o salate”.

Nonostante ciò, nel *Teeteto* il filosofo sostiene che il male si potrà curare, ma mai eliminare: esso è sempre presente nel mondo, poiché, affinché esista il bene, è necessario che gli si contrapponga un'entità contraria²⁴, il male. Questa affermazione di contrarietà dà adito a una concezione del male

²¹ Cfr. P. Pagani, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes Editrice, Napoli 2012.

²² Sappiamo che il *Fedro* è l'unico dialogo in cui troviamo una tripartizione dell'anima a livello trascendente, mentre per quanto riguarda gli altri scritti platonici al riguardo, in particolare il *Timeo* e la *Repubblica*, la tripartizione si riferisce all'anima incarnata. La questione della tripartizione dell'anima ultraterrena e incarnata è ancora molto dibattuta.

²³ In *Rep.* IV, 440 a-e troviamo: «Il sentimento talvolta lotta contro le passioni, perché l'uno è diverso dalle altre [...]. E in molte altre circostanze, quando un uomo è sopraffatto dalle passioni nonostante la ragione, quando si adira contro ciò che gli fa violenza, il sentire (*thymos*) di costui non si allea forse, in questa specie di duello, con la ragione? [...] Quando nell'anima c'è rivolta, l'emozionale prende le armi a sostegno del razionale».

²⁴ Platone, *Teeteto*, 176 A.

come alcunché di ontologicamente sussistente, oltre che a un dualismo radicale, che si contrappone all'idea, espressa precedentemente, del Demiurgo come divinità che plasma il mondo secondo un'azione buona. Per cogliere il significato del termine "contrario", potremmo qui riprendere la teoria dell'opposizione delineata da Aristotele nelle *Categorie* e, successivamente, nel IV e nel X Libro della *Metafisica*. Lo Stagirita dispiega il termine "opposizione" secondo quattro modalità: opposizione per contraddizione, opposizione per contrarietà, opposizione per correlazione e opposizione per privazione. L'opposizione per contrarietà indica la massima differenza per genere, in quanto i contrari, che sono sommamente differenti nello stesso genere, non ammettono fra loro alcun passaggio (*Met.* Libro X, cap. 4); perciò i due termini contrari si configurano anche come perfetti, poiché rappresentano l'estremità "ontologica", oltre cui non si può trovare altro, e dunque hanno raggiunto il loro fine ultimo e non abbisognano di nulla (hanno indipendenza ontologica). Segue che, nel senso espresso da Platone nel *Teeteto*, il male, considerato come contrario al bene, è da intendersi come la differenza massima e quindi perfetta tra i due termini. In quest'ottica, si può dire che Platone pone il male come ontologicamente sussistente.

Platone poi conclude, sempre nel *Teeteto*, che «per rassomigliarsi al Dio, ci conviene adoperarci di fuggire da qui al più presto per andare lassù»²⁵.

Concludendo la nostra veloce rassegna, si può dire che Platone ci lascia alquanto perplessi (com'è, d'altronde, nel suo stile), circa l'incongruenza delle diverse tesi espresse nei dialoghi.

Il punto fermo del suo pensiero si può identificare con la malvagità naturale della materia, dove il male si configurerebbe perciò come qualcosa di ontologicamente sussistente. È tuttavia dubbio se l'uomo sia responsabile o meno del male che da lui scaturisce: vediamo che in alcuni dialoghi Platone sostiene la responsabilità morale umana, mentre in altri si esprime diversamente. Vorremmo, a tal proposito, aprire una parentesi sul cosiddetto intellettualismo etico, che spesso è imputato a Platone, non meno che al maestro Socrate, in modo, a nostro avviso, piuttosto scorretto.

²⁵ Id., 176-B.

CAPITOLO 3. IL MALE IN ARISTOTELE

Da buon allievo di Platone, Aristotele conserva alcuni tratti della filosofia del maestro, mentre per certi versi se ne distacca in modo evidente, fornendo a Tommaso d'Aquino degli spunti notevoli per la formulazione del suo pensiero.

Analogamente a Platone, Aristotele non ci ha lasciato degli scritti limitati al problema del male; tuttavia, possiamo reperire alcune informazioni in merito alla sua concezione filosofica di bene e male analizzando dei passi di alcune delle sue opere più importanti. La nostra ricerca verterà principalmente su *Fisica*, *Metafisica* ed *Etica Nicomachea*.

Iniziamo trattando il problema del male da un punto di vista prettamente metafisico, per poi proseguire analizzandolo da un punto di vista morale.

Lo Stagirita dichiara l'esistenza del male nel mondo in *Metafisica* I, 985 a 1: «[...] appariva che nella natura vi sono anche cose contrarie a quelle buone e che ci sono ordine e bellezza, ma anche disordine e bruttezza, e che ci sono più mali che beni e più cose brutte che belle».

Aristotele, come Platone, distingue tra male fisico e morale. La prima somiglianza che potremmo rinvenire tra le due concezioni filosofiche, è che il male fisico risiede, anche per Aristotele, nella materia; tuttavia si scorge subito una chiara differenza: con ciò egli non intende sostenere la tesi della sussistenza ontologica del male. Il male sta infatti accidentalmente nella materia, come privazione (*stéresis*) della forma, in quanto la materia è in potenza entrambi i contrari (bene, cioè forma, male, cioè privazione)²⁶; dunque, nel momento in cui la materia si trova accidentalmente nella condizione privativa rispetto al bene, allora si ha il male, che, pertanto, esiste solo accidentalmente, mai ontologicamente.

Ma per cogliere tale concetto, occorre dire che secondo Aristotele vi è nel mondo una naturale tendenza verso ciò che è bene, e, in generale, verso il bene assoluto²⁷. Il Filosofo scrive infatti in *Fisica*, VI, 10, 241B 1: «Il limite dell'accrescimento è quello della grandezza perfetta, secondo la natura peculiare di un oggetto, mentre quello della diminuzione è la perdita di tale grandezza». Dunque ogni ente tende al proprio perfezionamento, ovvero a ciò che è bene per sé; da ciò possiamo dedurre che nulla tende al male di per sé, cosicché il male non si configura più come massimamente contrario al bene, nell'accezione precedentemente analizzata in Platone, bensì come *stéresis*, ossia privazione del bene.

²⁶ Aristotele, *Fisica*, I, 7, 190 b 29.

²⁷ Aristotele, *Fisica*, II, 5, 196 b 23.

Aristotele delinea la teoria della contrarietà di bene e male, superando l'apparente dualismo platonico, e soprattutto l'opposizione empedoclea di Amicizia e Discordia, che critica in *Metafisica*, I, 4, 984 b 26, dove sostiene che secondo Empedocle "l'Amicizia è causa dei beni, mentre la Discordia è causa dei mali", cosicché nelle teorie dei predecessori era dato per certo che nel mondo vigessero due principi, il bene e il male. In *Metafisica*, I, 985 a 29 leggiamo: «Empedocle fu il primo che, a differenza dei predecessori, introdusse la distinzione di questa causa, non ponendo un unico principio di movimento, ma due principi diversi, e, anzi, contrari». Lo Stagirita supera la concezione empedoclea ponendo un terzo principio, che si aggiunge ai primi due (bene, inteso come forma e male, inteso come privazione): il terzo principio si configura come la materia, il sostrato privo di forma, il quale potenzialmente può ricevere entrambi i contrari.

Dunque, questo terzo principio materiale, si potrebbe intendere come un principio neutro, ossia, per dirla in linguaggio nietzschiano, come un principio che si colloca "al di là del bene e del male": la materia può essere accidentalmente un male, solo nel momento in cui è priva di bene, ma non è già malvagia di per sé, come sosteneva invece Platone. Dunque il male non è principio, e non è realmente contrario al bene, se per contrario intendiamo ciò che sussiste di per sé come un ente sommamente differente nello stesso genere, il quale può realizzarsi a un livello di perfezione assoluta, avendo raggiunto il suo fine ultimo²⁸.

In *Metafisica*, IX, 9, 1051 a 18 Aristotele afferma: «È necessario che il bene sia uno dei due contrari, mentre la potenza è ugualmente potenza di ambedue i contrari, oppure di nessuno dei due. L'atto dunque è migliore. Quando si tratti dei mali è necessario che il fine e l'atto siano peggiori della potenza, perché la potenza è insieme la stessa in ambedue i contrari. È quindi evidente che il male non esiste fuori dalle cose, perché per natura sua il male è posteriore alla potenza, e questa è posteriore all'atto; pertanto negli esseri primordiali ed eterni non ci può essere il male, e neppure la mancanza e la corruzione.»

Dunque al principio esiste solo il bene, il male esiste come bene in potenza; la materia, essendo pura potenzialità, non è nessuno dei due contrari. Perciò all'origine delle cose non esistono i contrari in atto. L'origine delle cose va spiegata, oltre che con la forma e la privazione (che sono i due contrari) anche con la materia, che è una sostanza in potenza ad entrambi, perciò non è contraria a nulla.

²⁸ Aristotele, *Metafisica*, X, 4, 1055 a 10, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

Dunque, mentre il male non può configurarsi come principio, troviamo che il bene è invece principio primo²⁹ e causa finale degli enti, poiché è la prima di tutte le cause ed è termine iniziale e ultimo di ogni movimento che procede da uno stato di privazione (materia in potenza) a uno stato di acquisizione della forma. Ne consegue che il male si configura come assenza di bene nelle realtà che non raggiungono il termine ultimo del proprio sviluppo naturale.

Lo Stagirita scrive in *Metafisica* I, 7, 988 b 15: «L'Uno e l'Essere sono bene [...] sono il fine per cui qualcosa è o si genera. [...] Il bene è causa assoluta». Di conseguenza il mancato raggiungimento del fine da parte delle cose è principio di disordine nell'universo, in quanto «Tutte le cose sono coordinate ad un fine unico»³⁰.

Si può dire dunque che negli enti è presente una tendenza naturale che è volta al bene, mentre il male si configura come il fallimento di questa tendenza, identificato con la privazione, la quale subentra quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla³¹.

Perciò vediamo come, per Aristotele, la materia si configura come un terzo principio, in potenza sia rispetto alla privazione che alla forma, dove il male si ritrova meramente in modo accidentale, in quanto la materia ha dentro di sé una tendenza naturale al bene, un appetito della forma, allo stesso modo in cui «la femmina ha desiderio del maschio o il brutto del bello»³². Con una tesi di tale portata il Filosofo disintegra il dualismo empedocleo: materia e forma aristoteliche sono i due principi, ma essi non confliggono tra loro come Amicizia e Discordia, bensì vi è una continua spinta della materia verso la forma, la quale si attualizza solo in seno al sostrato materiale e potenziale.

In *Metafisica*, V, 14, 1020 b 10, Aristotele, delineando il significato di qualità, ci fornisce un'ulteriore definizione di bene e male, che va a integrare le precedenti, e presenta un nuovo spunto

²⁹ Aristotele, *Metafisica*, XII, 10, 1074 b 36, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

³⁰ Aristotele, *Metafisica*, XII, 10, 1075 a 19, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

³¹ Aristotele, *Metafisica*, V, 22, 1022 b 27, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

³² In Aristotele, *Fisica*, I, 9, 192 a 19 leggiamo: «Essendovi un Divino, un bene e un ente desiderabile, noi, da una parte affermiamo che la materia è il loro contrario, ma dall'altra che essa ha la disposizione a desiderarli e ad accoglierli in conformità con la propria natura. Da ciò conseguirebbe che il contrario sia proteso alla propria distruzione. Eppure, nemmeno la stessa forma può desiderare né sé stessa, per il fatto che non ne ha bisogno, né il contrario (per il fatto che i contrari sono tra loro causa di distruzione), ma tale desiderio lo ha la materia, come la femmina ha desiderio del maschio o il brutto del bello, tranne che essa non è brutta di per sé, ma per accidente, né è femmina di per sé, ma per accidente».

di analisi. «Si dicono qualità le sostanze in movimento. [...] La virtù e il vizio fanno parte di queste affezioni, perché indicano la differenza del movimento e dell'attività, secondo le quali gli esseri in movimento agiscono o patiscono bene o male. Infatti, ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo. In particolare, il bene e il male indicano la qualità propria degli esseri viventi e, nell'ambito di questi, soprattutto la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere».

È da dire anzitutto che la prima parte della citazione non va intesa come una dichiarazione aristotelica di dualismo: questa si potrebbe infatti interpretare, erroneamente, come una distinzione fra due principi ontologicamente contrari, quello del bene e quello del male. Ciò andrebbe tuttavia a confliggere con quanto detto finora, e con l'intera concezione aristotelica. Dunque, l'espressione in questione, si potrebbe invece intendere come un'ulteriore specificazione della teoria da noi appena rivisitata, secondo la quale il male sarebbe un movimento accidentale opposto al primo, il bene, il quale rappresenta l'estremo perfetto della contrarietà. Perciò, quando Aristotele scrive "ciò che è in potenza di essere mosso o di agire", indica la condizione tipica in cui verte l'umano, facente capo al terzo principio dapprima espresso, quello materiale. La materia, infatti, è in potenza entrambi i contrari, e può di conseguenza attuarsi nella forma a lei naturalmente adeguata (quindi muovere verso il bene), oppure non farlo, ed essere privata di ciò che per sua natura dovrebbe avere³³ (dunque, come sostiene il Filosofo nell'affermazione precedente, "patire" il male).

Inoltre, l'ultima affermazione ("il bene e il male indicano [...] la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere") ci apre alla dimensione della deliberazione, e quindi della libertà: il problema del male passa ora dal versante prettamente metafisico fino a qui analizzato, a quello morale³⁴, che Aristotele esplicita in modo particolare nell'*Etica Nicomachea*.

³³Aristotele, *Metafisica*, V, 24, 1022 b 26, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

³⁴ Assumendo la prospettiva morale fornitaci da quest'ultimo enunciato, potremmo provare a reinterpretare l'affermazione precedentemente discussa ("ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo") nei termini del male della pena e della colpa: la "potenza ad essere mosso", nel significato malvagio, si potrebbe intendere come il male della pena, ossia come un subire, mentre "la potenza di agire" potrebbe corrispondere al male della colpa, ossia un male "agito".

Dopo aver definito il bene, nel I Libro dell'*Etica*, come “ciò verso cui tutte le cose tendono”³⁵, Aristotele, nella prima parte del III Libro, ci offre una panoramica sulle condizioni della virtù etica: volontarietà, scelta, deliberazione e responsabilità morale.

Riguardo alla volontarietà, lo Stagirita porta a esempio due azioni che, di per sé (in senso assoluto) non sembrerebbero volontarie, ma che, a seconda della circostanza in cui si verificano, esse si rivelano essere l'azione più ragionevole possibile. Gli esempi si trovano in *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 5: «È dubbio se siano volontarie o meno le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per salvezza propria e degli altri. [...] Azioni del genere somigliano di più a quelle volontarie. Infatti, nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle sue circostanze».

Di conseguenza, Aristotele sostiene che l'involontario sia da attribuire a ciò che avviene forzatamente, intendendo per “atto forzato” quello in cui la causa sia esterna all'agente, il quale non contribuisce minimamente allo svolgersi dell'azione³⁶. Mentre, le cose che, considerate di per sé, sarebbero involontarie, come le cose turpi degli esempi precedenti, nel momento in cui si riferiscono all'azione particolare dell'individuo, collocata in una determinata circostanza, divengono in qualche modo delle azioni volontarie³⁷, perché frutto di una scelta individuale. Ergo, nonostante la nostra volontà sia volta naturalmente al bene - come abbiamo associato nel I Libro dell'*Etica* - nel momento in cui agiamo in un contesto particolare, è possibile che la stessa volontà si espliciti in azioni malvagie, che tuttavia ci dovrebbero portare a un fine (realmente o apparentemente) buono.

³⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 4, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010.

³⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 1, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010.

³⁷ In *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 5 leggiamo: «Invece, le cose che per sé sono involontarie, ma che sono scelte in questo momento, in cambio di tali risultati e il cui principio è in chi agisce, anche se per sé sono involontarie, in questo momento e in cambio di tali risultati risultano volontarie. O meglio, assomigliano a quelle volontarie: infatti le azioni rientrano tra i casi particolari, e questi sono volontari»

Perciò abbiamo constatato che sono volontarie tutte le azioni il cui principio si trova nell'agente; a riprova di ciò leggiamo in *Etica Nicomachea* III, 3, 1111 a 20: «Siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembra essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica. Infatti, non dice bene di certo colui che afferma che gli atti compiuti a causa dell'impetuosità e del desiderio sono involontari». I "singoli aspetti", di cui parla lo Stagirita, sono poi esplicitati più avanti come gli aspetti più importanti dell'azione, ossia "cosa si fa" e "ciò a cui si perviene" (*Etica Nicomachea*, III, 2, 1111 a 20).

Riguardo poi all'ignoranza, Aristotele precisa che "tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento"³⁸. Infatti, poco più avanti, il Filosofo distingue tra l'"agire per ignoranza", e l'"agire ignorando": egli ritiene che gli uomini che agiscono in malo modo per ignoranza, siano ignoranti perché cattivi, e non viceversa, proprio come chi è ubriaco non agisce stoltamente per ignoranza, ma poiché ha scelto di lasciarsi andare all'ubriachezza, e perciò di agire ignorando ciò che fa³⁹. Dunque, l'ignoranza che si annida nella scelta non è causa dell'involontarietà, ed è perciò da condannare; la sola tipologia di ignoranza che si qualifica come esente dalla responsabilità umana, è quella circoscritta alle azioni di cui si ignorano completamente gli aspetti principali sopracitati (Aristotele fa l'esempio di coloro i quali dicono che, parlando, è sfuggita loro una parola⁴⁰).

Questo passo denota una critica radicale nei confronti dell'intellettualismo socratico, avvicinando la filosofia di Aristotele a quella del maestro: seppure in modo più velato, anche Platone giunge alla conclusione che l'uomo non risulta "cattivo perché ignorante", bensì "ignorante perché cattivo", come abbiamo precedentemente appurato, riflettendo sulla moralità in Platone (cfr. cap. 2).«

Avanzando attraverso la tesi della responsabilità morale dell'individuo, lo Stagirita prova a definire la scelta, attraverso la posizione di alcune ipotesi e la loro obiezione. In *Etica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 10 troviamo: «Coloro che dicono che la scelta (*hairesis*) è desiderio (*épathymía*), impulso (*thymós*), volere (*boúlesís*), o una qualche forma di opinione, non ci pare che si esprimano correttamente. Infatti la scelta non si trova anche negli animali irrazionali, ma impulso e desiderio sì. Chi non si sa dominare agisce per desiderio, ma non secondo una scelta, mentre chi si domina

³⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 20.

³⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 25.

⁴⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 9.

agisce per scelta ma non per desiderio. [...] La scelta non è nemmeno volere, sebbene sia evidente che è della stessa specie: non si dà infatti scelta delle cose impossibili [...]; invece si dà volere degli impossibili, per esempio dell'immortalità». Inoltre, la scelta non è nemmeno opinione (*dóxa*), ma si configura come ciò che è già stato deliberato, ed è, a detta di Aristotele, unita a “ragionamento e pensiero”⁴¹.

La deliberazione (*proaíresis*), dal canto suo, riguarda sempre le azioni particolari dell'individuo, e ci permette di ricercare i mezzi per giungere a un fine: si delibera dunque sui mezzi, non sul fine. In *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 20, Aristotele definisce la scelta come un desiderio deliberato: «Ciò che nel pensiero è negazione e affermazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa la sua verità.». Infatti, secondo lo Stagirita, la “scelta ottima” si realizza nel momento in cui il desiderio ricerca ciò che l'intelletto afferma, poiché il pensiero e la tendenza desiderante sono i principi della scelta. Aristotele scrive: «Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico. [...] Il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo. Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante o desiderio pensante, e l'uomo è un principio di questa specie» (*Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 36)⁴².

Dunque, si delibera sempre sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili, e l'oggetto della deliberazione coincide sempre con l'oggetto della scelta, cosicché si giunge a scegliere sempre ciò che in precedenza è stato deliberato. Inoltre il fine dell'azione sarà sempre un fine buono, mentre i mezzi per conseguire tale fine saranno deliberati e scelti a seconda delle circostanze particolari. Leggiamo in *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 7: «Dato quindi che il fine è voluto, mentre i modi di raggiungere il fine sono deliberati e scelti, le azioni che riguardano quei modi saranno secondo scelta e volontarie».

La conseguenza di ciò è che le azioni umane, buone o cattive che siano, dipendono esclusivamente dalla scelta, che ha il suo principio primo nell'agente: ergo, la responsabilità umana risiede nell'individuo che agisce.

⁴¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

⁴² Questa tesi si ritrova anche in *De anima* III, dove Aristotele, trattando della facoltà locomotrice, parla del necessario legame tra la facoltà appetitiva e l'intelletto pratico, al fine di operare una scelta.

A riprova di ciò, il Filosofo prosegue dicendo che: «Le attività delle virtù riguardano quei modi [i modi per raggiungere il fine, che sono deliberati dall'individuo]. Anche la virtù dipende da noi, come pure il vizio: infatti in ciò in cui dipende da noi l'agire dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì. Di modo che se l'agire, quando è bello, dipende da noi, dipenderà da noi anche il non agire, quando è turpe. [...] dipenderà da noi, allora, anche l'essere persone dabbene o dappoco»⁴³.

Questa tesi è ribadita anche successivamente: «Se però ci appare evidente che l'uomo è principio delle sue azioni, e non possiamo ricondurre l'azione ad altri principi oltre quelli che sono in noi, le cose, i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie» (*Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 20).

Più avanti, Aristotele rimarca la critica all'intellettualismo etico, attraverso l'analisi di alcuni *endoxa*, per i quali il vizio e la virtù dipenderebbero da disposizioni naturali che si hanno già alla nascita. Lo Stagirita ci porta a constatare che se l'agire male derivasse da una deficienza naturale, e l'agire bene da una naturale capacità a vedere il bene, né vizio né virtù sarebbero volontari. Perciò, se così fosse, non si avrebbe vita etica. Ciò ci porta a sottolineare nuovamente la responsabilità morale dell'individuo, nel momento in cui indirizza la sua volontà verso l'azione buona, ma anche verso l'azione non buona⁴⁴: riprendendo quanto abbiamo detto precedentemente, questa seconda operazione non si può giustificare attraverso l'ignoranza, in quanto è un atto di volontà informarsi o meno sulla legge e sulle cose in generale, ed è un medesimo atto di volontà quello di resistere o meno alle passioni⁴⁵.

Infine, vogliamo porre l'accento sulla figura della virtù, la quale, come sappiamo, per Aristotele si identifica nella *mesotes*, il cosiddetto “giusto mezzo”, ossia la medietà tra gli estremi sregolati (in eccesso e in difetto) delle passioni.

In *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106 b 29 leggiamo: «La virtù quindi è una certa medietà (*mesotes*), dato che è ciò che tende al giusto mezzo. Inoltre l'errare si dà in molti modi (infatti il male rientra nella sfera dell'indefinito, come hanno immaginato i Pitagorici, invece il bene fa parte del definito)

⁴³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 8.

⁴⁴ Se fosse vera la tesi dell'intellettualismo etico, non esisterebbe l'attitudine del carattere che Aristotele, nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea* definisce malizia (*kakía*), ossia il perseverare nell'azione malvagia consapevolmente, perché sceglie liberamente di compiere il male. Emblematico, nel cogliere il significato di malizia, è il racconto che S. Agostino fa in *Confessioni*, II, 4 e 6, del furto delle pere.

⁴⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 30.

mentre l'essere corretti si dà in un solo modo: perciò vi è anche una cosa facile e una difficile, facile fallire il bersaglio, difficile il coglierlo. Per questi motivi l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà è propria della virtù».

In *Metafisica*, V, 14, 1020 b 10, Aristotele, delineando il significato di qualità, ci fornisce un'ulteriore definizione di bene e male, che va a integrare le precedenti, e presenta un nuovo spunto di analisi. «Si dicono qualità le sostanze in movimento. [...] La virtù e il vizio fanno parte di queste affezioni, perché indicano la differenza del movimento e dell'attività, secondo le quali gli esseri in movimento agiscono o patiscono bene o male. Infatti, ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo. In particolare, il bene e il male indicano la qualità propria degli esseri viventi e, nell'ambito di questi, soprattutto la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere».

È da dire anzitutto che la prima parte della citazione non va intesa come una dichiarazione aristotelica di dualismo: questa si potrebbe infatti interpretare, erroneamente, come una distinzione fra due principi ontologicamente contrari, quello del bene e quello del male. Ciò andrebbe tuttavia a confliggere con quanto detto finora, e con l'intera concezione aristotelica. Dunque, l'espressione in questione, si potrebbe invece intendere come un'ulteriore specificazione della teoria da noi appena rivisitata, secondo la quale il male sarebbe un movimento accidentale opposto al primo, il bene, il quale rappresenta l'estremo perfetto della contrarietà. Perciò, quando Aristotele scrive “ciò che è in potenza di essere mosso o di agire”, indica la condizione tipica in cui verte l'umano, facente capo al terzo principio dapprima espresso, quello materiale. La materia, infatti, è in potenza entrambi i contrari, e può di conseguenza attuarsi nella forma a lei naturalmente adeguata (quindi muovere verso il bene), oppure non farlo, ed essere privata di ciò che per sua natura dovrebbe avere⁴⁶ (dunque, come sostiene il Filosofo nell'affermazione precedente, “patire” il male).

Inoltre, l'ultima affermazione (“il bene e il male indicano [...] la qualità propria di quegli esseri che sono dotati della facoltà di scegliere”) ci apre alla dimensione della deliberazione, e quindi della libertà: il problema del male passa ora dal versante prettamente metafisico fino a qui analizzato, a quello morale⁴⁷, che Aristotele esplicita in modo particolare nell'*Etica Nicomachea*.

⁴⁶Aristotele, *Metafisica*, V, 24, 1022 b 26, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.

⁴⁷Assumendo la prospettiva morale fornitaci da quest'ultimo enunciato, potremmo provare a reinterpretare l'affermazione precedentemente discussa (“ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un determinato modo è buono; e ciò che ha potenza di essere mosso o di agire in un altro modo contrario al primo è cattivo”) nei termini del

Dopo aver definito il bene, nel I Libro dell'*Etica*, come “ciò verso cui tutte le cose tendono”⁴⁸, Aristotele, nella prima parte del III Libro, ci offre una panoramica sulle condizioni della virtù etica: volontarietà, scelta, deliberazione e responsabilità morale.

Riguardo alla volontarietà, lo Stagirita porta a esempio due azioni che, di per sé (in senso assoluto) non sembrerebbero volontarie, ma che, a seconda della circostanza in cui si verificano, esse si rivelano essere l'azione più ragionevole possibile. Gli esempi si trovano in *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 5: «È dubbio se siano volontarie o meno le azioni che vengono compiute per paura di mali peggiori, o a causa di qualcosa di bello – come, per esempio, nel caso in cui un tiranno che si sia impadronito dei nostri genitori e dei nostri figli ci comandi di compiere qualcosa di turpe, e se noi lo compiremo quelli si salveranno, mentre saranno messi a morte se non lo compiremo. Qualcosa di simile accade anche nei casi in cui si gettano fuori bordo oggetti pesanti durante le tempeste: in generale, nessuno fa questo volontariamente, ma tutte le persone ragionevoli lo fanno, per salvezza propria e degli altri. [...] Azioni del genere somigliano di più a quelle volontarie. Infatti, nel momento in cui vengono compiute sono frutto di una scelta, e il fine dell'azione dipende dalle sue circostanze».

Di conseguenza, Aristotele sostiene che l'involontario sia da attribuire a ciò che avviene forzatamente, intendendo per “atto forzato” quello in cui la causa sia esterna all'agente, il quale non contribuisce minimamente allo svolgersi dell'azione⁴⁹. Mentre le cose che, considerate di per sé, sarebbero involontarie, come le azioni turpi degli esempi precedenti, nel momento in cui si riferiscono all'azione particolare dell'individuo, collocata in una determinata circostanza, divengono in qualche modo delle azioni volontarie⁵⁰, perché frutto di una scelta individuale. Ergo, nonostante la nostra volontà sia volta naturalmente al bene - come abbiamo assodato nel I Libro dell'*Etica* - nel momento in cui agiamo in un contesto particolare, è possibile che la stessa volontà

male della pena e della colpa: la “potenza ad essere mosso”, nel significato malvagio, si potrebbe intendere come il male della pena, ossia come un subire, mentre “la potenza di agire” potrebbe corrispondere al male della colpa, ossia un male “agito”.

⁴⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 4, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010.

⁴⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 1, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010.

⁵⁰ In *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 b 5 leggiamo: «Invece, le cose che per sé sono involontarie, ma che sono scelte in questo momento, in cambio di tali risultati e il cui principio è in chi agisce, anche se per sé sono involontarie, in questo momento e in cambio di tali risultati risultano volontarie. O meglio, assomigliano a quelle volontarie: infatti le azioni rientrano tra i casi particolari, e questi sono volontari»

si espliciti in azioni malvagie, che tuttavia ci dovrebbero portare a un fine (realmente o apparentemente) buono.

Perciò abbiamo constatato che sono volontarie tutte le azioni il cui principio si trova nell'agente; a riprova di ciò leggiamo in *Etica Nicomachea* III, 3, 1111 a 20: «Siccome è involontario ciò che avviene per forza o per ignoranza, il volontario ci sembra essere ciò il cui principio è in chi agisce, quando costui conosca i singoli aspetti nei quali l'azione si verifica. Infatti, non dice bene di certo colui che afferma che gli atti compiuti a causa dell'impetuosità e del desiderio sono involontari». I "singoli aspetti", di cui parla lo Stagirita, sono poi esplicitati più avanti come gli aspetti più importanti dell'azione, ossia "cosa si fa" e "ciò a cui si perviene" (*Etica Nicomachea*, III, 2, 1111 a 20).

Riguardo poi all'ignoranza, Aristotele precisa che "tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento"⁵¹. Infatti, poco più avanti, il Filosofo distingue tra l'"agire per ignoranza", e l'"agire ignorando": egli ritiene che gli uomini che agiscono in malo modo per ignoranza, siano ignoranti perché cattivi, e non viceversa, proprio come chi è ubriaco non agisce stoltamente per ignoranza, ma poiché ha scelto di lasciarsi andare all'ubriachezza, e perciò di agire ignorando ciò che fa⁵². Dunque, l'ignoranza che si annida nella scelta non è causa dell'involontarietà, ed è perciò da condannare; la sola tipologia di ignoranza che si qualifica come esente dalla responsabilità umana, è quella circoscritta alle azioni di cui si ignorano completamente gli aspetti principali sopracitati (Aristotele fa l'esempio di coloro i quali dicono che, parlando, è sfuggita loro una parola⁵³).

Questo passo denota una critica radicale nei confronti dell'intellettualismo socratico, avvicinando la filosofia di Aristotele a quella del maestro: seppure in modo più velato, anche Platone giunge alla conclusione che l'uomo non risulta "cattivo perché ignorante", bensì "ignorante perché cattivo", come abbiamo precedentemente appurato, riflettendo sulla moralità in Platone (cfr. cap. 2).

Avanzando attraverso la tesi della responsabilità morale dell'individuo, lo Stagirita prova a definire la scelta, attraverso la posizione di alcune ipotesi e la loro obiezione. In *Etica Nicomachea*, III, 4, 1111 b 10 troviamo: «Coloro che dicono che la scelta (*hairesis*) è desiderio (*épathymía*), impulso (*thymós*), volere (*boulesís*), o una qualche forma di opinione, non ci pare che si esprimano

⁵¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 20.

⁵² Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 25.

⁵³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 9.

correttamente. Infatti la scelta non si trova anche negli animali irrazionali, ma impulso e desiderio sì. Chi non si sa dominare agisce per desiderio, ma non secondo una scelta, mentre chi si domina agisce per scelta ma non per desiderio. [...] La scelta non è nemmeno volere, sebbene sia evidente che è della stessa specie: non si dà infatti scelta delle cose impossibili [...]; invece si dà volere degli impossibili, per esempio dell'immortalità». Inoltre, la scelta non è nemmeno opinione (*dóxa*), ma si configura come ciò che è già stato deliberato, ed è, a detta di Aristotele, unita a “ragionamento e pensiero”⁵⁴.

La deliberazione (*proaíresis*), dal canto suo, riguarda sempre le azioni particolari dell'individuo, e ci permette di ricercare i mezzi per giungere a un fine: si delibera dunque sui mezzi, non sul fine. In *Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 20, Aristotele definisce la scelta come un desiderio deliberato: «Ciò che nel pensiero è negazione e affermazione, nel desiderio è ricerca e fuga, di modo che, siccome la virtù è uno stato abituale che produce scelte, e la scelta è un desiderio deliberato, proprio per questo, se la scelta è migliore, il ragionamento deve essere vero e il desiderio corretto, e l'uno deve affermare, e l'altro perseguire gli stessi oggetti. Questo è il pensiero pratico e questa la sua verità». Infatti, secondo lo Stagirita, la “scelta ottima” si realizza nel momento in cui il desiderio ricerca ciò che l'intelletto afferma, poiché il pensiero e la tendenza desiderante sono i principi della scelta. Aristotele scrive: «Di per sé il pensiero non muove nulla, ma lo fa il pensiero che tende a qualcosa ed è pratico. [...] Il contenuto dell'azione è fine in assoluto, infatti l'agire con successo è il fine e il desiderio tende a questo. Per questa ragione la scelta è pensiero desiderante o desiderio pensante, e l'uomo è un principio di questa specie» (*Etica Nicomachea*, VI, 2, 1139 a 36)⁵⁵.

Dunque, si delibera sempre sulle cose che dipendono da noi e sono realizzabili, e l'oggetto della deliberazione coincide sempre con l'oggetto della scelta, cosicché si giunge a scegliere sempre ciò che in precedenza è stato deliberato. Inoltre il fine dell'azione sarà sempre un fine buono, mentre i mezzi per conseguire tale fine saranno deliberati e scelti a seconda delle circostanze particolari. Leggiamo in *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 7: «Dato quindi che il fine è voluto, mentre i modi di raggiungere il fine sono deliberati e scelti, le azioni che riguardano quei modi saranno secondo scelta e volontarie».

⁵⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 4, 1112 a 15.

⁵⁵ Questa tesi si ritrova anche in *De anima* III, dove Aristotele, trattando della facoltà locomotrice, parla del necessario legame tra la facoltà appetitiva e l'intelletto pratico, al fine di operare una scelta.

La conseguenza di ciò è che le azioni umane, buone o cattive che siano, dipendono esclusivamente dalla scelta, che ha il suo principio primo nell'agente: ergo, la responsabilità umana risiede nell'individuo che agisce.

A riprova di ciò, il Filosofo prosegue dicendo che: «Le attività delle virtù riguardano quei modi [i modi per raggiungere il fine, che sono deliberati dall'individuo]. Anche la virtù dipende da noi, come pure il vizio: infatti in ciò in cui dipende da noi l'agire dipende da noi anche il non agire, e in ciò in cui dipende da noi il no, dipende da noi anche il sì. Di modo che se l'agire, quando è bello, dipende da noi, dipenderà da noi anche il non agire, quando è turpe. [...] dipenderà da noi, allora, anche l'essere persone dabbene o dappoco»⁵⁶.

Questa tesi è ribadita anche successivamente: «Se però ci appare evidente che l'uomo è principio delle sue azioni, e non possiamo ricondurre l'azione ad altri principi oltre quelli che sono in noi, le cose, i cui principi sono in noi, dipenderanno da noi e saranno volontarie» (*Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 20).

Più avanti, Aristotele rimarca la critica all'intellettualismo etico, attraverso l'analisi di alcuni *endoxa*, per i quali il vizio e la virtù dipenderebbero da disposizioni naturali che si hanno già alla nascita. Lo Stagirita ci porta a constatare che se l'agire male derivasse da una deficienza naturale, e l'agire bene da una naturale capacità a vedere il bene, né vizio né virtù sarebbero volontari. Perciò, se così fosse, non si avrebbe vita etica. Ciò ci porta a sottolineare nuovamente la responsabilità morale dell'individuo, nel momento in cui indirizza la sua volontà verso l'azione buona, ma anche verso l'azione non buona⁵⁷: riprendendo quanto abbiamo detto precedentemente, questa seconda operazione non si può giustificare attraverso l'ignoranza, in quanto è un atto di volontà informarsi o meno sulla legge e sulle cose in generale, ed è un medesimo atto di volontà quello di resistere o meno alle passioni⁵⁸.

Infine, vogliamo porre l'accento sulla figura della virtù, la quale, come sappiamo, per Aristotele si identifica nella *mesotes*, il cosiddetto "giusto mezzo", ossia la medietà tra gli estremi sregolati (in eccesso e in difetto) delle passioni.

⁵⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 8.

⁵⁷ Se fosse vera la tesi dell'intellettualismo etico, non esisterebbe l'attitudine del carattere che Aristotele, nel VII Libro dell'*Etica Nicomachea*, definisce malizia (*kakia*), ossia il perseverare nell'azione malvagia consapevolmente, scegliendo o scegliendo liberamente di compiere il male.

⁵⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1113 b 30.

In *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106 b 29 leggiamo: «La virtù quindi è una certa medietà (*mesotes*), dato che è ciò che tende al giusto mezzo. Inoltre l'errare si dà in molti modi (infatti il male rientra nella sfera dell'indefinito, come hanno immaginato i Pitagorici, invece il bene fa parte del definito) mentre l'essere corretti si dà in un solo modo: perciò vi è anche una cosa facile e una difficile, facile fallire il bersaglio, difficile il coglierlo. Per questi motivi l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà è propria della virtù».

Dunque possiamo definire la virtù come uno stato abituale, che produce scelte, e che ritrova una medietà tra due mali: l'uno secondo l'eccesso, e l'altro secondo il difetto. Come avviene per il *metrion* platonico, anche in questo caso non si tratta di perseguire una medietà aritmetica, bensì di ricercare ciò che è giusto, quindi ciò che è adeguato alla vita buona⁵⁹.

⁵⁹ Su questo argomento cfr. P. Pagani, *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes Editrice, Napoli 2012.

CAPITOLO 4. IL MALE IN PLOTINO

La teoria plotiniana sul male si configura come una riflessione particolarmente eclettica: com'è tipico del suo pensiero, Plotino chiama in causa diverse filosofie antiche a lui precedenti, al fine di reinterpretarle alla luce di un lavoro esegetico. Per questo motivo, anche nelle questioni morali possiamo identificare come teorie portanti quella platonica e aristotelica, sebbene si possano rinvenire dei riferimenti ad altre linee di pensiero, come quella pitagorica e socratica. Il tentativo plotiniano di unificare molteplici linee di pensiero può tuttavia suscitare un velo di perplessità, in particolar modo quando la loro stessa conciliabilità ci appare alquanto forzata.

Andremo ora ad esaminare la I *Enneade*, in cui il filosofo neoplatonico espone il problema morale della virtù e dei mali: ci soffermeremo principalmente sul Trattato VIII, intitolato “Su ciò che sono e da dove vengono i mali”⁶⁰.

Anzitutto, per ricercare l'origine e la definizione del male, occorre prima indagare sull'esistenza del bene, che Plotino identifica come l'attributo principale dell'Uno⁶¹. In quest'ottica, il bene è visto da Plotino come «ciò da cui tutte le cose dipendono», e «a cui tutti gli esseri aspirano». Questi infatti, possiedono il Bene come loro principio e perciò abbisognano di esso, mentre il Bene basta a sé stesso, in quanto è per essenza misura e limite di tutte le cose. Nella *Prima Enneade* leggiamo: «Il bene invece è privo di bisogni, basta a sé stesso, non ha bisogno di nulla, è misura e limite di tutte le cose, poiché dona, da sé, intelletto, essenza, anima, vita ed attività intellettuale. E fino a lui tutte le cose sono belle; poiché è bello in modo superiore, è al di là delle cose migliori e re nel mondo intelligibile» (*Enn.*, I, 8, 2).

Proseguendo con la sua analisi ontologico-morale, Plotino mette in luce la teoria delle ipostasi, delineando la modalità secondo cui l'intelletto (la seconda ipostasi) e l'anima (terza ipostasi), si relazionano rispetto al Bene (Uno, come prima ipostasi)⁶²: l'Intelletto procede dal Bene come suo

⁶⁰ Plotino, *Enneadi*, I, 8, trad. it. di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, su testo greco a cura di P. Henry e H.R. Schwyzer, Utet, Torino 1997.

⁶¹ Occorre essere cauti nel momento in cui si vuole identificare l'Uno con il Bene: l'Uno, per Plotino, è indicibile (il nome “Uno” gli viene attribuito dal filosofo con il mero scopo di abbattere una possibile molteplicità interna, e dimostrare la semplicità di questa ipostasi originaria), poiché si colloca al di sopra dell'essere e del pensiero; esso non è nemmeno il primo principio intelligibile, che si ritrova invece nel *nous*. Dunque, nel momento in cui l'Uno è espresso come Bene, non si deve intendere quest'ultimo nel significato platonico di forma o principio primo, ma come l'attributo che determina il contenuto principale dell'Uno. (Cfr. R. Chiaradonna, *Plotino*, Carocci, Roma 2009)

⁶² «Quel superiore Intelletto non è di questo genere, ma possiede tutte le cose ed è tutte le cose, e rimane con loro quando rimane con sé stesso, e le possiede tutte senza possederle. Perché non sono affatto diversi lui ed esse; né ciascuna delle cose che sono in lui è separata. In ogni modo, chi ne partecipa non partecipa di tutte le forme insieme, ma solo di quelle che può. Inoltre l'Intelletto è il primo atto del Bene e la prima essenza; il Bene resta in sé stesso, e pertanto l'Intelletto agisce intorno a quello, vivendo, per così dire presso di lui. L'Anima poi, dall'esterno, danza attorno all'Intelletto, guarda verso di Lui e contemplando la sua interiorità vede Dio presso esso» (Plotino, *Enneadi*, I, 8, 2).

atto primo ed essenza prima, mentre l'Anima si muove attorno all'Intelletto, attraverso il quale contempla l'Uno, ossia Dio. Qui Plotino, riprendendo una lettera spuria di Platone (*Epistola* II, 312 e 1-4), dà vita alla tripartizione di Dio-Intelletto-Anima, che sarà poi legittimata, sempre sulla base della medesima fonte platonica, dall'intero Neoplatonismo.

Al termine di questa prima esposizione, il filosofo neoplatonico sostiene l'assoluta bontà dei principi intelligibili, tanto che, se il mondo fosse circoscritto unicamente a questi, esisterebbe soltanto il bene. Leggiamo infatti in *Enneadi* I, 8, 2: «Questa è la vita degli dei, priva di dolore e beata; in nessun luogo qui vi è il male, e se la realtà si arrestasse qui, non vi sarebbe alcun male, ma piuttosto un primo e un secondo e un terzo bene. Tutto sta attorno al re del tutto, e quello è causa di tutte le cose belle, e tutto appartiene a lui; e le cose seconde stanno attorno al secondo e le cose terze attorno al terzo».

Detto ciò, possiamo concludere che, se tali sono le caratteristiche degli esseri, allora si può dire che nelle tre ipostasi il male non esista, essendo l'Uno, l'Intelletto e l'Anima buoni di per sé. Ne consegue che, per esistere, il male deve concernere gli enti legati al cosiddetto non-essere, che Plotino non identifica nel non-essere assoluto, bensì in un non-essere come diverso dall'essere. Riprendendo il *Sofista* di Platone⁶³, Plotino afferma che “si intende il non essere [...] come un'immagine dell'essere, o anche come qualcosa che è ancor più non essere” (*Enn.* I, 8, 3).

Di conseguenza, il diverso dall'essere, si configura come l'intero mondo sensibile, o meglio, come l'intera materia, e le affezioni sensibili che la riguardano: la materia rappresenta il non misurabile rispetto al misurabile, l'illimitato rispetto al limite, l'informe rispetto al principio razionale. Tutte queste caratteristiche, unite alla povertà e all'insaziabilità della materia, costituiscono l'essenza stessa del male, alla quale partecipano tutti gli enti che possono essere considerati portatori di male. Plotino ragiona poi intorno a una possibile ontologia del male: come i beni “accidentali” (che il filosofo indica come beni “sopravvenuti”) partecipano del Bene in sé - e quest'ultimo, di conseguenza, deve esistere di necessità -, così anche i mali accidentali devono la loro partecipazione a un male, il quale è necessario che esista in sé stesso, quand'anche non sia una sostanza ontologicamente sussistente al pari del Bene.

In *Enneadi* I, 8, 3 (30-35) leggiamo: «Quindi, ci dev'essere anche qualcosa di illimitato in sé ed in sé stesso informe, che ha quelle proprietà richiamate in precedenza, che caratterizzano la natura del male, e se dopo di lui vi è qualcosa dello stesso genere, allora quest'ultimo è tale, o perché ha

⁶³ Platone, *Sofista*, 240 b 11.

mescolanza con il male, o perché volge lo sguardo verso di lui, oppure ancora perché è produttivo di qualcosa simile ad esso».

Riguardo a quest'ultimo concetto, nel *IV trattato* della *II Enneade*, intitolato *Sulla materia*, vediamo come Plotino riprende e critica la nozione aristotelica di *steresis*: mentre per Aristotele la privazione si configura come un accidente della materia⁶⁴, troviamo che per il filosofo neoplatonico la *steresis* si identifica nella stessa materia, che è di per sé privazione assoluta e quindi assoluta negatività, identificabile con il male. infatti, più avanti, Plotino spiega che è necessario che la materia sia l'illimitato, tuttavia non per accidente, in quanto ciò che è attribuito accidentalmente a un ente è un principio razionale, mentre l'illimitato non lo è. Dunque la materia, non avendo limiti, si configura come l'illimitato, sia nel mondo intelligibile che nel mondo sensibile (sappiamo infatti che l'Uno, per sovrabbondanza, produce la materia illimitata, la quale poi, in un passaggio successivo, rivolgendo il proprio sguardo all'Uno, rende attuale il *nous* e quindi crea le forme intelligibili). Dunque la materia, non essendo essere, si identifica in un certo senso con la privazione, poiché è identica a quella parte dell'alterità che si oppone alle cose esistenti in senso proprio, ossia agli stessi principi razionali succitati, così come la privazione si oppone alle cose che esistono nel principio razionale.

Dopodiché Plotino afferma che il male primario, ossia il male in sé, è da far coincidere con ciò che soggiace alle figure, alle forme e alle specie, ossia il sostrato materiale indefinito.

Plotino ragiona poi intorno a una possibile ontologia del male: come i beni "accidentali" (che il filosofo indica come beni "sopravvenuti") partecipano del Bene in sé - e quest'ultimo, di conseguenza, deve esistere di necessità -, così anche i mali accidentali devono la loro partecipazione a un male, il quale è necessario che esista in sé stesso, quand'anche non sia una sostanza ontologicamente sussistente al pari del Bene.

In *Enneadi* I, 8, 3 (30-35) leggiamo: «Quindi, ci dev'essere anche qualcosa di illimitato in sé ed in sé stesso informe, che ha quelle proprietà richiamate in precedenza, che caratterizzano la natura del male, e se dopo di lui vi è qualcosa dello stesso genere, allora quest'ultimo è tale, o perché ha mescolanza con il male, o perché volge lo sguardo verso di lui, oppure ancora perché è produttivo di qualcosa simile ad esso».

Riguardo a quest'ultimo concetto, nel *IV trattato* della *II Enneade*, intitolato "Sulla materia", vediamo come Plotino riprende e critica la nozione aristotelica di *steresis*: mentre per Aristotele la

⁶⁴ Aristotele, *Fisica*, I, 9, 192 a 3-5, trad. it. di L. Ruggiu, su testo greco a cura di W. D. Ross, Rusconi, Milano 1995.

privazione si configura come un accidente della materia⁶⁵, troviamo che per il filosofo neoplatonico la *steresis* si identifica nella stessa materia, che è di per sé privazione assoluta e quindi assoluta negatività, identificabile con il male. Per giungere alla formulazione di questa tesi, Plotino esplicita anzitutto la necessità che la materia si configuri come l'illimitato, e questo non per accidente - in quanto ciò che è attribuito accidentalmente a un ente è un principio razionale, mentre l'illimitato non lo è -, bensì essenzialmente. Dunque la materia, non avendo limiti razionali, corrisponde all'illimitato, sia nel mondo sensibile che nel mondo intelligibile (sappiamo infatti che l'Uno, per sovrabbondanza, produce l'"alterità indefinita", la quale, rivolgendo lo sguardo all'Uno, genera la materia intelligibile). Poco più avanti troviamo la spiegazione della duplice condizione della materia illimitata⁶⁶: nel mondo intelligibile essa si pone come l'archetipo (corrispondente all'idea platonica), mentre nel mondo sensibile si ritrova nella forma dell'immagine dell'archetipo (l'ente diveniente come copia dell'idea). Plotino poi specifica che la materia "di quaggiù" si trova a un livello di illimitato di gran lunga superiore rispetto alla materia "di lassù", in quanto più l'immagine si allontana dal Bene e quindi dall'Essere, più è illimitata⁶⁷. La materia intelligibile è perciò Essere, poiché la sua condizione anteriore è quella dell'Essere puro (Uno), mentre la materia sensibile è non-essere, ossia estremo allontanamento dall'essere, pura *steresis*. Difatti la materia, non essendo Essere, si identifica in un certo senso con la privazione, poiché è identica a quella parte dell'alterità che si oppone alle cose esistenti in senso proprio, ossia agli stessi principi razionali succitati (l'Essere, il Bene e la Verità), così come la privazione si oppone alle cose che esistono nel principio razionale⁶⁸. Ed essendo la materia privazione, essa si può definire male nella misura in cui partecipa del Bene: come privazione di Essere, infatti, la materia abbisogna dello stesso Essere, tende ad esso poiché non lo possiede. E, nel momento in cui la materia sensibile si avvicina al Bene, allora non

⁶⁵ Aristotele, *Fisica*, I, 9, 192 a 3-5, trad. it. di L. Ruggiu, su testo greco a cura di W. D. Ross, Rusconi, Milano 1995.

⁶⁶ Plotino riprende chiaramente la dottrina platonica della diade indefinita (che qui ritroviamo nella figura dell'"alterità indefinita"), contenuta negli *agrapha dogmata*, ossia le dottrine non scritte di Platone, che ci sono state tramandate dai discepoli dell'Accademia, principalmente da Aristotele e Teofrasto, e di cui troviamo degli accenni negli stessi scritti platonici. A tal proposito, nel *Filebo*, Platone rimanda alla teoria della diade, la quale è qui definita come l'illimitato, in contrapposizione al principio primo dell'Uno, indicante il limite (cfr. Platone, *Filebo*, 16 c 10, trad. it. a cura di M. Migliori, su testo greco a cura di J. Burnet, Rusconi, Milano 1995).

⁶⁷ «E qual è la differenza tra i due illimitati? È quella tra l'archetipo e la sua immagine. Allora l'illimitato di quaggiù è meno illimitato? Semmai di più. Perché quaggiù quanto più l'immagine fugge dall'essere e dalla verità, tanto più è illimitata. Infatti l'illimitato è presente in maggior misura in ciò che è meno determinato; perché il meno del bene è il più del male. Quello che è lassù, che ha un più alto grado di esistenza, è illimitato solo come immagine, mentre quello di quaggiù ha un minor grado di esistenza: quanto più sfugge dall'essere e dalla verità, e precipita nella natura dell'immagine, tanto più è veramente illimitato» in Plotino, *Enneadi*, II, 4, 15 (23-28), trad. it. di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguisti, F. Moriani, su testo greco a cura di P. Henry e H.R. Schwyzer, Utet, Torino 1997.

⁶⁸ Plotino, *Enneadi*, II, 4, 16 (1-5).

può essere considerata un male primario; tuttavia, qualora essa si configuri come una privazione totale, allora diviene un male a tutti gli effetti.

Dopo questo breve *excursus* sul significato di materia come illimitato e privazione, torniamo al trattato sui mali, nella *I Enneade*⁶⁹. Qui Plotino afferma che il male primario, ossia il male in sé, è da far coincidere con ciò che soggiace alle figure, alle forme e alle specie, ossia, per l'appunto, il sostrato materiale indefinito.

Per chiarire questo concetto, più avanti Plotino delinea la differenza tra la materia come privazione completa del bene, consistente nel male primario, e il male insito nella natura dei corpi, che è un male secondario. Infatti i corpi partecipano della materia, ma non sono la stessa materia indeterminata, poiché detengono una certa forma, sebbene non sia pura, che però consente loro di acquisire l'anima; quest'ultima poi, dallo stato di purezza dell'Anima ipostatizzata, decade nei corpi materiali, formando le anime individuali, che divengono cattive a causa della loro mescolanza con la materia. Ergo esistono più tipi di anima: l'Anima perfetta e primaria, che rimane sempre pura, guarda eternamente all'Intelletto e, tramite esso, all'Uno; al contrario, l'anima imperfetta e secondaria, fuoriesce da sé stessa e decade nella materia indeterminata, configurandosi come l'anima individuale. Plotino descrive la fenomenologia dell'anima decaduta in *Enneadi* I, 8, 4 (29-32): «Invece, quell'anima che non rimane in questa condizione, ma fuoriesce da sé stessa, poiché non è né perfetta né primaria, è come una specie di fantasma della prima anima a causa della sua deficienza – nella misura in cui tale deficienza si estende –; piena di indeterminatezza, guarda l'oscurità, e possiede già la materia, in quanto rivolge lo sguardo verso ciò che non vede, esattamente come quando diciamo di vedere anche l'oscurità⁷⁰».

Dunque l'anima di per sé non è cattiva, ma lo diventa nel momento in cui si ritrova mescolata all'illimitato materiale; cosicché anche i vizi, considerati di per sé, non coincidono con il vero male, bensì con una deficienza di bene: soltanto la materia in sé costituisce la deficienza assoluta di bene, e quindi il male. In questo senso possiamo dire che per Plotino il male è un principio (la materia

⁶⁹ Plotino, *Enneadi*, I, 8, trad. it. di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, su testo greco a cura di P. Henry e H.R. Schwyzer, Utet, Torino 1997.

⁷⁰ Plotino userà il paragone dell'oscurità anche per spiegare l'attività dell'Intelletto che astrae dalla forma, al fine di conoscere la materia come sua privazione; leggiamo al riguardo: «Ma come conoscere ciò che è del tutto sprovvisto di forma? [...] Nel processo di astrazione totale della forma noi cogliamo la privazione della forma in noi stessi, se proprio abbiamo intenzione di vedere la materia. Per questa ragione l'intelletto che vede la materia è un intelletto diverso da sé stesso – non il vero intelletto –, il quale pretende di guardare quanto non gli appartiene. Come un occhio si tiene lontano dalla luce per vedere l'oscurità e non la vede – per poter vedere l'oscurità ha abbandonato la luce, con la quale esso non poteva vedere l'oscurità; né, d'altronde, senza la luce poteva vedere qualcosa, ma solo non vedere – perché gli è possibile vederla in un unico modo; così dunque anche l'intelletto, lasciando al proprio interno la sua luce [...] sperimenta una condizione contraria al suo essere, per poter vedere il suo contrario» in Plotino, *Enneadi*, I, 8, 9 (15-25).

illimitata come *steresis*) che attraversa le cose che divengono, che tuttavia non si configurerà mai come ontologicamente realizzabile rispetto alle forme.

Una tesi di tale portata implica la completa assenza di responsabilità umana rispetto al male, il quale esiste precedentemente la caduta dell'anima. L'uomo è perciò passivo rispetto all'incombere dei vizi, ed ha una sola, vana, possibilità di fuggire i mali. Infatti, in *Enneadi* I, 8, 5 (25-30) Plotino afferma: «Non si deve supporre che noi siamo il principio dei mali perché siamo cattivi in noi stessi, ma che invece i mali esistono ben prima di noi, e che se tengono gli uomini in proprio potere, li tengono contro la loro volontà; c'è tuttavia un modo di “fuggire dai mali” presenti nell'anima per chi ne è capace, sebbene non tutti lo siano».

Tale modalità di fuggire il male verrà poi disvelata poco più avanti, quando Plotino, dopo aver provato l'esistenza del male, ne dimostra la necessità, riprendendo esplicitamente dai passi del *Teeteto*, in cui Platone sostiene l'esistenza necessaria del male, l'impossibilità che i mali periscano, e il fatto che questi ultimi non esistano tra gli dei, bensì nella mera natura mortale⁷¹. In merito a quest'ultimo concetto, il nostro filosofo specifica immediatamente che, a detta di Platone, l'esistenza del male è limitata alla terra principalmente per il suo carattere caotico originario, il quale è totalmente assente nel cosmo intelligibile: questo, per l'appunto, è contraddistinto da un moto ordinato e perfetto.

Dopodiché, sempre rifacendosi a Platone, il filosofo neoplatonico esplicita la necessità del male in tre passaggi. Il primo riguarda il concetto di contrarietà, ripreso dalle *Categorie*⁷² di Aristotele e dall'*Etica Nicomachea*⁷³: il bene e il male vanno intesi come i due poli massimamente contrari, di cui l'uno esiste necessariamente in modo sostanziale (il Bene), mentre l'altro esiste come ciò che si oppone all'estremo ontologicamente sussistente, e dunque esiste come il non-sostanziale (il male). Leggiamo infatti: «Al limite, alle misure, e a tutte le altre caratteristiche che sono presenti nella natura divina, sono contrari l'illimitato, il non misurabile e tutti gli altri attributi che la natura cattiva possiede. Così i due interi sono contrari l'uno all'altro. Anche l'essere che il male ha è falso, è falsità primaria e assoluta⁷⁴, mentre l'essere del divino è il vero essere; cosicché, come il falso è

⁷¹ Platone, *Teeteto*, 176 a 3-b 2.

⁷² Aristotele, *Categorie*, I, 10.

⁷³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, II 8, 1108 b 33-34.

⁷⁴ Qui Plotino riprende esplicitamente Platone, *Sofista*, 266 e 1.

contrario al vero, così la non sostanzialità dell'uno [il male] è contraria alla sostanzialità dell'altro [il bene]».

Secondariamente, il male esiste di necessità come sostrato dell'universo. Plotino questa volta, riprendendo il *Timeo* platonico, afferma il carattere necessario della materia, la quale si configura come la natura antica e disordinata, sulla quale l'Intelligenza ordinatrice (il Demiurgo in Platone, Dio in Plotino), agisce creando il cosmo, che Platone definisce una «mescolanza di necessità e intelligenza»⁷⁵. La cosiddetta “natura antica e disordinata”, espressa chiaramente anche nel *Politico*⁷⁶, corrisponde dunque alla materia illimitata, che preesiste alla formazione del cosmo, e si pone come suo stesso presupposto. Data questa tesi, ancora una volta ritroviamo la totale mancanza di responsabilità umana rispetto al male nel mondo; rispetto a ciò Plotino interpreta la presunta “fuga dai mali terreni” ipotizzata da Platone, non come una fuga vera e propria dal mondo sensibile (il che ci sarebbe impossibile nella nostra condizione terrena), bensì come un allontanamento spirituale dal corpo, possibile solo se si eleva l'anima individuale alla virtù, quindi al bene particolare, che tende ultimamente al bene in sé.

Infine, la terza dimostrazione del carattere necessario del male, è da ritrovare, secondo Plotino, nella necessità che esista qualcosa oltre al Primo, cioè al Bene, e questo deve essere il male. Riguardo a ciò leggiamo: «Ma la necessità del male si può comprendere anche in questo modo: poiché non esiste soltanto il Bene, è necessario che nel processo di fuoriuscita da lui o, se così si preferisce dire, nel discernere e allontanarsi, vi sia alla fine un termine ultimo: ebbene, questo è la materia, che non possiede nulla del male [è infatti *steresis*]. E questa è la necessità del male»⁷⁷.

⁷⁵ Platone, *Timeo*, 47 e 5-4, 48 a 1.

⁷⁶ Platone, *Politico*, 273 b 5.

⁷⁷ Plotino, *Enneadi*, I, 8, 7 (17-22).

CAPITOLO 5. SANT'AGOSTINO E IL PROBLEMA DEL MALE

Per affrontare il problema del male in sant'Agostino dobbiamo tenere conto anzitutto dell'inscindibile intreccio tra il suo vissuto e la costituzione del suo pensiero.

L'esistenza del filosofo di Ippona è stata segnata da una profonda conflittualità tra ragione e sentimento, che gli ha fatto sperimentare in modo drammatico la condizione del peccato, tanto che egli avverte fin da subito la necessità di descrivere la natura umana come un intreccio inestricabile di aspirazione al bene e di inerzialità passionale, che fino ad allora, nella mentalità comune, erano considerate come nettamente separati.

A conseguenza di ciò, come prima cosa nell'edificazione della sua filosofia morale, Agostino bandisce letteralmente l'idea che esistano due principi, l'uno del bene e l'altro del male, del tutto contrari ed entrambi ontologicamente sussistenti.

Quest'ultima tesi si identifica piuttosto con il manicheismo, dottrina alquanto diffusa all'epoca del filosofo (tanto che Agostino stesso vi aveva aderito per un breve periodo). Contro il manicheismo, e in generale, contro la tesi della sostanzialità del male, il Padre della Chiesa costruirà una prima teodicea cristiana⁷⁸, ossia un discorso che intende spiegare il rapporto tra la giustizia di Dio e la presenza del male nel mondo.

A documentazione della teodicea agostiniana, ci soffermeremo principalmente su una delle sue opere più significative, *La città di Dio*⁷⁹; di quest'ultima analizzeremo in particolare i libri XI, XII, XIV, XXII. La città di Dio rappresenta una sintesi del pensiero dell'Ipponate, che andremo poi ad integrare attraverso vari riferimenti ad ulteriori opere agostiniane.

Cominciando la trattazione de *La città di Dio*, troviamo che nell'XI Libro⁸⁰ sant'Agostino afferma: «Il male infatti non è una sostanza: la perdita del bene ha preso il nome di male» (*malum enim nulla natura est: sed amissio boni mali nomen accepit*). Abbiamo qui una prima definizione del male, come realtà non sostanziale, ossia non sussistente di per sé, al pari del bene, bensì come *amissio boni*, cioè perdita del bene. Troveremo poi ribadita nell'*Enchiridion* la stessa tesi: qui il male è definito come *privatio boni*, ossia privazione del bene; viene inoltre definito come accidentale, anziché sostanziale⁸¹.

⁷⁸ Sebbene Agostino sia il primo ad erigere una cosiddetta teodicea, sarà Leibniz nel XVIII secolo a coniare questo termine: teodicea significa letteralmente "la dottrina della giustizia di Dio", dal greco *theós* (dio) e *dike* (giustizia).

⁷⁹ Agostino, *La città di Dio*, trad. it. a cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), Parigi 2002.

⁸⁰ Agostino, *La città di Dio*, XI, 9.

⁸¹ «*Qui est autem aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? [...] non enim ulla substantia [...] aliquod bonum cui accidunt ista mala, id est privationes*». in Agostino, *Fede, speranza, carità. Enchiridion*, III, 11, trad. it. a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma 2001.

Tuttavia, con questa nuova considerazione del male, Agostino non intende attribuire a quest'ultimo il significato di nulla assoluto, piuttosto di non-essere come "altro": più precisamente il venir meno di una realtà positiva, che è, per l'appunto, quella del bene.

Qui troviamo un primo distacco dalla filosofia di Plotino: come abbiamo appurato nel capitolo precedente, questi aveva apportato una nuova interpretazione della radice del male, che consisterebbe nella materia, la quale ha perenne partecipazione del bene; Agostino, dal canto suo, riprende la novità del concetto plotiniano di male come dipendente dall'essere del bene, radicalizzandone il significato, e soprattutto eliminando la presupposizione plotiniana per la quale il male, configurandosi come il non-essere (ossia l'essere diverso) rispetto al bene, detiene una propria sostanzialità e necessità.

Il non essere del male, secondo Agostino, non è l'essere diverso dal bene, come invece sosteneva Plotino, bensì il suo essere una privazione dello stesso bene, tanto che il filosofo patristico è il primo a individuare l'origine del male nella stessa origine del bene.

La condizione di possibilità del male deriva infatti, secondo il Santo, dalla creazione *ex nihilo*. Nel XII Libro de *La città di Dio*, Agostino spiega che, creando le cose dal nulla, Dio ha conferito loro l'esistenza, tuttavia non in grado sommo, come la Sua: Egli ha conferito loro l'essere in misura maggiore o minore, secondo "l'ordinato grado delle loro essenze". Più avanti troviamo: «Perciò l'unica natura opposta a Quella esistente in sommo grado [Dio], che fa esistere tutto ciò che esiste, è quella inesistente. L'inesistente è di certo l'opposto dell'esistente; perciò nulla che esista si oppone a Dio, esistenza somma e autore di ogni e qualsiasi esistente»⁸². Da ciò deduciamo che la condizione fondamentale di esistenza del male è di natura ontologica: in quanto le cose sono create dal nulla, esse si configurano come differenti, ossia in grado di accogliere una maggiore o minore presenza di bene. Data questa struttura gerarchica degli enti, il bene, cioè l'essere, può aumentare o diminuire, mentre il male viene a costituirsi come la diminuzione del bene. Non è tuttavia l'ente diminuito ad essere male, ma la diminuzione in sé, dunque la differenza in sé rispetto al bene.

Perciò Agostino vede il male in una prima accezione come un male metafisico, vale a dire che ha la sua sede nel carattere finito dell'ente, il quale, essendo creato dal nulla, è e non è. Il male sembra costituire il non-ente dell'ente, non nel senso di una negazione, bensì di una privazione. In quanto tale il male implica sempre la presenza di una positività, di un bene, altro da sé: il male quindi non esisterebbe se non ci fosse il bene, perciò la radice del male è da ricercare in quella del bene.

⁸² Agostino, *La città di Dio*, XII, 2.

Per lo stesso motivo non è possibile rinvenire un male assoluto, né, contemporaneamente, un male necessario: data la posizione della non aseità del male, Agostino sembra porsi a favore della sua totale contingenza. A questo proposito leggiamo: «Però il bene può esistere senza il male: così Dio stesso, vero e sommo, e tutte le creature celesti, invisibili e visibili al di sopra di questo aere fosco; ma non può esistere il male senza il bene, poiché le nature in cui esiste, in quanto sono nature, sono buone» (*La città di Dio*, XIV, 11).

Rispetto a quest'ultima affermazione, possiamo dire che in Agostino il Bene coincide con l'Essere: questo Essere non si limita alla mera presenza all'esperienza, ma si ritrova, platonicamente, nella realizzazione di una natura; di conseguenza, il Bene si configura secondo i cosiddetti *generalia bona*, consistenti nei modi che realizzano il bene nelle varie nature, ovvero le condizioni trascendentali di possibilità di ogni ente⁸³, che sono il modo (*modus*), l'ordine (*ordo*), e la forma (*species*).

Nel *De natura boni* l'Ipponate si esprime in questo modo rispetto ai *generalia bona*: «Prendiamo dunque questi tre aspetti: misura, forma e ordine, per non parlare di altri innumerevoli, che risultano riconducibili ai tre; ebbene proprio questi tre aspetti, misura, forma e ordine, sono come dei beni generali nelle realtà fatte da Dio, sia nello spirito che nel corpo. Dio quindi trascende ogni misura, ogni forma, ogni ordine del creato. La sua trascendenza non è spaziale, ma riguarda un potere ineffabile e unico, dal quale dipendono ogni misura, ogni forma, ogni ordine. Dove questi tre aspetti sono grandi, sono grandi i beni; dove sono piccoli, sono piccoli i beni; dove non ci sono, non c'è alcun bene. Ancora: dove questi tre aspetti sono grandi, sono grandi le nature; dove sono piccoli, sono piccole le nature; dove non ci sono, non c'è nessuna natura. Dunque ogni natura è buona»⁸⁴.

Dunque, a seconda del grado di conformazione ai *generalia bona*, gli enti creati saranno più o meno buoni. Nel momento in cui gli enti non si adeguano ai beni generali, anzi, sviano da essi, si ha il male, che Agostino spiega, più avanti, nei termini della *corruptio*: la natura del male si deve far risalire alla sua origine, che consiste nella corruzione del bene; a differenza di Dio (il Bene), che è essere incorruttibile, le creature sono corruttibili. Ma una tale corruzione non avrebbe luogo, se le nature non fossero create buone di per sé, infatti, se fossero già malvagie, non si potrebbero corrompere. Perché ciò avvenga occorre che gli enti siano deficienti rispetto a una realtà positivamente buona. Dunque ogni natura è buona di per sé, e può corrompersi o meno,

⁸³ Riguardo a questo argomento, cfr. I. Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995.

⁸⁴ Agostino, *De natura boni*, (III).

conformandosi in modo maggiore o minore ai *generalia bona*, e, da ultimo, a Dio, che è il Bene in sé.

Leggiamo, poco più avanti, a tal proposito: «La domanda sulla natura del male deve perciò precedere quella sulla sua origine. E il male non è altro che corruzione: della misura, della forma o dell'ordine naturale. Si dice quindi cattiva la natura che è corrotta: se non lo è, infatti, è certamente buona. Ma anche la natura corrotta, in quanto natura, è buona; è cattiva, in quanto corrotta»⁸⁵.

Inoltre, riguardo la corruttibilità delle creature, nel X Libro del *De natura boni* Agostino spiega che, perché una cosa si possa corrompere, non è non-essere, altrimenti, non avendo essere, non potrebbe neanche corrompersi. Si corrompono solo le cose create, perché nella loro origine sono passate dal non essere all'essere: per questo motivo le stesse possono, secondo un movimento inverso, passare dall'essere al non essere, cioè al "non-ente" dell'ente (inteso come sua *privatio*), perdendo quell'essere che Dio ha partecipato loro creandole⁸⁶.

Dunque, la creatura non si configura come malvagia perché si orienta verso un male sostanziale, ma si discosta dal bene, privandosi del suo ordine naturale; ne consegue che il male è lo stesso passaggio, dalla pienezza dell'essere, alla sua condizione inferiore (non-ente dell'ente).

Nel XII Libro de *La città di Dio* leggiamo: «Non si manca perché è al male che si passa, ma quel passaggio è male; non perché si passa a nature cattive, ma è male il passaggio contro l'ordine naturale delle cose, dall'essere supremo a un essere inferiore»⁸⁷.

Questa riflessione dà adito ai temi della volontà e del libero arbitrio, che rappresentano due capisaldi del pensiero di Agostino, e che saranno fonte di ispirazione per il nostro autore di riferimento, Tommaso d'Aquino.

Come abbiamo constatato precedentemente, secondo l'Ipponate, tutti gli esseri di natura in quanto sono, con il loro modo di essere e le loro specie, sono evidentemente buoni, e conservano il loro essere nel modo in cui l'hanno ricevuto per natura, mutando secondo il movimento cui Dio li ha sottoposti con la Sua legge⁸⁸. Dio infatti ha già in mente la bontà delle varie nature, e anche la loro possibile corruzione. Difatti, pur creando il cosmo buono, Egli concede agli enti creaturali la libertà di allontanarsi dal bene: anche la loro corruzione rientra infatti in modo costitutivo nell'ordine del

⁸⁵ Agostino, *De natura boni*, IV.

⁸⁶ In *De natura boni*, X, leggiamo: «Dunque tutte le nature corruttibili non sarebbero tali in assoluto se non a partire da Dio, né sarebbero corruttibili se fossero una sua parte, poiché s'identificherebbero con Lui. Perciò, quale che sia la misura, la forma e l'ordine, esse sono in quanto è Dio che le ha fatte; non sono però immutabili, in quanto è dal nulla che sono state fatte».

⁸⁷ Agostino, *La città di Dio*, XII, 8.

⁸⁸ Cfr. *La città di Dio*, XII, 5.

cosmo. Riguardo a ciò, leggiamo ne *La città di Dio* (XII, 5): «Anche la distruzione più grave, che porta alla scomparsa delle nature mutevoli e mortali, non provoca il non essere di ciò che era impedendo il sorgere poi di ciò che doveva essere. Così è. Per cui Dio, Essere sommo e quindi Autore di ogni essere che non è in grado sommo perché, creato dal nulla, non doveva essere uguale a Lui, né, se non creato da Lui, poteva minimamente essere, Dio dunque non dev'essere rimproverato per alcun difetto che ci disturba, mentre dev'essere lodato in una considerazione d'insieme della natura».

C'è da dire poi che il Padre della Chiesa distingue tra il concetto di libertà in quanto tale e di libero arbitrio: sebbene tale distinzione non sia definita in modo coerente nel corso della sua opera, possiamo rinvenire dei punti in comune nel suo pensiero, analizzando i luoghi agostiniani che risultano più pertinenti alla questione.

Nel *Contra duas epistolas pelagianorum libri quator*, Agostino pone una distinzione semantica tra *liberum arbitrium* e *libertas*, che esplica attraverso la seguente affermazione: «Ma chi di noi dice che col peccato del primo uomo è perito il libero arbitrio del genere umano? La libertà certo è perita per mezzo del peccato, ma quella che ci fu in paradiso, cioè quella di avere la giustizia e l'immortalità. Perciò la natura umana ha bisogno della grazia secondo le parole del Signore: “Se il Figlio vi libererà, allora sarete veramente liberi” (Gv 8,36)»⁸⁹. Questa affermazione dà adito a una concezione della *libertas* come la libertà perfetta, che l'uomo ebbe nel paradiso terrestre, ossia la libertà di avere piena giustizia congiunta all'immortalità. Dopodiché, tramite il peccato originale, l'uomo ha perso quella perfetta *libertas*: il Creatore lo ha dotato però di *liberum arbitrium*, ossia della libertà di scegliere tra bene o male, ossia del poter volere rispetto ai propri atti.

Allo stesso modo, nel *De libero arbitrio* la libertà è intesa come la volontà libera, dataci da Dio, che inizialmente era perfetta, totalmente buona, mentre, in seguito al peccato originale, si è contaminata. Il libero arbitrio è invece la facoltà che ci permette di realizzare la scelta tra il bene e il male, e si coglie nella condizione tipica dell'umano, il cui peccato è da attribuire ad una scelta, ossia a un atto libero della volontà, al quale egli stesso potrebbe liberamente sottrarsi: il libero arbitrio consiste perciò nel cosiddetto “*posse non peccari*”, cioè nella possibilità di astenersi dal compiere il male. In merito a questo argomento, riportiamo un passo significativo del *De libero arbitrio*: «forse [la causa della volontà] è una causa violenta e costringe anche chi non vuole? [...] Qualunque sia codesta causa della volontà, se non è possibile resisterele, si cede ad essa senza peccato; se è possibile, non le si ceda e non si peccerà. Ma forse può ingannare un incauto? Dunque si guardi per non essere

⁸⁹ Agostino, *De contra duas epistola pelagianorum libri quator*, I, 2.5.

ingannato. Ma ha tanto potere d'ingannare che proprio non è possibile guardarsene? Se è così, non si danno peccati. Non si pecca in condizioni, in cui è assolutamente impossibile evitare. Ma si pecca, dunque è possibile evitare»⁹⁰.

La suddetta citazione esprime chiaramente la condizione dell'umana volontà, la quale implica un potere: secondo Agostino, non potremmo volere se non ci fosse concesso di volere, dunque è in nostro potere di volere: la nostra volontà non sarebbe tale se non fosse in nostro potere. Detto ciò, possiamo dedurre che, a detta dell'Ipponate, la causa del peccato è da ultimo la nostra stessa volontà, con la quale possiamo anche scegliere di non peccare, dirigendoci verso il bene, e realizzando così la condizione di libertà originaria che Dio ci ha concesso nel momento della creazione.

A ciò si ricollega il tema della prescienza divina e della grazia.

Sempre nel *De libero arbitrio*, all'inizio del III Libro, Agostino tratta il tema della prescienza divina in rapporto alla volontà libera dell'uomo. Come abbiamo visto poc'anzi, il movimento al peccato è libero, poiché dipende dalla volontà, la quale è mossa dall'individuo, sebbene sia creata buona di per sé dal Creatore⁹¹. Date queste premesse, la domanda che ne scaturisce è: come può l'uomo essere dotato di libero arbitrio, nel momento in cui Dio ha prescienza dei suoi atti? Ossia, come può l'individuo scegliere liberamente se agire bene o male, quando la sua stessa scelta si ritrova già ben delineata nella mente di Dio? Vista la tesi della prescienza divina, si potrebbe giungere alla conclusione che tutto ciò che accade, nel mondo diveniente, sia necessitato.

Tuttavia, secondo Agostino, non è così che stanno le cose. Infatti la prescienza divina non implica una svolta deterministica dell'agire umano: l'uomo agisce sempre secondo il suo volere, sia che esso sia buono o che non lo sia, mentre Dio conosce già in atto tutti gli eventi liberi dell'individuo. Leggiamo a tal proposito: «Si può perciò ben dire: "S'invecchia non per volontà ma per necessità, ci si ammala non per volontà ma per necessità, si muore non per volontà ma per necessità", e così via per casi del genere. Ma chi, anche se pazzo, oserebbe dire: "Non si vuole con la volontà"? Pertanto

⁹⁰ Agostino, *De libero arbitrio*, III, 18.50.

⁹¹ In *De libero arbitrio*, (III, 1.2) Agostino spiega la libertà del volere umano attraverso il confronto con la tendenza naturale della pietra: «Pertanto quel movimento è naturale per la pietra, questo volontario per lo spirito. Quindi se qualcuno dicesse che la pietra pecca perché col suo peso tende al basso, non dirò che è più stolto della pietra stessa, ma è certamente giudicato un idiota. Al contrario si giudica di peccato la coscienza quando si può provare che, abbandonati i beni superiori, preferisce nel godimento gli inferiori. Pertanto che bisogno si ha di indagare da chi deriva questo movimento? Con esso appunto la volontà si volge dal bene non diveniente al bene diveniente. Per questo dobbiamo ammettere che è soltanto della coscienza, è volontario e perciò colpevole. Inoltre ogni utile regola in materia ha per scopo che, represso efficacemente questo movimento, volgiamo la nostra volontà dal flusso delle cose temporali al godimento del bene eterno».

anche se Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa senza volontà. Quando hai detto, riguardo alla felicità, che non divieni felice da te, l'hai detto come se io lo negassi. Ma io dico che, quando diverrai felice, lo diverrai perché lo vuoi e non perché non lo vuoi. Dunque Dio è presciente della futura tua felicità e può verificarsi soltanto l'evento, di cui egli è presciente, altrimenti non sarebbe prescienza. Tuttavia non siamo per questo fatto condizionati a pensare che diverrai felice senza volerlo. Sarebbe proprio assurdo e lontano dalla verità. Come poi la prescienza di Dio, che anche oggi è certa della tua futura felicità, non ti toglie il volere della felicità, così ugualmente un volere colpevole, se qualcuno in futuro si verificherà in te, è ugualmente volere, anche se Dio è stato presciente che si sarebbe verificato» (*De libero arbitrio*, III, 3.7).

Dunque, anche se Dio ha prescienza del nostro futuro (poiché, essendo Egli l'Essere sommo, si trova in una condizione eterna e quindi extra-temporale), ciò non significa che noi non vogliamo ciò che facciamo, in quanto la nostra volontà è in nostro potere, come abbiamo assodato in precedenza. In questo frangente rientra poi il tema della grazia. Come abbiamo visto, per Agostino le nature sono tendenzialmente buone, in quanto create da Dio; tuttavia la volontà umana, creata originariamente buona, è in grado di peccare, perché corrotta dal peccato originale. Il male si ritrova dunque nella disobbedienza, nella trasgressione rispetto al comando divino (*transgressio praecepti*): l'uomo, macchiato dal peccato originale è in balia delle tentazioni corruttibili, mentre solo Dio, attraverso la sua Grazia, può donare la salvezza agli individui, infondendo in loro la volontà effettiva di perseguire la scelta del Bene.

La grazia, al pari della prescienza divina, non prevede una necessità pratica: essa è concessa da Dio agli uomini meritevoli, i quali, attraverso un atto libero del volere, scelgono di compiere il bene, necessario a meritare la divina concessione. Nella *Lettera* 157, 2, 10, l'Ipponate scrive: «Il libero arbitrio, inoltre, non viene soppresso per il fatto che viene aiutato [dalla grazia divina], ma viene aiutato proprio perché non viene soppresso». Perciò la grazia non sopprime la forza umana: al contrario, la rende più efficace; attraverso l'aiuto di Dio sarà poi lo stesso uomo a doversi riscattare dal peccato e riavvicinarsi al Creatore, così da poter accedere alla grazia.

Sant'Agostino, per spiegare la dialettica che intercorre tra grazia divina e libero arbitrio, scriverà, a distanza di trent'anni dal *De libero arbitrio* (portato a termine nel 395), un ulteriore trattato, che prende il nome di *De gratia et libero arbitrio liber unus* (terminato nel 426).

Nella prima parte del trattato, l'Ipponate ribadisce la presenza del libero arbitrio nell'uomo, dimostrando come questa sia comprovata anche dalle Sacre Scritture. I precetti divini, dice

Agostino, ci sono dati da Dio stesso, il quale vuole che siano seguiti: se l'uomo non fosse dotato di *liberum arbitrium*, tali leggi divine non avrebbero alcun significato, poiché l'individuo agirebbe secondo la pura necessità.

Per lo stesso motivo, è assolutamente scorretto giustificare le proprie azioni attribuendole alla volontà divina: l'uomo sceglie liberamente di compiere il bene, o di peccare. Agostino scrive infatti: «ma ci sono uomini che cercano di giustificarsi perfino mettendo avanti Dio stesso, e a loro dice l'apostolo Giacomo: “Nessuno, quando è tentato, dica. È da Dio che sono tentato. Dio infatti non è tentatore al male; Egli al contrario non tenta nessuno. Ma ognuno è tentato perché attratto ed allettato dalla propria concupiscenza; poi la concupiscenza, quando ha concepito, genera il peccato; e il peccato, quando è stato commesso, genera la morte” (Gc 1, 13-15)»⁹²

Inoltre, nemmeno l'ignoranza dei precetti divini può giustificare, a detta di Agostino, l'agire in modo ad essi contrario. Chi agisce male, ignorando la legge divina, verrà ugualmente punito, anche se sarà punito più duramente colui che pecca in modo consapevole⁹³.

Dopo l'iniziale digressione a difesa del libero arbitrio, l'Ipponate si sente in dovere di affrontare il problema della grazia: l'affermazione del *liberum arbitrium* potrebbe infatti indurre a pensare che l'intercessione divina sia qualcosa di superfluo ed inutile, per l'uomo che ha piena facoltà delle sue scelte. Ovviamente non è così: Dio ci concede la grazia per aiutare il nostro libero arbitrio, che, lasciato a sé stesso, potrebbe condurre l'uomo a sviare rispetto alla strada del Bene; questo può avvenire, dice Agostino, nel momento in cui un uomo opera bene, ma, non essendo privo dell'aiuto divino della grazia, tende a gloriarsi in sé stesso e non nel Signore, e a riporre in sé, e nell'uomo in generale, la Speranza. Poco più avanti il Padre della Chiesa apporta alcuni esempi significativi dell'aiuto di Dio, come la continenza monastica e quella coniugale. Inoltre Agostino dimostra che la grazia non viene concessa soltanto agli individui che si adoperano in tutti i modi per compiere il bene ed ottenere un riconoscimento divino, come accadeva nell'eresia pelagiana, ma Dio decide di concederla anche agli individui che hanno cattivi meriti (come era accaduto, del resto, allo stesso Vescovo di Ippona); in merito a ciò, Agostino fa l'esempio di San Paolo: «in effetti l'apostolo Paolo, quando perseguitava la Chiesa, un merito lo aveva certamente, ma era un merito negativo;

⁹² Agostino, *De gratia et libero arbitrio liber unus*, 2.3.

⁹³ Riguardo ciò, Agostino scrive: «Dunque a quelli che conoscono i precetti divini, viene sottratta la giustificazione che gli uomini sono soliti far valere quando mettono avanti l'ignoranza. Ma non rimarranno senza castigo neppure quelli stessi che ignorano la legge di Dio. [...] Ecco dove si dimostra che l'uomo consapevole pecca più gravemente di quello inconsapevole. Eppure non per questo bisogna rifugiarsi nelle tenebre dell'ignoranza, in modo che ognuno possa cercare in esse la propria giustificazione. Infatti una cosa è non aver saputo, e un'altra non aver voluto sapere» (*De gratia et libero arbitrio liber unus*, 3.5).

per cui dice: “Non sono degno di essere chiamato Apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio” (1 Cor. 15,9). Allora, se aveva questo merito nel male, gli fu reso bene per male; perciò prosegue col dire: “Ma per grazia di Dio sono quello che sono”. E per mostrare anche il libero arbitrio aggiunge poi: “E la sua grazia in me non fu vana, ma mi sono adoperato più di tutti loro” (1 Cor. 15, 10)».⁹⁴

L'esempio di Paolo ci fa cogliere come, per l'Ipponate, non solo la grazia sia di aiuto al libero arbitrio umano, ma l'uomo, dal momento che la riceve, deve aiutare il suo stesso arbitrio, agendo secondo i precetti divini.

Tale concezione conduce all'affermazione della piena responsabilità individuale nella scelta; Nel *De Genesi ad litteram* Agostino afferma infatti che: «noi non conosceremmo il male se non lo provassimo per esperienza, poiché non esisterebbe, se non lo avessimo commesso»⁹⁵.

Riguardo al tema della libertà e del libero arbitrio, riportiamo un ulteriore passo del *De civitate dei*: «il male si estirpa non eliminando qualche sostanza naturale che si sia aggiunta alla prima, o una parte di questa, ma risanando e accomodando quella che si è corrotta e depravata. La scelta della volontà è veramente libera quando non è asservita a vizi e peccati, quale era stata data da Dio. Perduta per propria colpa questa libertà, non può essere ristabilita se non da Colui che poté darla».

Tale concezione conduce all'affermazione della piena responsabilità individuale nella scelta; Nel *De Genesi ad litteram* Agostino afferma infatti che: «noi non conosceremmo il male se non lo provassimo per esperienza, poiché non esisterebbe, se non lo avessimo commesso»⁹⁶.

Quest'ultima affermazione poi ci porta a sottolineare nuovamente la non sostanzialità del male, rispetto, invece, alla sostanzialità del bene. La riflessione su bene e male in Agostino non prevede dunque una risoluzione meramente morale: nel pensiero dell'Ipponate la morale è inscindibilmente legata all'ontologia.

Più avanti, l'Ipponate scrive: «Ecco quel che ha sperimentato l'uomo nel disprezzare il precetto di Dio [tramite il peccato originale], e da questa esperienza ha imparato quale differenza c'è tra il bene e il male, ossia tra il bene dell'ubbidienza e il male della disubbidienza, vale a dire della superbia e della ribellione, della perversa imitazione di Dio e della dannosa libertà. Anche se l'albero poté

⁹⁴ Agostino, *De gratia et libero arbitrio liber unus*, 5.12.

⁹⁵ Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VIII, 14.31.

⁹⁶ Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VIII, 14.31.

essere l'occasione di questa esperienza⁹⁷, esso prese il nome dall'azione stessa [della disubbidienza], come ho già detto più sopra⁹⁸».

L'uomo quindi pecca nel momento in cui, spinto dalla perversione della volontà, si allontana dal Creatore; tant'è che il peccato maggiore, secondo Agostino, è proprio la superbia, poiché consiste nel distogliere lo sguardo e la direzione dell'agire dalla Bontà assoluta di Dio, al fine di rivolgersi verso di sé, rifiutando il legame con l'Essere Sommo⁹⁹.

La condizione del peccato dell'uomo, tuttavia, non è estranea alla mente del Creatore: Dio crea il mondo buono, ma permette il peccato poiché questo rientra nell'ordine costitutivo della bontà del creato. Infatti, secondo l'Ipponate, Dio è talmente perfetto da creare un mondo in cui il male realizzato dall'uomo non riesce comunque a intaccare il bene che costituisce il tutto.

Infatti, come leggiamo in *Enchiridion* «Dio, essendo sommamente buono, non lascerebbe assolutamente sussistere alcunché di male nelle sue opere, se non fosse onnipotente e buono fino al punto da ricavare il bene persino dal male»¹⁰⁰.

Il modo in cui Dio permette l'esistenza del male, è poi dato dalla Sua giustizia, ossia la cosiddetta “giustizia divina”. Dio, ad ogni colpa, fa conseguire una determinata pena, che consente di ristabilire l'ordine naturale delle cose, secondo la Sua volontà. L'uomo, di per sé buono, nel momento in cui agisce negativamente, non sta scegliendo il male: egli, piuttosto, sceglie male, poiché preferisce dei beni di natura inferiore rispetto al Sommo Creatore, il qual fa fronte alle colpe umane attraverso la Sua giustizia¹⁰¹.

⁹⁷ Questa tesi agostiniana è l'elemento portante della sua critica al Pelagianesimo, movimento che risale al monaco e teologo britannico Pelagio, il quale all'epoca di Agostino (nel V sec.), dopo il Sacco di Roma del 410 d. C., prese a predicare nel Nord Africa, dapprima a Ippona e poi a Cartagine. Egli era convinto che il peccato originale di Adamo non avesse intaccato la natura umana, la quale sarebbe stata capace di salvarsi dalla dannazione eterna attraverso gli atti liberi della propria volontà. Questa dottrina andava contro la credenza ortodossa, per la quale solo Dio può donarci la salvezza eterna.

⁹⁸ Agostino, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, VIII, 14.31.

⁹⁹ In *La città di Dio*, XII, 6, troviamo: «Quindi la vera ragione della felicità degli angeli buoni consiste nella loro unione al sommo Essere. Se poi si cerca la ragione dell'infelicità degli angeli cattivi, la si riconosce giustamente nel loro distogliersi da Colui che è in grado sommo per volgersi verso sé stessi, esistenti non in sommo grado. Questa depravazione, come si può chiamare altrimenti che orgoglio? Inizio di ogni peccato è chiaramente l'orgoglio» (più che l'“orgoglio” qui in questione, noi preferiamo tradurlo come “superbia”).

¹⁰⁰ *Enchiridion de fide, spe, et caritate*, 3, 11.

¹⁰¹ In *De natura boni*, 36 troviamo: «quindi, il peccato non consiste nel desiderio di una natura cattiva, ma nell'abbandono di quella migliore. Perciò è male in sé l'atto, non quella natura di cui fa cattivo uso chi pecca. Il male consiste nell'uso cattivo del bene. Per questo l'Apostolo biasima quanti sono stati condannati dal giudizio divino, i quali hanno venerato e servito la creatura al posto del Creatore. In tal caso egli non biasima una creatura (chi fa questo, ingiuria il Creatore), bensì coloro che hanno fatto un uso cattivo di un bene, avendone abbandonato uno migliore».

Agostino spiega come Dio attribuisca delle pene secondo Giustizia, e sempre in vista di un bene. Ovviamente Dio, essendo buono e giusto, punisce l'uomo per i meri atti dovuti al suo cattivo modo di esercitare il libero arbitrio. Leggiamo nel *De civitate Dei*: «Le nature depravate per iniziativa della loro volontà cattiva sono cattive in quanto depravate, ma buone in quanto nature; e quando questa natura depravata viene punita, oltre a quello del suo essere vi è anche il bene di non essere impunita: la punizione è giusta, e il giusto è indubbiamente sempre un bene. Infatti non si è mai puniti per mancanze naturali, ma per mancanze volontarie; anche la depravazione consolidata dall'abitudine e radicata come un elemento naturale, è germogliata da un atto di volontà» (*De civ. dei* XII, 3)¹⁰².

In merito al peccare dell'uomo, Agostino dà poi un'ulteriore spiegazione.

Nel *De Genesis contra Manichaeos libri duo*, l'Ipponate fa l'esempio della bellezza del corpo umano e delle sue singole parti, per spiegare come Dio abbia creato ogni cosa del mondo buona, se presa singolarmente, ma ancor più buona se considerata a livello unitario. Infatti, se ogni singola parte del corpo presa di per sé è bella, sarà ancora più bella se valutata nel corpo unitario¹⁰³.

Dunque, per non cadere nell'errore manicheo, bisogna mettersi dal punto di vista del tutto (*universae naturae*): solo in questo modo si riesce a cogliere la bontà assoluta della natura creata da Dio, mentre il male non è più considerato come un ente di per sé sussistente, ma come un accadimento, dipendente dalla volontà umana, che non intacca l'ordine buono conferito dal Creatore. In *De Genesis contra Manichaeos* l'Ipponate scrive infatti: «il termine "universo" infatti deriva da quello di "unità". Se i manichei riflettessero a ciò, esalterebbero Dio quale autore e creatore dell'universo, e ciò che in una parte li urta per la condizione naturale della nostra mortalità, lo ricondurrebbero alla bellezza di tutto l'insieme della creazione e vedrebbero che Dio ha fatto tutte

¹⁰²Lo stesso concetto è ribadito anche in altri luoghi agostiniani; di seguito riportiamo un passo alquanto significativo del *De natura boni*: «pertanto, nella misura in cui tutte le nature salvaguardano la propria misura, forma e ordine, non esisterà alcun male. Tuttavia, se qualcuno avrà voluto fare un cattivo uso di queste nature buone, nemmeno così egli riesce a sconfiggere la volontà di Dio, che sa ricondurre anche gli ingiusti ad un giusto ordine. In tal modo, se costoro hanno fatto un cattivo uso dei suoi beni per mezzo della propria iniqua volontà, egli farà buon uso dei loro mali per mezzo della sua giusta autorità, ordinando in modo retto nelle pene coloro che hanno ordinato sé stessi in modo perverso nei peccati» (*De nat. boni*, 37).

¹⁰³ Agostino afferma infatti che: «"Dio vide ch'è una cosa buona", mentre parlando di tutte le opere, non Gli bastò dire "buone", ma aggiunte altresì "molto". [...] Infatti ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti. Così, se nel corpo umano lodiamo solo gli occhi, solo il naso, solo le guance o solo il capo, o solo le mani o solo i piedi (e così dicasi di tutte le altre membra se sono belle e lodiamo ciascun membro in particolare), quanto più è da lodare l'intero corpo, al quale tutte le membra che, prese singolarmente sono tutte belle, conferiscono la propria bellezza? Per conseguenza una bella mano che veniva lodata anche separatamente non solo perderebbe anch'essa la sua bellezza, ma senza di essa sarebbero brutte tutte le altre membra. Tanto grande è la forza e la potenza dell'integrità e dell'unità che anche molte cose, che sono buone, piacciono solo quando si riuniscono insieme e si compongono armoniosamente a formare un qualcosa di unitario» (*De Gen. contra Manichaeos*, 21.32).

le cose non solo buone, ma anche molto buone. Poiché anche un discorso ornato e ben ordinato, se consideriamo ognuna delle sillabe o delle lettere, che passano subito appena pronunciate, non vi troviamo che cosa piaccia o sia da lodare. Un discorso in effetti è bello non a causa di ciascuna sillaba ma di tutte quante le sillabe» (*De Gen. contra Manichaeos*, 21.32).

L'uomo, tuttavia, non riesce ad assumere il punto di vista di Dio, che è quello del tutto, poiché è egli stesso inserito nello stesso ordine del tutto. Dunque, dice sant'Agostino, l'uomo deve avere fede in Dio, non potendo criticare la Sua grande Opera, dal momento che non ne ha sapienza.

In *De civitate Dei*, XII, 4 troviamo: «noi non godiamo della bellezza di questo processo, poiché a causa della nostra condizione di mortali ne siamo immersi e quindi non riusciamo a cogliere l'insieme, a cui quelle minuscole parti, per noi sgradevoli, si armonizzano in modo assai conveniente e bello. Ed ecco che per noi, là dove la nostra inettitudine non ci lascia scorgere la Provvidenza del Creatore, vale il precetto di crederci e di non azzardare nessuna critica all'opera di così grande Artefice, sotto la spinta dell'avventata vanità umana».

CAPITOLO 6. IL MALE IN PROCLO

Nel trattare la filosofia di Proclo, occorre anzitutto tenere conto della grande fortuna che il filosofo ebbe in epoca medievale, una fortuna che ebbe origini del tutto curiose, poiché determinata da due grandi equivoci.

Il primo equivoco consiste nel fatto che, per alcuni secoli, Proclo fu scambiato per il suo più fedele discepolo¹⁰⁴, ossia Dionigi lo pseudo-Areopagita. Questi aveva proposto una sintesi tra la filosofia neoplatonica procliana e la dottrina cristiana, riscuotendo un largo consenso nel periodo medievale (consenso dovuto, tra le altre cose, anche allo pseudonimo da lui utilizzato, che rievoca l'Aeropagita convertito da S. Paolo).

Il secondo equivoco concerne invece il famoso *Liber de Causis*, da noi precedentemente citato (cfr. cap. 1). Questo testo, risalente al IX secolo, era stato a lungo attribuito ad Aristotele. Sarà per primo Tommaso d'Aquino, nel XIII secolo, a rinvenire l'origine del libro in questione nell'*Elementatio theologica* di Proclo, opera tradotta per la prima volta da Guglielmo di Moerbeke nel 1268.

Prima di parlare del male in Proclo, è bene delineare una panoramica del suo pensiero, che potremmo definire una commistione di platonismo, neoplatonismo ed esoterismo caldaico (che a sua volta presentava dei tratti in comune con il neopitagorismo).

Il neoplatonismo di Proclo riprendeva solo in parte dalla teoria di Plotino; egli per l'appunto si rifaceva prevalentemente a Giamblico, allievo di Porfirio, il quale aveva attuato una sorta di rivoluzione all'interno della scuola neoplatonica. Giamblico era infatti fautore di una simbiosi tra la teoresi di stampo plotiniano e la dimensione magico-teurgica, che vedeva negli *Oracoli caldaici*¹⁰⁵ il suo testo di base.

Allo stesso modo, ritroviamo in Proclo un'unificazione della dimensione teoretica e magico-teurgica. Egli infatti riprende la teoria delle Ipostasi plotiniana, modificandone alcuni aspetti di base ed integrandola.

¹⁰⁴ Dionigi l'Aeropagita fu, probabilmente, discepolo di Proclo in senso spirituale, non diretto.

¹⁰⁵ Gli *Oracoli caldaici* sono una raccolta di citazioni di carattere sapienziale, appartenente alla tradizione misterica greco-romana e risalente all'epoca di Marco Aurelio, ossia al II sec. d. C.; essi sono attribuiti a Giuliano il Teurgo, figlio di Giuliano il Caldaico, che li presenta come un insieme di rivelazioni divine, il cui messaggio si ricollega in parte alla sapienza babilonese (che ha come punti cardine il culto del fuoco e del sole), in parte alla dottrina medio-platonica e neopitagorica, oltre che ad alcune teorie pagane orientali.

Al pari di Plotino, Proclo, rifacendosi agli *agrapha dogmata* platonici, sviluppa un'elaborata *henologia* (da *Hen*, che in greco significa "Uno")¹⁰⁶, ossia una dottrina in cui l'Uno è posto come origine assoluta e spiegazione del tutto.

L'Uno è quindi l'originario in senso assoluto, e si pone al di sopra dell'Essere e dell'Intelligenza (entrambi dimensioni della manifestazione ontologica del *Nous*).

A differenza dei primi principi platonici, l'Uno si colloca anche al di sopra di quella che Platone aveva definito come "diade indefinita", e che nelle teorie plotiniane abbiamo ritrovato sotto forma di "alterità indefinita"¹⁰⁷. Proclo la definisce invece come la "molteplicità infinita", che deriva dall'Uno attraverso la sua "diffusione". L'Uno è per l'appunto *diffusivum sui*, ossia produce, per la sua forza traboccante, i molti: così facendo, tuttavia, egli non si impoverisce, ma permane identico a sé nella sua assoluta trascendenza.

Questa tesi consente a Proclo, sempre in linea con Plotino, di abbattere il bipolarismo dei primi principi, tipicamente platonico, instaurando l'assoluta trascendenza dell'Uno.

Desunta nuovamente da Plotino, ma esplicitata egregiamente nella metafisica procliana, è l'assunzione della figura del circolo, come rappresentativa del processo triadico della *henologia*. Infatti, secondo il filosofo bizantino, esistono tre momenti di produzione a partire dall'Uno: il primo momento consiste nella permanenza (*moné*), ossia il permanere del principio in sé, senza diminuzione; il secondo passo è la processione (*pròodos*), ossia l'uscita o la derivazione dal principio della successiva realtà; in un terzo momento vi è la conversione (*epistrophé*), vale a dire il ricongiungimento del principiato al principio da cui deriva.

A questa prima triade se ne aggiunge una seconda, ossia la triade di "Limite-Illimitato-Misto".

Il Limite e l'Illimito sono entrambi dei principi auto-sussistenti, che procedono dall'Uno: il Limite è la fonte di tutti i limiti, e permette la determinazione delle cose, conferendo a queste un'essenza; l'Illimito rappresenta la radice dell'infinita pluralità e quindi la molteplicità delle cose.

Queste due dimensioni principali sono poi unificate dall'Uno; da una tale unificazione scaturisce il Misto, che si configura come il primo Essere, l'essere prototipico che è causa e principio degli esseri.¹⁰⁸

Limite e Illimito non rappresentano degli attributi dell'Uno (in senso tomistico o spinoziano), ma sono ad un tempo ipostasi e principi, che esprimono in modo dinamico-relazionale l'esplicarsi

¹⁰⁶ Il termine *henologia* è stato coniato da Giovanni Reale; a tal proposito cfr. G. Reale, *Introduzione a Proclo*, per la collana *I filosofi*, Laterza, Bari 1989.

¹⁰⁷ Riguardo a questo concetto cfr. il nostro cap. 4.

¹⁰⁸ La figura di Limite, Illimito e Misto è ripresa esplicitamente dal *Filebo* di Platone (cfr. Platone, *Filebo*, 16 c 10).

dell'Uno. Così nel finito (Limite) la realtà si determina, nell'Infinito (Illimite) si disperde, staccandosi dal suo principio: in conclusione nel Misto la realtà torna al principio.

Le prime due grandi triadi procliane possono essere perciò così accostate: il Limite corrisponde alla Permanenza (*moné*), l'Illimite alla Processione (*próodos*) e il Misto alla Conversione (*epistrophé*). In questo processo circolare troviamo che l'Illimite, essendo un derivato dell'Uno, non si può configurare come male: in ciò Proclo supera sia la visione platonica del male come della materia disordinata, sia la visione plotiniana del male come un non-essere, ossia come la materia illimitata, che si trova al punto di estrema distanza dal limite (e quindi dalla pienezza) dell'Essere.

Oltre alle due grandi triadi sopracitate, è importante ricordare altresì la triade di “Impartecipato - Partecipato - Partecipante”, e la triade “Meta-costituentesi – Auto-costituentesi - Costituito”.

La prima è di particolare importanza, poiché delinea la dottrina neoplatonica della metessi (di stampo platonico), la quale prevede tre dimensioni: l'Impartecipato si configura come il trascendentale¹⁰⁹ universale, il partecipato come l'immanente universale che dal primo viene irradiato, il partecipante come il particolare che tende alla partecipazione, ossia alla realizzazione dell'universale.

Per fare un esempio, possiamo dire che il bene in sé (in senso assoluto) corrisponde all'Impartecipato, il carattere strutturale di bontà che ritroviamo nelle cose si identifica nel Partecipato, mentre le singole cose che diventano buone rappresentano il Partecipante.

La seconda triade porta in auge una tesi di portata innovativa rispetto al determinismo monistico del neoplatonismo plotiniano. Proclo pone infatti, tra l'assoluto incausato e il causato da altro, una realtà auto-costituentesi ossia auto-causantesi, che deriva dall'Uno la capacità di autodeterminarsi in maniera specifica. Con una tesi di tale calibro, il filosofo bizantino rende possibile la fondazione di una metafisica della libertà del volere.

Detto ciò, bisogna tenere conto del fatto che l'Uno non può essere definito come *causa sui*, in quanto ciò determinerebbe una distinzione al suo interno, tra causato e causante; tuttavia, si può dire che l'Uno sia *causa sui* in senso meta-causale (cioè che esso sia la causa di tutte le cause, non avendo ulteriore causa), e che sia autoprincipio in senso meta-principiale (principio da cui derivano

¹⁰⁹ Il termine “trascendentale” è stato riferito alla figura dell’“Impartecipato” procliano dal filosofo Giovanni Reale (cfr. G. Reale, *Introduzione a Proclo*, per la collana *I filosofi*, Laterza, Bari 1989).

tutti i principi, che però non necessita di alcun altro principio). L'Uno è perciò un meta-costituentesi¹¹⁰.

Dunque la seconda triade si esplica nella formula meta-costituentesi - auto-costituentesi - costituito. Nella filosofia procliana, la struttura triadica va poi a inserirsi all'interno di una struttura gerarchica del reale: questa, come abbiamo anticipato, riprende la plotiniana suddivisione in ipostasi (Uno, *Nous*, ed Anima), che Proclo integra attraverso la figura delle Enadi.

Secondo la gerarchia del filosofo bizantino, l'Uno, al vertice della realtà, è seguito dalle Enadi, che si configurano come il tassello riempitivo fra l'Uno in senso assoluto e il *Nous*.

Le Enadi si manifestano come le irradiazioni supreme dell'Uno. Il primo livello di manifestazione dell'Uno, secondo Proclo, si manifesta infatti in una realtà che trascende l'Essere e l'Intelligenza (entrambi dimensioni del *Nous*).

L'uno infatti si manifesta secondo una "molteplicità di unità", che caratterizza per l'appunto le Enadi, le quali permettono la manifestazione dell'unicità dell'Uno in molteplici istanziazioni. Allo stesso modo del *Nous*, le Enadi sono fondate dalla triade di Limite-Illimitato-Misto, che, in questo caso, non si pone a livello ontologico come accade per le altre realtà, si pone piuttosto come un procedimento meta-ontologico.

Nel *Nous* ha invece luogo la manifestazione ontologica dell'Uno. Proclo riprende il *Nous* plotiniano e lo suddivide in una triade ipostatica, Essere-Vita-Intelletto, a sua volta articolata in più triadi.

L'Essere è prioritario, poiché tutto ciò che esiste è, comprese le cose inanimate. La Vita si pone come seconda ipostasi, poiché produce un numero minore di cose rispetto all'Essere, ma si colloca comunque sopra l'Intelligenza, la quale caratterizza solo alcuni degli enti.

L'Anima, come terza ipostasi, si autocostruisce ricevendo la sua natura dall'Uno, configurandosi perciò, al pari del *Nous*, come un essere eterno. Tuttavia la sua attività è temporalizzatrice, poiché, nonostante sia agganciata all'incorporeo, essa è parimenti generatrice e animatrice del corporeo, e dà quindi adito alla serie degli esseri soggetti al divenire. Dunque per Proclo, l'Anima rappresenta una sintesi del reale.

Ogni anima è poi dotata di un proprio corpo, immateriale ed eterno, per sua natura ingenerato e incorruttibile, che Proclo denomina, secondo la tradizione, con il termine di "veicolo" (*óchema*): il

¹¹⁰ Diciamo "meta-costituentesi" poiché il termine "auto-costituentesi" non si può, secondo Proclo, attribuire all'Uno, in quanto implicherebbe già una realtà duale tra il sé in quanto costituito e il sé in quanto costituente.

rapporto tra il veicolo di un'anima e quello delle altre, ha lo stesso genere di rapporto che intercorre tra un'anima e quella a lei antecedente o successiva.

Nel momento in cui giungono nel mondo sensibile i veicoli si rivestono di uno strato sempre più grevemente materiale, che permette loro di espletare le esigenze legate al mondo in divenire. Il veicolo si configura perciò come un *medium* che permette il passaggio tra il corpo immateriale e quello materiale.

Come abbiamo accennato all'inizio del capitolo, la novità della filosofia procliana consiste nella commistione del neoplatonismo con gli Oracoli caldaici.

Per gli Oracoli caldaici il Padre Supremo è il Bene, che si presenta come una monade paterna triadica: è infatti monade nella sua realtà, mentre è triade nelle sue facoltà (Padre, Potenza e Intelligenza). Lo stesso schema triadico viene esteso alla Seconda Intelligenza e agli Intelligibili (quindi a tutto). Il Divino così inteso perciò non si può raggiungere con la ragione, ma solo con una facoltà soprarazionale, denominata il "Fiore dell'Intelletto". Secondo queste dottrine occorre quindi svuotare la nostra intelligenza di tutti i contenuti legati al sensibile o all'intelligibile finito, di modo che il Fiore dell'Intelletto possa emergere e cogliere il Divino.

Proclo oltrepassa la visione caldaica, incorporandola alla sua teoria di stampo neoplatonico, ammettendo, oltre al fiore dell'Intelletto, anche il Fiore dell'Anima, che permette di unificare tutte le percezioni sensibili e di giungere perciò all'Uno, al di sopra dell'Essere e dell'Intelligenza.

Nelle opere teurgiche, e in particolare nella *Filosofia caldaica*¹¹¹ troviamo che il Fiore dell'Intelletto consiste nell'unità delle funzioni intellettive, mentre il Fiore dell'Anima consiste nell'unità delle potenze psichiche, contraddistinte da una pluralità di forme.

Noi siamo sia unità che molteplicità, e in noi sono espliciti due tipi di unità: l'Uno dell'Intelletto, che ci consente di giungere all'Uno intelligibile e paterno, e l'Uno del Fiore dell'Anima, che ci consente di raggiungere l'Uno in sé. Da ciò si ricava che, senza il Fiore dell'Anima, siamo incapaci di cogliere l'Uno in sé.

Perciò, a differenza di Plotino, Proclo è incline a concepire l'anima come collocata molto più in alto rispetto al *Nous*. Inoltre, riprendendo nuovamente un'immagine caldaica¹¹², il filosofo bizantino

¹¹¹ Proclo, *Filosofia caldaica*, in Proclo, *I manuali: elementi di fisica; elementi di teologia; i testi magico-teurgici* (pag.245), trad. it. di Chiara Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985.

¹¹² L'immagine caldaica ripresa da Proclo sostiene che l'Intelletto del Padre abbia disseminato i simboli nel mondo; leggiamo infatti nell'opera in questione: «Il *nous* paterno insemiò simboli attraverso il cosmo, lui che intuisce gli intuibili, quelli che sono detti bellezze ineffabili» (*Oracoli caldaici*, fr. 108).

sostiene che nell'Anima, oltre ai riflessi delle forme intelligibili provenienti dall'Intelligenza, vi siano altresì i riflessi del meta-intelligibile, rappresentati per l'appunto dai simboli che provengono dalle Enadi stesse e dall'Uno. L'Anima è quindi introflessione dell'intera totalità del reale: solo attraverso l'Anima si può giungere sia al più alto degli intelligibili, che all'Uno e alle Enadi.

Proclo si rifà alla telestica¹¹³ per spiegare la conformazione del mondo.

Secondo Proclo esiste una catena secondo la quale gli esseri superiori sono inseriti negli inferiori e viceversa: nel cielo ci sono infatti le cose terrestri a livello di cause (celesti), mentre nel mondo esistono le cose celesti a livello di effetti. In tal modo si possono scorgere in cielo le cose terrestri e in terra le cose celesti.

Per spiegare il movimento cosmico, Proclo si rifà alla simpatia universale, che già Plotino aveva ben delineato nella sua cosmologia. Secondo il filosofo bizantino, la simpatia è il principio cosmico cui è legato il principio del "tutto-in-tutto secondo il proprio modo". In base al principio della simpatia ogni realtà rispecchia l'universo intero a diversi livelli e in differente misura. Sono inoltre importanti anche i nessi della somiglianza e della partecipazione; da Talete riprende la concezione per cui "tutto è pieno di dei", dicendo che "tutte le cose sono ricolme di dèi"; di cui poi riprenderà la sua concezione medianico-teurgica per la quale il teurgo, dotato della facoltà medianica, può cogliere la divinità nelle cose e ricollegarsi spiritualmente al dio.

Dopo aver delineato i punti essenziali della filosofia procliana, tentiamo ora di collocare al suo interno il problema del male.

Diversamente dai filosofi esaminati negli scorsi capitoli, Proclo ha dato vita al primo trattato interamente dedicato al problema del male – il *De malorum subsistentia* –, che ci è pervenuto grazie alla traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke.

In Proclo ritroviamo la concezione precedentemente analizzata in Agostino, secondo la quale il male si reputa tale (male di per sé) solo se considerato da un punto di vista particolare. Tuttavia, dalla prospettiva del tutto, considerato in senso assoluto (quindi in rapporto a tutti gli esseri), esso risulta un bene. Questa riflessione viene poi ripresa da Tommaso, che nel *De malo* adduce l'esempio della pena, che si configura come un male per il condannato, ma come un bene dal punto di vista della giustizia divina (quindi del tutto)¹¹⁴.

¹¹³ La telestica è chiamata da Proclo "scienza ieratica"; essa si basa sul comprendere a fondo la complessa catena che riunisce gli esseri inferiori a quelli superiori.

¹¹⁴ Leggiamo infatti in *De malo*, q. 1, a. 1: «In due modi si dice che una cosa sia un male, precisamente in un modo in senso assoluto, in un altro modo sotto un certo aspetto. Ora, si dice che sia male in assoluto ciò che è male per sé. Male di tal genere è ciò che è privo di qualche particolare bene, che è dovuto alla sua perfezione, come la malattia è un male

A tal proposito nel *De malorum subsistentia* leggiamo: «Per la natura come tutto, nulla può essere al di fuori dalla natura in quanto tutti i principi derivano da essa; ma per quella natura frammentatasi nei singoli individui alcune cose accadono secondo natura, e altre contrariamente alla natura stessa. [...] la materia infatti soggetta a principi eterni una volta controllata dalle leggi della natura, abbellisce e quasi illumina il proprio volto oscuro e amorfo con un belletto per lei insolito e nasconde così il suo aspetto spregevole; [...] la natura frammentatasi nei singoli individui non ha nessun potere, a causa di una mancanza di forza sostanziale – è infatti come un raggio della totalità, un riflesso e un principio separatosi dalle ipostasi superiori e giunto nei corpi dove non può mantenersi inalterato»¹¹⁵¹¹⁶.

Per capire che cosa Proclo intenda per male, c'è poi da tenere in considerazione la sua concezione in merito alla struttura gerarchica del reale, di cui abbiamo poc'anzi discusso, e in particolare il rapporto che intercorre tra Essere e Bene: egli colloca al primo posto il Bene (al pari di Plotino), successivamente l'Essere, poi il non-essere (inteso come il distanziamento dall'Essere) e quindi il non-bene per eccellenza, ossia il male. Al primo posto dunque c'è il Bene in sé, poi il bene in altro e il bene partecipato (mescolato al non-bene, poiché in esso c'è anche privazione di un qualche altro bene). Tutti gli enti terreni sono dei beni particolari, dal momento che in essi c'è sia la presenza che la privazione del bene. All'ultimo posto si trova la materia, mentre al di qua degli esseri e dei beni particolari c'è il nulla. Il male è perciò rappresentato nuovamente come una *privatio boni*, tanto che alla gradualità dei beni (dal bene in sé all'ente particolare che denota una minor presenza di bene),

per l'animale, poiché priva gli umori del loro giusto equilibrio, richiesto per la perfezione dell'animale. Invece si dice sia male per un certo aspetto ciò che non è male per sé, ma [è male] di qualcosa, poiché cioè non è privo di qualche bene, che è richiesto per la sua perfezione, ma è richiesto per la perfezione d'un'altra cosa. [...] similmente all'ordine della giustizia è congiunta la privazione d'un particolare bene d'un certo peccatore, in quanto l'ordine della giustizia esige che uno che pecca sia privato del bene che desidera. Così, dunque, la stessa pena è un bene per sé, ma è un male per costui. E si dice che "fa" la pace, poiché alla pena non coopera il desiderio del peccatore, laddove coopera per la pace il desiderio di chi la riceve. Ora, creare è produrre qualcosa senza che si presupponga alcunché. E così è chiaro che il male si dice creato non in quanto è un male, ma in quanto in assoluto è un bene, e sotto un certo aspetto è un male».

¹¹⁵ Proclo, *De malorum subsistentia*, in *Tria opuscula. Provvidenza, libertà, male*, trad. it. di F. D. Paparella, Bompiani, Milano 2004.

¹¹⁶ Leggiamo in merito in *De malorum subsistentia*, 23: «Il primo Bene non è la contemplazione, la vita intellettuale e la saggezza, come qualcuno dice in certi passi, ma mantenere la conoscenza che deriva dal proprio intelletto secondo la mente divina, circondare le cose sensibili con la potenza dell'Altro e mostrare ad essa una parte dei beni divini, poiché ciò che è assolutamente buono [...] vuole rendere partecipi del bene tutti gli esseri e renderli simili a lui, donando senza invidia. Quando invece [le anime decadute] non possono più farsi simili [...] agli enti superiori, perdono ogni capacità speculativa, e sono attratte da potenze di ordine inferiore che fanno parte del mondo terrestre. [...] queste cose sono per tali anime dei mali o meglio non propriamente un male, ma una forma di vita inferiore, meno ricca a causa del decremento della potenza stessa. Dove l'ente esiste in modo indipendente si dà anche il primo bene; e dove c'è la massima potenza lì l'ente esiste in modo indipendente».

corrisponde una gradualità dei mali (dalla minor privazione del bene in un ente particolare, alla *privatio boni* per eccellenza, ossia il non-bene).

A tal proposito Proclo scrive: «Ma quel male che è tale in senso assoluto essendo una caduta e una totale perdita del primo bene, giustamente è del tutto privo d'essere; che posto infatti potrebbe avere tra gli enti ciò che non può partecipare del bene? Il male invece che non è assoluto ma che è semplicemente contrario ad un bene particolare (e non al bene in generale), possiede un proprio ordine ed è simile al bene in virtù della pienezza di tutti i beni; infatti è male in rapporto a quelle realtà delle quali è contrario, ma al tempo stesso da esse dipende in quanto bene; infatti non potrebbe accadere che sia contrario a quei beni. Tale male dipende da essi secondo giustizia, se ciò non accadesse il male semplicemente non esisterebbe» (*De malorum subsistentia*, 9)¹¹⁷.

Tommaso si rifà proprio a questa teoria – dell'ordine dei beni contrapposto all'ordine dei mali – per delineare il grado di gravità dei peccati. Leggiamo per l'appunto in *De malo*: «Bisogna dire che la gravità del peccato può essere valutata secondo due modi: secondo un [primo] modo da parte dello stesso atto, secondo un altro modo dalla parte dell'agente. Ora, dalla parte dell'atto bisogna considerare due cose, cioè la specie dell'atto e il suo accidente, che sopra abbiamo chiamato circostanza. Ora, l'atto riceve la specie dall'oggetto, com'è stato detto sopra. Dunque la gravità che il peccato riceve dalla sua specie si prende dalla parte dell'oggetto o della materia, e secondo questa considerazione si dice più grave per il suo genere quel peccato che si oppone ad un bene di maggiore virtù»¹¹⁸.

Proseguendo con l'analisi del *De malorum subsistentia*, troviamo che Proclo rifiuta la tesi per la quale il male, essendo contrario al bene, dovrebbe sussistere di per sé (secondo il concetto di contrarietà enunciato da Aristotele¹¹⁹, di cui abbiamo ampiamente discusso nei capitoli precedenti). Il filosofo confuta la tesi in due modi.

Innanzitutto, se bene e male esistessero come due contrari di per sé sussistenti, dovrebbe esistere necessariamente un essere a entrambi anteriore, che si ponga come principio primo, al posto del bene in sé. Infatti, come sostiene Aristotele in *Metafisica X*, i contrari si danno come i due estremi

¹¹⁷ A sostegno dello stesso argomento, troviamo in *De malorum subsistentia*, 8: «Esistono due tipi di male – così come si era detto anche precedentemente – dei quali il primo è puro e non commisto col bene (il “non-bene”), mentre il secondo non è puro ed è unito con l'essenza del Bene; ed esiste un tipo di bene primo, in sé stesso e puro che non è né intelligenza né intelletto né essere, e un bene che è mescolato con altro».

¹¹⁸ Tommaso, *De malo*, q. 2, a. 10.

¹¹⁹ Cfr. i nostri capitoli 1 e 2 della Parte I.

massimamente differenti all'interno dello stesso genere¹²⁰, il quale è perciò *conditio sine qua non* della contrarietà. Di conseguenza, ciò esclude la contrarietà dei principi di bene e male, poiché, afferma Proclo, è necessario che il primo dei principi sia una monade (ovvero che il genere al quale ineriscono i contrari sia uno), e non un principio duale (come ammetteva invece Platone, che, negli *agrapha dogmata*, concedeva una possibile dualità dei principi, l'Uno e la Diade indefinita¹²¹). Se infatti esistessero due principi, ontologicamente sussistenti e irriducibili l'uno all'altro, questi presupporrebbero necessariamente l'esistenza di un "uno" da cui derivi il loro insieme, che sia quindi la causa per la quale si configurano come due unità¹²².

Il secondo argomento che Proclo apporta per confutare la tesi della contrarietà, consiste nel fatto che il male in sé non esiste, esiste solo il "male in altro", che si mescola con un bene particolare, e si oppone, in quanto male, ad un altro bene particolare. Infatti, se ipoteticamente esistesse un male connotato ontologicamente, questi dovrebbe rientrare nella dimensione dell'Essere (dell'esistenza, per l'appunto). Tuttavia ciò non è possibile, proprio perché, anche in questo caso, il male sarebbe inferiore allo statuto ontologico del Bene, il quale è causa primaria dello stesso Essere, e dunque ponendosi al di sopra dell'Essere, si porrebbe di conseguenza, al di sopra dello stesso male ontologico.

Questa ipotesi procliana, oltre a smentire ulteriormente la contrarietà di bene e male, ribadisce l'impossibilità della sussistenza della dualità dei primi principi.

Un'ulteriore tesi su cui insiste il nostro filosofo è che il male esiste necessariamente. Tuttavia, diversamente dall'argomento platonico, secondo il quale il male esiste di necessità poiché è necessaria l'esistenza di un principio che si opponga totalmente al bene¹²³, Proclo sostiene la necessità del male sulla base dell'evidenza empirica per la quale il bene non esiste in egual misura

¹²⁰ Leggiamo in *Metafisica*, X, 4, 1055 a 27: «le cose che differiscono in massimo grado all'interno dello stesso genere sono contrari (infatti la differenza perfetta è la differenza più grande fra le specie di uno stesso genere)».

¹²¹ Platone, negli *agrapha dogmata*, ammette infatti la dualità dei primi principi, ossia un accostamento principiale della monade (l'Uno, che coincide con il Bene) alla Diade indefinita. l'Uno corrisponde al principio formale, la Diade al principio materiale.

¹²² Proclo scrive infatti: «Ma se la materia è il male – che poi si trasmette alle realtà – è necessario che una delle due possibilità sia vera: o bisogna fare del bene la causa del male, o bisogna porre due principi dell'essere. Ogni cosa che esiste infatti o è il principio di ogni realtà o deriva da esso; dal momento che la materia deriva dal principio dipende dal bene per il suo venir all'essere. Poiché il principio esiste ci si presentano due principi dell'essere reciprocamente contrapposti; il primo bene e il primo male; tuttavia ciò è impossibile. Infatti non ci possono essere due principi; quale potrebbe essere l'origine di tutto se non la monade? Se dunque entrambi i principi sono unità è necessario che l'uno sia prima di entrambi i principi, quell'uno dal quale i due termini derivano la loro unità in quanto è l'unico principio. [...] se infatti ciò che è prodotto vuole ritornare alla sua causa, lo stesso male sarà buono, reso buono dal tendere alla sua causa. Perciò il bene sarà male in quanto causa del male e il male sarà bene in quanto prodotto dal bene» (*De malorum subsistentia*, 31).

¹²³ Cfr. Platone, *Teeteto*, 176 A.

in tutti gli esseri. Il male perciò, come privazione di un particolare bene, esiste necessariamente in tutti quegli esseri partecipati, che dunque non si configurano come il bene in sé, e che presentano perciò una maggiore o minore privazione di bene¹²⁴.

Proclo giustifica poi l'oscillazione platonica riguardo la malvagità o meno della materia, rispetto alla quale, come abbiamo appurato nel nostro capitolo 1, Platone si pone sempre in modo ambivalente. Il filosofo bizantino motiverà l'atteggiamento platonico sostenendo che la materia, di per sé, non si configura né come bene, né come male.

La concezione procliana della materia si discosta perciò sia da quella platonica, che da quella aristotelica, pur mantenendo dei tratti in comune e con l'una e con l'altra.

La commistione delle due filosofie operata da Proclo, deriva dall'aver constatato che il bene inteso da Platone è il bene in sé, il quale porta giovamento agli esseri che ne partecipano, mentre il bene di cui parla Aristotele è quello degli esseri individuali, che tendono perpetuamente ad esso. Dunque il bene platonico è qualcosa di partecipato, è un movimento discendente, che parte dal Bene in sé e va verso gli esseri, che in tal caso sono passivi; mentre la concezione aristotelica va nella direzione ascendente, che parte dagli esseri e va verso il bene in sé. Sulla base di queste teorie del bene, Proclo ritiene che il bene sia ciò verso cui tutte le cose tendono, ma anche ciò che dà loro giovamento (facendo sì che esse vi partecipino). Allo stesso modo la materia non è considerata dal nostro filosofo come mero ricettacolo di forme, ma anche come ciò che desidera la forma: dato questo presupposto ne viene che la materia non può essere considerata in assoluto un male, ma partecipa sempre, almeno parzialmente, al bene, poiché ad esso aspira sempre (aspirando alla forma essa aspira alla sua perfezione, dunque al bene)¹²⁵.

¹²⁴ Leggiamo in *De malorum subsistentia*, 7: «Quale causa addurremmo allora per la necessaria esistenza del male? Quella causa che consiste nell'opposizione tra bene e male, come Socrate ci suggerisce? Come infatti abbiamo detto anche in altri punti, tutte le specie e ciò che è oltre le specie non sono tali per natura da generare dopo di esse una sostanza capace solo accidentalmente di partecipare al loro essere, né limitano la propria realtà a quelle realtà che sono in grado di fruire delle specie stesse in modo costante e immutabile. [...] se allora queste cose sono necessarie in virtù dell'attività delle cause prime fondata sulla potenza e bontà, il bene non può darsi sempre nello stesso modo negli enti, e la nascita del male non può essere eliminata dalla realtà. Se infatti è possibile a volte partecipare al bene, e a volte non parteciparvi, la privazione deriverà da un necessario "spostamento" del bene; la privazione medesima non può in sé stessa essere assoluta rispetto alla natura di cui è privazione, ma in qualche modo può essere realizzata dalla natura in questione in virtù della connessione con quella essenza all'interno delle cose contrarie al bene. [...] Questa privazione [di bene] però non ha le stesse caratteristiche delle altre: queste infatti si mostrano in modo quando scompaie del tutto un determinato stato, mentre quella non esiste in nessun modo in assenza del bene».

¹²⁵ Leggiamo infatti: «Allora se la materia non può rappresentare né un male né un bene, che cosa sarà in sé stessa? Dovremmo dire ciò che abbiamo spesso ripetuto ovvero che la materia coincide con il necessario? Esiste infatti la natura del bene, la natura del male e poi un terzo genere che non coincide con i primi due; un terzo genere che non può essere ridotto quindi né al bene né al male, ma che coincide con il necessario. Infatti da un lato il male conduce lontano dal bene e ne fugge la natura; tutto ciò che è necessario esiste in virtù del bene, ha un rapporto con il bene stesso, e grazie al bene viene agli esseri in una molteplicità di modi. Se il necessario è funzionale alla generazione e a nient'altro, tanto da poter essere considerato quasi un bene e un fine, si dovrà dire che è fondamentale per lo stesso venire all'essere

Rispetto al concetto di privazione Proclo integra Aristotele e confuta Plotino, per il quale la materia è pura *steresis*, l'Ilimitato per eccellenza, in cui si identifica il male¹²⁶.

Proclo parte dal presupposto (concesso peraltro anche dallo stesso Plotino) secondo il quale la privazione, per sussistere, deve necessariamente inerire a qualcosa, perciò è impossibile che la privazione in sé corrisponda al non-essere assoluto. Da ciò, Proclo sostiene che la materia, che di per sé non è privazione, ma si configura come un sostrato potenziale “neutro” (nel senso che non è né bene né male), può sfociare nella stessa *steresis* soltanto nel momento in cui la sua potenzialità non si realizza nella forma essenziale dell'ente particolare.

La privazione si ha infatti – già secondo Aristotele – «quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla»¹²⁷.

Dunque, secondo Proclo, il male in sé, come abbiamo sostenuto precedentemente, partecipa del bene, trovandosi negli enti come privazione, mentre la materia illimitata, ossia priva della misura, si configura come ricettacolo di forme, quindi come pura potenzialità. Da ciò Proclo deduce l'impossibilità che la *steresis* si identifichi nella materia, proprio perché questa, essendo pura privazione, non è una forza attiva, e quindi non detiene alcuna potenzialità attiva.

Dunque Proclo rifiuta la tesi plotiniana della materia come pura privazione, e quindi del male come privazione in sé; al medesimo tempo egli rifiuta di identificare il male con la materia stessa, poiché questa è vista, aristotelicamente, come potenza attiva, quindi come causalità efficiente, mentre il male è di per sé una causalità deficiente, ossia un venir meno dell'adesione alla forma, cui la materia aspira.

Leggiamo infatti: «Non esiste il male in conformità alla natura¹²⁸, dal momento che il male consiste proprio nella violazione della legge naturale»¹²⁹

degli enti e che quindi non è un male, e che la materia in quanto necessario è creata per volere divino e aiuta quelle forme che non trovano adeguato fondamento in sé stesse. Infatti era giusto che la causa di tutti i beni [il Bene in sé] non portasse all'essere unicamente i beni stessi e quanto da essi deriva ma anche quella natura che non è semplicemente in sé un bene ma desidera il bene e desiderandolo porta all'essere altre realtà in una molteplicità di modi» (*De malorum subsistentia*, 36).

¹²⁶ Cfr. il nostro capitolo 4 della I Parte.

¹²⁷ Aristotele, *Metafisica* V, 22, 1022 b 27.

¹²⁸ La natura, per Proclo, corrisponde alla forma, ovvero al principio formale, derivante dall'Uno. Questa concezione deriva probabilmente dal V Libro della *Metafisica*, dove Aristotele scrive: «Per estensione, allora, e in generale, ogni sostanza viene detta natura in virtù della forma, per la ragione che anche la forma è una natura» (Aristotele, *Metafisica* V, 4, 1015 a 12).

¹²⁹ Proclo, *De malorum subsistentia*, 18.

Più avanti troviamo che il male viene raffigurato dal nostro filosofo nel senso platonico di una debolezza dell'anima, la quale, dopo aver contemplato il vero, è condotta verso il basso, e si mescola al caos della necessità. Questo, tuttavia, non implica di per sé la malvagità dell'anima, la quale può permanere nel bene e tendere ad esso (agendo in modo conforme alla propria virtù) oppure lasciarsi cadere per debolezza nella tenebra e nell'oblio tipico della privazione del bene. Il male dell'anima si configura perciò, secondo Proclo, nella mancata conformità alla propria virtù¹³⁰. Dunque in Proclo ritroviamo la teoria plotiniana (e per certi versi anche platonica) della non responsabilità del male, il quale aderisce o meno all'anima decaduta a seconda del livello di debolezza a questa connaturato.

La responsabilità morale subentra nel momento in cui l'anima può decidere di riscattarsi dalla condizione tenebrosa in cui è degenerata, attraverso un percorso di purificazione che prevede l'uso precipuo dell'Intelletto, a discapito dei sensi, e la conseguente ascesa direzionale dello sguardo nei confronti dell'Essere.

Per concludere la nostra breve digressione sul male nella filosofia procliana, possiamo constatare che, secondo il filosofo bizantino, il male non è ontologicamente sussistente, esistendo in modo dipendente dal bene. Al tempo stesso, non è possibile, per Proclo, pervenire a una causa definita del male, in quanto non è possibile pervenire a una definita natura del medesimo, configurandosi questo come il caos disordinato, il non-misurabile per eccellenza.

Il male si ritrova perciò, negli enti particolari, come una *privatio boni*: tesi che abbiamo assodato già in Plotino, e che con Agostino prende piede in modo eminente, per poi divenire la colonna portante della morale tomista¹³¹.

¹³⁰ Proclo scrive: «È necessario che, come dice Socrate [*Repubblica* X, 621 a 6-7], ogni anima beva dal calice dell'oblio. L'oblio che coglie le anime è però diverso poiché in alcuni casi consiste nella dimenticanza, della propria condizione altre volte solo della propria azione. Questa sospensione dell'attività delle anime, mentre il loro modo di essere rimane nel loro intimo come una luce che non può splendere all'esterno a causa di una tenebra che la circonda, può essere definita se si vuole come una forma di oblio oppure la malvagità che colpisce quelle anime. Queste invece, anche se sono insensibili allo scompiglio che colpisce l'essere vivente quando questo viene al mondo, - per questo motivo definiamo queste anime incontaminate dato che i mali terreni non possono insinuarsi in loro - tuttavia non possono continuare a condurre in questa dimensione terrena quella vita perfetta e libera da affanni che era loro propria quando esse esistevano nella sfera intellettuale, e permettono che l'instabilità dei turbamenti colpisca gli esseri che da loro dipendono» (*De malorum subsistentia*, 21).

¹³¹ Tesi che ritroveremo analizzando, nel corso della nostra II Parte, il trattato *De malo* di Tommaso.

CAPITOLO 7. IL MALE SECONDO DIONIGI LO PSEUDO-AEROPAGITA

In questo capitolo faremo riferimento alla teoria del male in Dionigi lo pseudo-Aeropagita, che abbiamo definito, all'inizio del capitolo precedente, come il discepolo (se non reale, almeno spirituale) di Proclo.

Dionigi, vissuto a cavallo fra il V e il VI secolo, autore del cosiddetto *Corpus Dionysianum*, ebbe un'ampia influenza in tutto il Medioevo latino. Tommaso stesso si rifarà molto al pensiero dionisiano, e in particolar modo all'opera *De divinis nominibus*, di cui ha curato un'edizione critica e commentata¹³². Nel corso del trattato *De malo*, di cui ci occuperemo nella Seconda Parte del nostro testo, troviamo copiose citazioni delle opere di Dionigi, in particolar modo il *De divinis nominibus*, il *De coelesti hierarchia* e il *De ecclesiastica hierarchia*.

Rispetto al problema del male, ci soffermeremo ora sul IV capitolo del *De divinis nominibus*, che tratta il tema del divino come Bene in sé, e si interroga di conseguenza sull'origine del male.

In quanto discepolo di Proclo, Dionigi presenta un pensiero fortemente influenzato dal neoplatonismo. Potremmo infatti sostenere che la sua filosofia consista in una rivisitazione cristiana delle tesi neoplatoniche.

All'inizio del IV capitolo del *De divinis nominibus* lo Pseudo-Aeropagita riflette sul Bene inteso come nome attribuito a Dio. Secondo Dionigi Dio rappresenta infatti la stessa Bontà, che non è delimitata al mero divino soprasensibile, come i più hanno spesso inteso: Bene è *in primis* Dio stesso, dal quale poi deriva, per irradiazione divina, la totalità delle creature, le quali rientrano, allo stesso modo, nella dimensione della Bontà.

Dionigi sostiene infatti che tutto ha inizio per l'irradiazione del Bene; perciò tutto deriva dal bene e quindi tutto è buono.

Il Bene poi deriva il suo raggio dalla Bontà (ossia da Dio), ed è celebrato anche col nome di Luce, che si presenta come l'archetipo che si manifesta nell'immagine, ovvero l'immagine della Bontà di Dio presente nelle cose. La luce intelligibile accoglie ed unifica tutte le realtà intelligenti e razionali, purificando, con la sua presenza, chi è nell'errore.

Un ulteriore nome di Dio e quindi del Bene è la Bellezza: infatti il Bene è sia Bello che Bellezza al tempo stesso, per la bellezza che Dio elargisce a tutti gli esseri. Perciò Bello e Buono sono lo stesso Dio, e anche il non-essere è bello e buono quando si celebra in Dio. Il non essere infatti aspira ad essere in Dio in quanto Dio si colloca al di là degli esseri ed è perciò totalmente separato.

¹³² L'opera tommasiana di commento al *De divinis nominibus* di Dionigi è infatti intitolata *In librum beati Dionysii de Divinis nominibus expositio*.

Dionigi afferma più avanti che Dio si identifica anche nell'Amore, e quindi nella Carità. Lo pseudo-Aeropagita constata che non è infatti sbagliato denominare Dio in tal senso, visto che nel *Libro della Sapienza* Salomone scrive: «Mi sono innamorato della sua bellezza»¹³³, sebbene per la massa sia arduo attribuire il nome di Amore a Dio (poiché, nel senso comune, l'amore è riferito alla dimensione amorosa tipicamente umana).

Con il paragrafo 18, Dionigi entra nel vivo della questione sul male. È proprio in questo luogo che lo pseudo-Aeropagita, dopo aver ampiamente discusso in merito alla Bontà di Dio e quindi della totalità del reale, si chiede quale origine possa avere il male. Leggiamo infatti nel paragrafo 18: «come mai la stirpe dei demòni, derivata completamente dal Bene, non ha forma buona, oppure come mai, se è stata originata buona dal Bene, si è modificata? E che cosa l'ha resa malvagia e insomma che cos'è il male, e da quale principio è derivato e in quali esseri si trova?»¹³⁴.

Anzitutto Dionigi sostiene che il male non deriva dal bene: infatti, se derivasse dal bene non sarebbe male, allo stesso modo in cui non è proprio del fuoco produrre freddo.

Inoltre, secondo lo pseudo-Aeropagita, non esiste un male ontologico, quindi un male di per sé. Infatti il male non è negli esseri, perché non è nel bene, da cui procedono gli esseri: quindi il male non è né essere, né non-essere (se fosse il non-essere assoluto infatti non esisterebbe).

Proseguendo con la ricerca sul male, Dionigi deduce che il male ovviamente non risiede nemmeno in Dio, il quale, configurandosi come la Bontà per essenza, è produttore di mere cose buone. Di conseguenza il male poi non si identifica nemmeno negli angeli, che sono manifestazione della luce di Dio.

A questo punto, lo pseudo-aeropagita propone una tesi molto significativa, che possiamo per certi versi assimilare al pensiero agostiniano, e alla quale poi si rifarà Tommaso. Dionigi afferma infatti che neppure i demòni sono cattivi per natura: essi derivano dal bene, nonostante poi se ne siano disaccati, mutando la loro natura. Infatti i demoni sono cattivi non per ciò che sono, ma per ciò che non sono; questi si originano dal Bene e sono inizialmente buoni, divengono cattivi nel momento in cui si distanziano dal bene a loro connaturato¹³⁵.

¹³³*Libro della Sapienza* 8, 2.

¹³⁴ Dionigi lo pseudo-Aeropagita, *I nomi divini*, IV, 18, trad. it. di G. Regoliosi, su testo greco a cura di B. R. Suchla-G. Heil-A. M. Ritter, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010.

¹³⁵ Dionigi scrive: «Dunque per loro il male è sviamento, allontanamento da ciò che conviene loro, incapacità di riuscita, imperfezione, impotenza, debolezza della capacità di conservare la loro perfezione, fuga e caduta. D'altra parte, cos'è il male dei demòni? Ira irragionevole, desiderio insensato, immaginazione sconsiderata. Ma queste cose, se anche sono dei demòni, non sono del tutto cattive, né per tutti, né di per sé. Infatti per altri esseri viventi non il possesso di

Questa riflessione rientra a tutti gli effetti nella concezione filosofico-cristiana del male come *privatio boni*, inaugurata in modo eminente da Sant'Agostino. Il filosofo di Ippona sosteneva, per l'appunto, che nemmeno lo stesso Satana sia origine e sussistenza del male. Infatti, sebbene personifichi il male, lo stesso Demonio proviene dalla Bontà divina, dalla quale ha poi preso la massima distanza: esso è infatti un angelo decaduto.

A questo punto della trattazione, Dionigi apporta delle tesi che fungono da supporto alla sua considerazione.

Egli dice infatti che, se i demoni fossero cattivi per natura, sarebbero sempre stati cattivi e permarrebbero sempre nella medesima condizione; tuttavia essi sono instabili poiché non sono buoni: infatti è proprio del bene mantenere costantemente la stessa condizione. Questo ragionamento implica perciò che i demòni siano cattivi, non per natura, bensì per perdita dei beni angelici, e quindi della stessa misura: il male è infatti sinonimo di imperfezione, mancanza di riuscita, fuga e caduta.

Inoltre, come sostiene lo pseudo-Dionigi, il fatto che i demòni non costituiscano un male per natura, è provato anche dalle caratteristiche che contraddistinguono la loro stessa malvagità: essi sono malvagi in quanto possiedono un'ira irragionevole, presentano un desiderio insensato e un'immaginazione sconsiderata. Tuttavia, per altri viventi le medesime caratteristiche sono fondamentali per la propria natura, tanto che è invece la privazione delle stesse che determina per questi un male (per esempio nel leone è fondamentale l'ira, senza la quale non potrebbe aderire pienamente alla sua essenza)¹³⁶.

Perciò le caratteristiche demoniache non sono di per sé cattive, ma diventano tali quando sono attribuite ad un ente che non le detiene per natura.

Quindi i demòni sono buoni in quanto vengono dal Bene, ma cattivi a causa della loro caduta. Di conseguenza le anime sono malvagie non di per sé, ma a causa della mancanza di attitudine e attivazioni dei beni, e dell'incapacità di riuscita e della caduta a causa della propria impotenza.

Dionigi conclude che il male perciò non è nemmeno nella natura, ma per la stessa natura è male l'incapacità di portare a perfezione le caratteristiche ad essa congeniali.

queste cose, ma la loro privazione è per il vivente distruzione e male. Invece il possesso conserva e fa essere la natura del vivente che le possiede» (Dionigi lo pseudo-Aeropagita, *I nomi divini*, IV, 23).

¹³⁶ Leggiamo per l'appunto: «D'altra parte, che cos'è il male dei demòni? Ira irragionevole, desiderio insensato, immaginazione sconsiderata. Ma queste cose, se anche sono nei demòni, non sono del tutto cattive, né per tutti, né di per sé. Infatti per altri esseri viventi non il possesso di queste cose, ma la loro privazione è per il vivente distruzione e male. Invece il possesso conserva e fa essere la natura del vivente che le possiede» (Dionigi lo pseudo-Aeropagita, *I nomi divini*, IV, 23).

Dunque, ne consegue che il male non si trovi nemmeno nei corpi. Infatti, quelli che sono ritenuti i mali dei corpi, come la malattia o la bruttezza, sono carenza di forma e ordine, ma non privazione totale della salute o della bellezza, sono cioè una salute e una bellezza inferiori: infatti, se consistessero nella totale carenza di forma, i corpi stessi non esisterebbero.

Uno dei punti innovativi del pensiero dionisiano è che la materia non è più vista come il male, al pari di Plotino, né come un sostrato neutro, come abbiamo appurato in Proclo. La materia si configura altresì come un bene, e questo per due motivi. Innanzitutto, nonostante non abbia forma, la materia è comunque un sostrato che appartiene alla dimensione dell'essere; essendo che tutti gli esseri derivano dal bene e sono perciò buoni, essa stessa è un bene. Inoltre, la materia è il sostrato necessario al completamento dell'intero universo; essendo dunque un elemento necessario, che genera e fa crescere la natura, essa non può configurarsi come male: infatti il male in quanto tale non genera e non fa crescere, ma corrompe solamente. Ne consegue dunque che il male nelle anime non deriva dalla materia, ma da un movimento disordinato ed erroneo.

Inoltre lo pseudo-Aeropagita intuisce che il male non si può qualificare nemmeno come la privazione totale, poiché questa si identifica con il non-essere, quindi, più che male, essa è nulla. Il male si ritrova invece nelle privazioni parziali, tant'è che, mentre il Bene deriva da una sola e totale causa, il male presenta invece svariate e indefinite cause, che si individuano nella molteplicità e parzialità delle mancanze (o privazioni parziali). Questa tesi è desunta da Proclo, e diventerà molto importante per lo stesso Tommaso.

Dionigi riflette poi sul fatto che, molte volte, si cade nell'errore poiché si scambia il bene con dei falsi beni, ossia si agisce secondo ciò che si crede sia giusto, secondo un presunto scopo buono, che in realtà non lo è.

Troviamo infatti nel *De divinis nominibus*: «è dimostrato che altro è ciò che desideriamo e altro ciò che avviene. Ora, il male è contro la via e la meta e la natura e la causa e l'inizio e il fine e il confine e l'intenzione e l'esistenza. Pertanto il male è carenza, privazione, debolezza, incoerenza, errore, assenza di scopo, di bellezza di intelligenza, di ragione, di fine, di fondamento, di causa, di limite, di generazione, di zione, di attività, di ordine, di uguaglianza, di confine, è oscurità, insostanzialità, e di per sé assolutamente non è un essere. Come ha in assoluto qualche potere il male? Per la mescolanza col bene»¹³⁷.

Come per la riflessione precedente, anche questa stessa concezione sarà fatta propria in seguito dall'Aquinate, divenendo una colonna portante del suo pensiero morale.

¹³⁷ Dionigi lo pseudo-Aeropagita, *De divinis nominibus*, 32.

Lo pseudo-Aeropagita si interroga poi su come possa esistere il male se esiste la provvidenza, la quale, essendo buona, non dovrebbe permettere il male.

Tuttavia, Dionigi si risponde che la provvidenza, concedendo agli esseri la possibilità della caduta nel male, non viola così la natura, ma ci conduce alla virtù secondo la nostra volontà (che ci è data esattamente per natura), dunque provvede agli esseri in modo conforme alla loro natura, e agli uomini, dotati di libero arbitrio, in modo proporzionale a ciascuno.

Dionigi infine conclude, ribadendo che il male, non essendo un essere, non si trova in nessun luogo; esso è causato dalla debolezza, che provoca lo sviamento del desiderio, il quale di per sé desidererebbe il bene, ma desiderando il male desidera il non-essere.

Dunque, per trarre delle conclusioni, potremmo dire che lo pseudo-Aeropagita rappresenti la chiave di volta che permette il passaggio dalla filosofia greca e neoplatonica, a quella cristiana, creando una commistione delle varie riflessioni in ambito morale, riproposte in chiave cattolica.

CAPITOLO 8. IL MALE IN SANT'ANSELMO

Da ultimo tratteremo il tema del male in Anselmo d'Aosta, autore cronologicamente più prossimo a Tommaso¹³⁸, che riprende e, per certi versi, supera il pensiero morale dei filosofi da noi precedentemente visitati. La stessa filosofia tomista deve molto al cosiddetto “Dottore Magnifico”, sia dal punto di vista teoretico che morale.

Nel nostro breve *exkursus* ci concentreremo in particolare sull'opera *De casu diaboli*, nella quale Anselmo tratta il problema del male partendo dalla prospettiva della caduta del diavolo, interrogandosi sia in merito alla sua causa, che alla stessa natura diabolica.

C'è da dire, come premessa alla nostra ricerca morale, che nel pensiero anselmiano è di fondamentale importanza la de-ontologizzazione del nulla, iniziata con Agostino tramite la figura del processo di creazione *ex nihilo*. Prima del filosofo di Ippona, infatti, la riflessione filosofica intorno al nulla era ancora preclusa dal divieto parmenideo, per il quale solo l'essere è, e quindi può essere pensato (essere e pensiero si convertono reciprocamente), mentre il non-essere non è, ed è dunque impossibile pensarlo come dotato di un contenuto.

Riprendendo e oltrepassando il pensiero agostiniano, Anselmo pensa il nulla in modo del tutto filosofico, eliminandone il contenuto di portata ontologica, e sostenendo la pensabilità del nulla, il quale può essere espresso come un *ens rationis* (un ente di ragione); secondo Anselmo alcuni termini come il “male” e il “nulla” sono significativi, e quindi pensabili, non in base a una loro sussistenza reale, ma come forme del linguaggio.

Nel *De casu diaboli* Anselmo affronta il problema del male secondo la prospettiva dell'essere e del nulla, partendo dai presupposti teologici raggiunti grazie al *Monologion* e al *Proslogion*.

Nel *Monologion* Anselmo giunge alla conclusione che solo Dio esiste necessariamente, mentre ogni cosa è creata dal nulla. Sebbene le cose fossero nulla prima di esistere, non erano tali nella mente divina, nella quale esiste già l'essenza, la qualità e la modalità di tutto ciò che viene creato.

Da ciò si può sostenere che tutto ciò che esiste è, o perché Dio ha voluto che esista, o perché il Creatore permette che esista, come accade nel caso del male. Nessun essere, nemmeno la persona malvagia, può sottrarsi al dominio divino. Infatti Dio non ha creato una volontà malvagia affinché possa esistere un male necessario; il male è bensì, nell'ottica del tutto, qualcosa che fa risplendere nuovamente la Bontà divina. In questo concetto ritroviamo la tesi tipicamente agostiniana, che abbiamo altresì individuato nella morale procliana¹³⁹, per la quale il male è tale solo se considerato

¹³⁸ Anselmo nasce infatti nel 1033, e muore nel 1109.

¹³⁹ Cfr. i nostri capitoli 5 e 6 della Parte I.

accidentalmente nei beni particolari, ma in funzione del tutto rientra come un qualcosa facente parte dell'ordine naturale delle cose voluto (e quindi "donato") da Dio.

Il *De casu diaboli* si apre con una domanda esegetica; il discepolo chiede al maestro di interpretare l'affermazione di S. Paolo, il quale, riferendosi agli uomini o agli angeli, si chiede: «che cos'hai tu che non abbia ricevuto?»¹⁴⁰. Il maestro, ossia Anselmo, risponde che Dio ha creato ogni cosa da sé e quindi buona di per sé, e ha donato a tutte le creature in egual misura, a seconda della loro natura. Così, sia alle creature angeliche che agli uomini, Egli ha attribuito la stessa volontà. Quest'ultima non si può definire di per sé né buona, né cattiva, ma è buono o cattivo l'indirizzo che le creature danno alla stessa volontà, secondo il libero arbitrio, anch'esso offertoci in dono dal Creatore¹⁴¹. Dio, quindi, dona alle creature la capacità della perseveranza, tramite la quale le stesse possono decidere se perseverare sulla via della giustizia, oppure non farlo, e cadere così nella dimensione dell'ingiustizia.

Dal terzo capitolo in poi, Anselmo spiega come la creatura angelica abbia potuto peccare. Infatti, al pari dell'angelo buono, anche quello cattivo, ossia il diavolo, ha ricevuto da Dio sia la volontà che la perseveranza; egli, tuttavia, ha rifiutato liberamente la volontà di perseverare, ed ha preferito volere ciò che Dio non gli aveva concesso di volere, credendo che quella fosse la sua felicità. Riguardo ciò, Anselmo chiarisce più avanti che all'angelo è data la volontà di beatitudine, la quale non può essere diversa da com'è: infatti, essendogli stata data la sola volontà di beatitudine, questi non può volere se non quella.

Tuttavia, l'angelo può volere, oltre alla beatitudine in sé, tutto ciò che ritenga utile a conseguire quella stessa beatitudine. Perciò l'angelo vuole essere il più beato possibile, quindi il più simile a Dio. Di conseguenza, la volontà che tende alla beatitudine è di per sé buona, mentre la giustizia e

¹⁴⁰ S. Paolo, 1 CORINZI 4, 6-15.

¹⁴¹ Il fatto che la volontà non sia, di per sé, né buona né cattiva, è spiegato da Anselmo in questo modo: «La volontà buona non è qualcosa più di quanto non lo sia quella cattiva, né questa è male più di quanto quella sia bene. Dunque, se la volontà cattiva è il male stesso per cui uno può dirsi malvagio, anche la volontà buona sarà il bene stesso per cui uno diventa buono. Ma la volontà cattiva [non] sarebbe nulla, se crediamo che il male stesso è nulla, e la stessa volontà buona [non] sarebbe nulla, poiché essa non è qualcosa di più della volontà cattiva. Dunque non potremmo negare che [non] sia nulla lo stesso bene che ci rende buoni, poiché si identificherebbe con la stessa volontà buona, che è nulla. Ma nessuno dubita sia falso che la volontà buona e il bene stesso siano nulla. E così la volontà cattiva non è il male stesso che rende cattivi, così come la volontà buona non è il bene stesso che rende buoni. E quello che ho detto della volontà si può dire anche del volgersi stesso della volontà. [...] Dunque né la cattiva volontà né il perverso volgersi della volontà si identificano col male stesso che rende cattivo l'angelo o l'uomo, quel male che noi diciamo essere nulla; e neppure la volontà buona o il retto volgersi della volontà è quel bene che ci rende buoni» (Anselmo, *La caduta del diavolo*, 8). Il fatto che il male sia *privatio boni* non destituisce di consistenza ontologica alla volontà, poiché il male non è la volontà stessa. E anche la piegatura della volontà è un qualcosa, essendo un difetto del positivo, ma non sarà mai declinabile come un male di per sé, ontologicamente sussistente.

l'ingiustizia che ne derivano non sono né buone né cattive, poiché l'angelo tende alla beatitudine anche nel momento in cui "persegue utili turpi per raggiungerla".

D'altra parte, l'angelo non deve essere beato se non ha una volontà giusta, poiché non deve essere beato chi vuole essere ciò che non può e non deve essere.

Dati questi presupposti, ne consegue che l'angelo cattivo pecca poiché vuole in modo disordinato, ossia vuole essere simile al Dio, non ontologicamente parlando, ma simile a Dio perché pretende di riscrivere l'ordine morale, tramite cui raggiungere la beatitudine; la sua tendenza ad essere simile al Creatore si differenzia da quella giusta, non nel modo cui aspirano tutte le creature buone; il diavolo persegue il bene spirituale in un modo superiore rispetto a quello concesso dal Creatore, quindi contro la Sua volontà. Pertanto l'angelo decade in quanto vuole, ma in modo disordinato, i doni soprannaturali di Dio.

Infatti, nel capitolo 6, il filosofo di Aosta spiega che, diversamente dagli angeli cattivi, gli angeli buoni preferirono, a ciò che non potevano volere, la giustizia concessa loro da Dio; dunque furono confermati nella loro bontà da Dio, tanto che, dopo la confermazione, non hanno mai più potuto volere altro bene rispetto a quelli di cui già godono: dunque, l'angelo buono non conserva più alcuna possibilità di peccare. Gli angeli cattivi, al contrario, tendono alla beatitudine tramite una volontà velleitaria).

La condizione dell'angelo buono, il quale non ha più la capacità di peccare, è descritta da Anselmo nel capitolo 25. In questo luogo, il Dottore Magnifico spiega che, in seguito alla caduta dell'angelo cattivo e alla gloria degli angeli buoni (per la loro perseveranza), entrambe le creature acquistano una conoscenza che è nei due casi differente. Infatti, come l'angelo cattivo sa di avere la pena per la sua scelta di non perseveranza, in seguito alla quale non può più ritornare nella condizione beatifica, così l'angelo buono sa di avere la gloria per la sua scelta di perseverare nella giustizia; per questo motivo egli non può più mutare negativamente la sua condizione, ed è conseguentemente portato a permanere nella buona volontà.

Leggiamo infatti nel *De casu diaboli*: «È dunque chiaro che come per l'uno è pena del suo peccato il non poter riacquistare ciò che ha abbandonato, così per l'altro è premio della giustizia il non poter perdere ciò che mantenne»¹⁴².

Il Diavolo abbandona così la giustizia per l'ingiustizia, che si configura per Anselmo come il puro male. Perciò il male in sé è per Anselmo la privazione della giustizia, e, di conseguenza, una

¹⁴² Anselmo, *La caduta del diavolo*, 25

privatio boni. Viceversa, gli angeli buoni, mantenendosi nel bene, perseverarono nella volontà divina.

Le creature possono infatti possedere la volontà buona solo per dono di Dio, mentre possono deviare da questa soltanto attraverso una propria scelta, e non per volontà divina. Perciò Dio punisce l'angelo cattivo, e loda e glorifica l'angelo buono.

Nel capitolo 11 Anselmo affronta il problema del male in relazione al *nihil*, *aliquid* e *non-aliquid*. Il male infatti è nulla, in quanto non è una sostanza, ma è qualcosa se considerato dal punto di vista del nome. Infatti il termine "male" significa qualcosa, com'è dimostrato dal fatto che il sentir pronunciare il nome "male" ci arreca una certa inquietudine. Anselmo quindi specifica che il male e il nulla non si configurano come realtà solo per il fatto che significano qualcosa, ma sono dei "quasi-qualcosa", poiché significano qualcosa per la forma del linguaggio, non, appunto, per quella del reale. Significare nulla e significare qualcosa potrebbe infatti verificarsi contemporaneamente: sappiamo, per l'appunto, che il nome "nulla" significa qualcosa, e questa ambivalenza non implica necessariamente una contraddizione.

Il Dottore Magnifico specifica poi che il non-qualcosa diventa significativo solo rimuovendo l'*aliquid* che lo costituisce; infatti, affinché si colga una realtà sussistente solo come privazione, occorre sottrarre a questa l'essenza della realtà di cui è negazione: possiamo per l'appunto capire che cosa sia il non-uomo solo nel momento in cui intendiamo che cos'è l'uomo.

Perciò il nulla di per sé è nulla, tuttavia è necessario che questo nulla significhi qualcosa, per poter intendere il nome nulla. Così anche il male di per sé è nulla, poiché non sussiste ontologicamente, ma esiste come privazione del bene, e si configura perciò come un quasi-qualcosa.

Anselmo precisa poi, sempre nell'undicesimo capitolo del *De casu diaboli*, la nozione agostiniana di male come *privatio boni*: il vero male si ha soltanto quando ciò che manca è un male dovuto. Questa definizione si ricollega a quella aristotelica di *privatio*, che abbiamo più volte citato nei capitoli precedenti, rifacendoci al passo di *Metafisica* V. La privazione si verifica, per Aristotele, «quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla»¹⁴³. Infatti Anselmo scrive: «Il male non è altro che il non-bene, o l'assenza del bene, dove deve esserci o conviene che vi sia il bene»¹⁴⁴.

Il filosofo di Aosta si rifà però alle *Categorie*, e non alla *Metafisica*, che, come abbiamo puntualizzato precedentemente, non era conosciuta all'epoca. In *Categorie* troviamo infatti

¹⁴³ Aristotele, *Metafisica* V, 22, 1022 b 28.

¹⁴⁴ Anselmo, *La caduta del diavolo*, 11.

l'esempio della cecità. Aristotele scrive: «Di ciascuna delle cose che sono atte a ricevere il possesso, diciamo che è privata quando esso, in ciò in cui sussiste per natura, e nel tempo in cui per natura lo possiede, diciamo che sussiste in alcun modo (citazione). Infatti diciamo “senza denti” non ciò che non ha denti, e diciamo “cieco” non ciò che non ha vista, ma ciò che non li ha quando per natura dovrebbe averli»¹⁴⁵.

Ne deriva che, quando una cosa ha per natura un certo possesso, la privazione di quest'ultimo rappresenta la privazione di qualcosa di dovuto.

Ciò significa che il male, per essere tale, deve riferirsi necessariamente a qualcosa che deve esserci e non c'è; per Anselmo la privazione, per essere tale, dovrebbe privare la sostanza cui inerisce di un bene dovuto. Nel momento in cui il bene che manca non è dovuto, si ha infatti un limite, non un male.

Per spiegare la distinzione tra male come privazione e limite, Anselmo riporta l'esempio aristotelico della cecità: la mancanza della vista è un male solo se riferita all'uomo, mentre non lo è se riferita alla pietra; in tal caso, infatti, è un limite della stessa, ma non un suo male.

¹⁴⁵ Aristotele, *Categorie*, 10, 12 a 30.

PARTE II

VERSO UNA POSSIBILE ONTOLOGIA DEL MALE

CAPITOLO 1. INTRODUZIONE ALLA LETTURA DEL *DE MALO*

Dopo aver portato avanti una riflessione in merito alle teorie del male nei predecessori di Tommaso, passiamo ora a delineare una possibile ontologia del male nello stesso Aquinate. Sappiamo anzitutto che Tommaso, come alcuni suoi predecessori, è a favore di una visione del male come di una *privatio boni*, piuttosto che del male come un'entità dotata di indipendenza ontologica, pari all'entità del Bene in sé; quest'ultima si identifica piuttosto con l'estremo perfetto della coppia di opposti "bene-male", in cui il male si delinea ontologicamente come un mero allontanamento dal bene.

Questo modo di intendere il male, portato in auge in modo eminente dalla filosofia di sant'Agostino, rappresenta a nostro parere una svolta, sia rispetto al dualismo di stampo platonico e, per certi versi, neoplatonico, sia nel momento in cui una tale visione si distanzia dalla maggior parte delle riflessioni contemporanee, che pretendono di ritrovare il valore di bene e male non più a partire da una prospettiva del bene come di un trascendentale, bensì in un sistema tecnico-organizzativo-strategico, secondo il quale il male finisce per ridursi a un fallimento nell'interpretazione e nell'organizzazione della realtà.

1.1. Il trattato

Per la datazione del trattato *Sul Male* ci atteniamo alle stime del Torrell¹⁴⁶, che stima sia stato scritto intorno al 1268-1270.

La *Quaestio disputata De Malo* è composta di 16 *quaestiones*, per un totale di 101 articoli.

Possiamo suddividere il trattato in due parti tematiche, le quali comprendono, specularmente, una due appendici, corrispondenti alla *Quaestio Sexta* (6), e alla *Sexta-Decima* (16):

- La prima tematica, che va dalla *Quaestio* 1 alla 7, tratta il male in generale, e nella sua suddivisione in colpa e pena; dopodichè, si concentra sulla declinazione ontologica del male morale, ovvero il peccato, la sua origine, le conseguenze cui perviene, e la sua suddivisione in veniale e mortale.
- La seconda tematica, che va dalla *Quaestio* 8 alla 16, tratta i vizi capitali nel loro aspetto sia generale che specifico.

Al termine del primo nucleo tematico, troviamo la *Quaestio Sexta*, costituita da un unico articolo, riguardante il tema della libertà. Si pensa che Tommaso le abbia attribuito una posizione centrale in

¹⁴⁶ Cfr. J. P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1994.

quanto questa indica la vera e propria causa del peccato, che risiede, per l'appunto, nella volontà umana.

Inoltre, al termine del secondo nucleo tematico, troviamo la *Quaestio Sexta-Decima*, che costituisce un vero e proprio trattato di demonologia.

Spiegheremo ora brevemente come funziona la dinamica della *quaestio disputata*.

Come in tutte le *quaestiones disputatae*, all'inizio di ogni articolo è posta una questione, sulla quale dapprima l'*opponens*, e in seguito il *ponens*, discutono. L'*opponens* rappresenta la figura di colui che si oppone alla tesi tommasiana: questi è il primo a parlare, esponendo delle obiezioni a favore della sua tesi; a ciò seguirà la parte dell'argomento in contrario (*Sed Contra*), in cui Tommaso, prende la parola in veste di *ponens*, esponendo alcune tesi desunte dalle cosiddette *auctoritates*, ovvero i grandi filosofi o teologi, da cui Tommaso prende spunto nell'elaborare la sua teoria. Quest'ultima viene quindi esposta nel *Respondeo*, che rappresenta il fulcro della *quaestio*. Infine, al termine del *Respondeo*, il *ponens* è tenuto a rispondere ad ogni obiezione dell'*opponens*.

CAPITOLO 2. RIFLESSIONE INTORNO ALL'ORIGINE E ALL'ESISTENZA DEL MALE A PARTIRE DALLA *QUAESTIO PRIMA DEL DE MALO*

Procediamo ora ad analizzare nello specifico alcuni articoli della I *Quaestio* del *De malo*.

2.1. *Quaestio Prima*, articolo 1: “*Utrum malum sit aliquid*”

L'Articolo I vede come argomento portante la questione del male, e in particolare ci si chiede “se il male sia qualcosa”. La risposta dell'*Opponens* è positiva.

Tommaso, nel *Sed contra*, propone invece la voce di alcune *auctoritates*, quali (in ordine):

1. Agostino, che nel *De civitate Dei* sostiene: «il male non è una determinata natura, ma ciò che è chiamata male è la privazione del bene»¹⁴⁷.
2. Inoltre, nel *Vangelo di S. Giovanni*¹⁴⁸ sta scritto: «Tutte le cose sono state fatte per mezzo di Lui», ma, come dice Agostino, «il male non è fatto attraverso il Verbo. Ergo, il male non è qualcosa di sussistente di per sé»¹⁴⁹.
3. Sempre in *In Iohannis Evangelium* Agostino commenta: «Senza di Lui [Dio] nulla è stato fatto; poiché il male è nulla, e gli uomini diventano nulla quando peccano, allora il male non esiste».

A partire da queste tesi, Tommaso enuncia il suo *Respondeo*, sostenendo inizialmente che “*malum dupliciter dicitur*”, il male è detto in due modi: esiste un male che noi chiamiamo “relativo”, poiché si relaziona al soggetto cui inerisce, così come il bianco è tale se intendiamo ciò che funge da soggetto per la bianchezza; esiste poi un male che possiamo dire “assoluto”, inerente al soggetto in modo accidentale: esiste infatti un male in sé, allo stesso modo in cui può esistere il bianco in sé. Dunque il male in sé non esiste, poiché esso si configura meramente come la privazione di un particolare bene.

Per spiegare come il male sia *privatio boni*, Tommaso parte dalla definizione aristotelica di bene – che troviamo in *Etica Nicomachea*¹⁵⁰ – come di “ciò a cui tutte le cose tendono”, ovvero l'appetibile in sé.

¹⁴⁷ Agostino, *De civitate Dei*, 11.

¹⁴⁸ *Vangelo di S. Giovanni*, 1.

¹⁴⁹ Agostino, *In Iohannis Evangelium tractatus centum viginti quattuor*, 1, 13.

¹⁵⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1094 a 2.

Il male, essendo massimamente opposto al bene, è rappresentato perciò come massimamente distante dall'appetibile. Dati questi presupposti, il male in sé non può esistere, per tre ragioni fondamentali.

La prima è che l'appetibile ha natura di fine. L'ordine dei fini si ricollega all'ordine degli agenti: infatti, a seconda dell'agente, gli sarà preposto un fine ad esso confacente (per esempio un re avrà un fine più alto rispetto al governatore di una città). Cosicché, come non si può procedere all'infinito nell'ordine delle cause, e quindi degli agenti, ma deve sussistere un agente primo, infinito e perfetto, così è necessaria l'esistenza di un bene universale, che sia il fine supremo e ultimo di tutti i fini; tale agente primo e il bene universale che gli corrisponde si identificano con Dio.

Ora Dio, bontà universale, fa derivare da Lui ogni cosa, la quale si configura quindi come un bene particolare. Il male, in quanto è male, non è qualcosa di reale nelle cose, ma è la privazione di un particolare bene.

La seconda ragione è che il male non ha natura di appetibile, perciò, se anche esistesse realmente nelle cose, esso non genererebbe alcuna azione né movimento, poiché nulla tende a ciò che non gli è conveniente (quindi al male), ma tutto si muove esclusivamente per desiderio del fine (ossia del bene).

La terza ragione per la quale il male non esiste, se non come *privatio boni*, è costituita dal fatto che lo stesso essere, per natura, tende a ciò che gli è conveniente, quindi al bene; l'essere in sé è infatti bene. Dunque il male, opponendosi al bene, si oppone allo stesso essere; ma ciò che si oppone all'essere in quanto tale è non-essere: perciò il male non esiste in quanto tale.

Dunque il male in sé non è qualcosa, ma ciò a cui accade di essere un male è qualcosa: qui Tommaso riprende la celebre similitudine della cecità; infatti il male non è qualcosa, se non nel momento in cui inerisce accidentalmente a un soggetto, così come la cecità non si configura come qualcosa in sé, ma solo nel momento in cui accade a un ente particolare¹⁵¹.

2.2. *Quaestio Prima* articolo 2: “*Utrum malum sit in bono*”

Andiamo ora ad analizzare il secondo articolo della *Quaestio I*, in cui l'Aquinate dibatte intorno alla questione “se il male sia nel bene”.

La tesi dell'*opponens* risulta fin da subito negativa: sembra infatti che il male non si trovi nel bene.

¹⁵¹ Discuteremo rispetto a quest'ultima tesi nel prosieguo, e in particolare nel paragrafo 2.3.2.

Successivamente, nel *Sed contra* Tommaso riporta le tesi delle *auctoritates*, che ci introducono al *Respondeo*:

1. Agostino, nell'*Enchiridion* (4, 14) afferma che il male non può essere se non nel bene. Inoltre il male è una privazione del bene. Ma, come sostiene Aristotele in *Metafisica V*, la *privatio* richiede di per sé un soggetto di cui essere *steresis*, perciò il male esiste in un ente, che è di per sé buono (consistente), dunque il male è nel bene.

Date queste premesse, il *Doctor Angelicus* giunge a formulare la sua tesi, per la quale il male non può esistere se non nel bene (*malum non potest esset nisi in bono*).

Nel *Respondeo* troviamo una delineaione delle tipologie di bene. Il bene si può dire in due modi: bene in assoluto (*bonum absolutum*), e in *alio modo*, come quando si dice buona una determinata cosa, o un certo uomo.

Il bene in assoluto ha un'ampiezza massima: esso consiste infatti nel bene in quanto tale¹⁵², dunque il bene massimamente desiderabile (o, meglio ancora, appetibile¹⁵³), verso il quale tutte le cose tendono (il *bonum ut tale*), e sotto questo aspetto il bene trascende l'essere. Da ciò consegue che le cose ordinate al fine, quindi al bene, siano di per sé buone: infatti, queste sono in potenza il bene, che non è altro che l'atto, il quale fa sì che siano esse stesse buone di per sé, poiché essere in potenza significa essere ordinati all'atto.

Perciò, ogni ente che è in potenza rispetto alla propria perfezione, è buono di per sé; qui Tommaso richiama la concezione di quelli che egli chiama i "platonici" (ma che potremmo ritrovare in alcune correnti gnostiche). Questi identificavano la materia con la stessa privazione, tanto che ritenevano che il bene, tale da investire anche la privazione, fosse un qualcosa di più ampio dell'essere.

Tale tesi è vera, secondo un certo aspetto, poiché nella materia esiste la *steresis*, ossia il non-ente (la privazione dell'ente), la quale è *conditio sine qua non* del male. Allo stesso tempo, però, la stessa materia non è puramente *steresis*, e quindi non-ente (in ultima istanza, male in sé, come ritenevano gli gnostici); essa è bensì essere potenziale, dunque, pur detenendo uno statuto di *privatio* della forma (poiché la materia prima è priva di forma, e ad essa tende perennemente), ha altresì la *ratio boni*, ossia partecipa del bene in quanto ad esso tende. Secondo i presupposti sopra riportati, infatti,

¹⁵² È bene specificare che in questo luogo Tommaso tratta del *bonum ut tale*, e non dell'*ipse se bonum*. Il *bonum ut tale* si configura come il bene ontologico, mentre l'*ipse se bonum* come un bene che, in ultima istanza, corrisponde a Dio stesso.

¹⁵³ Il termine latino *appetitus* è in realtà impossibile da tradurre adeguatamente in lingua italiana; infatti, la parola "desiderio" che spesso gli è attribuita, si dimostra insufficiente per descrivere l'ampia portata del concetto di appetibile, che indica la tendenza verso il proprio oggetto naturale, includendo il significato di movimento, il quale è esonerato dal concetto stesso di "desiderio" (nome che, oltretutto, è tipicamente riferibile all'uomo, e non al mondo sensibile).

ogni soggetto potenziale, che tenda alla propria perfezione attuale, è buono per natura. Perciò anche la materia prima si configura come tale¹⁵⁴.

Dunque il bene è superiore all'essere nel senso che il *secundum se bonum* (ossia il *se ipse bonum*), è puro atto, non avendo alcuna potenza, ergo alcuna privazione. Questo bene si ritrova solo e unicamente in Dio, nel quale non può sussistere alcun tipo di male, essendo Egli in atto il bene. Il male infatti, non ha senso al di fuori della dimensione della *privatio boni*, perciò non è data alcuna esistenza del male in sé stesso, al di là della dimensione del bene.

La materia appare come un non-ente, in quanto è ente solo potenzialmente; tuttavia, ribadisce Tommaso, proprio perché si risolve come una pura potenzialità, si può sostenere che la materia sia buona di per sé, avendo una tendenza continua alla forma, quindi all'atto, ovvero al bene.

Gli stessi beni infravalenti, nonostante siano in potenza rispetto al *secundum se bonum*, sono essi stessi buoni, poiché partecipano della *ratio boni*: essi sono infatti vie di accesso al bene per sé sussistente.

Il nostro filosofo ribadisce tale concetto attraverso Dionigi lo pseudo-Aeropagita, il quale, nel *De divinis nominibus*, sostiene che il bene viene prima dell'ente; e ciò è vero in quanto la materia non è pura privazione, bensì pura potenzialità: essa accoglie la *ratio boni*, poiché le conviene la forma del bene.

C'è da dire poi che la partecipazione al *bonum absolute* non implica da parte di un bene particolare il suo essere totalmente buono; ad esempio l'uomo, sebbene in assoluto sia buono di per sé, poiché in potenza al bene in sé, non è altrettanto necessariamente buono in ogni senso particolare, ossia non è virtuoso di per sé, né possiede di per sé qualsiasi bene particolare, quale, per esempio, l'arte di suonare la cetra e via dicendo.

Dunque, potremmo dire che il *bonum absolute* (che potremmo chiamare "bene ontologico") sussiste di per sé, mentre ciò che rende buono l'ente particolare è l'agire virtuosamente; infatti, come afferma Aristotele, la virtù è ciò che rende buono chi la possiede¹⁵⁵, ed è l'ultimo termine della potenza di una cosa¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Leggiamo infatti in *De malo*: «Dunque, ogni soggetto, in quanto è in potenza rispetto a qualsiasi perfezione, anche la materia prima, ha natura di bene per il fatto stesso che è in potenza. E poiché i platonici non distinguevano tra la materia e la privazione, classificando la materia insieme con il non-ente, sostenevano che il bene si estende a molte cose più dell'ente».

¹⁵⁵ Aristotele scrive infatti in *Etica Nicomachea*: «Ora, bisogna dire che ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera, come per esempio la virtù dell'occhio rende eccellente l'occhio, e anche la sua opera, dato che vediamo bene per la virtù dell'occhio. Allo stesso modo la virtù del cavallo rende eccellente un cavallo e buono per correre, per portare il cavaliere e per star fermo di fronte al nemico. Se

Detto ciò, Tommaso arriva a una tripartizione del significato di bene.

In primis, il bene indica la perfezione di un ente, così come il bene dell'occhio si rinviene nell'acutezza della vista (e questo indica il buon esercizio di una virtualità); secondariamente, il bene è da ritrovare altresì nella cosa che possiede la sua stessa perfezione: è infatti buono l'uomo virtuoso (perciò abbiamo qui la bontà data dal soggetto della virtualità). Da ultimo, è bene lo stesso soggetto, in quanto è in potenza la sua perfezione (quindi è la potenza attiva della virtualità).

Dati questi tre significati di bene, ne deriva che il male, essendo una *privatio boni*, non può sussistere se non in un ente in potenza: infatti la privazione si ha quando un ente non ha ciò che dovrebbe avere (ossia ciò che gli è dovuto) per natura. Dunque il male, potendosi verificare in modo accidentale meramente nell'ente particolare, esiste necessariamente nel bene

Oltretutto, Tommaso specifica che il male può sussistere soltanto nel bene di un ente particolare, il cui soggetto sia in qualche modo affetto da potenzialità; mentre in Dio, che è puro atto, il male non può sussistere.

2.3. Quaestio Prima articolo 3: *Utrum bonum sit causa mali*

Si apre con l'articolo 3 la questione della causa e quindi dell'origine del male. Dopo essere pervenuto a una sorta di prima definizione ontologica del male, Tommaso si interroga ora sulla sua possibile origine. La tesi sostenuta dall'*opponens* in questo caso parrebbe negativa: il male non si causerebbe dunque dal bene.

L'Aquinate, per tutta risposta, dà adito ad alcune tesi delle *auctoritates*, che di seguito riportiamo:

3. Agostino nell'*Enchiridion*¹⁵⁷ dice che il male non può originarsi se non dal bene.
4. Dionigi nel IV capitolo del *De divinis nominibus* sostiene che il bene sia principio e fine di tutti i mali (*omnium malorum principium et finis est bonum*).

Nel *Respondeo* Tommaso pone come tesi che il male sia causato dal bene, ma soltanto *lato sensu*: infatti il male non detiene una reale causa di per sé, e questo è evidente in tre differenti modi.

Il primo modo consiste nell'evidenza per la quale la causa per sé del soggetto è da reperire nell'intenzione della sua causa (*quidem quia illud quod per se causam habet, est intentum a sua causa*), ossia l'ente causato deve essere oggetto di intenzione. Tuttavia il male non può essere oggetto di intenzione, in quanto non è in alcun modo desiderabile. Dunque vediamo che quando un

quindi per tutte le virtù le cose stanno così, anche la virtù dell'uomo verrà a essere lo stato abituale per cui un uomo è buono e compie bene la sua opera» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1106 a 15-22).

¹⁵⁶ Aristotele, *De caelo*, I, 25, 281 a 14.

¹⁵⁷ Agostino, *Enchiridion*, 4, 14.

soggetto compie il male, lo fa poiché lo scambia per un falso bene, ossia ai suoi occhi appare come un bene conveniente, ma non compie il male con intenzione di ottenere realmente qualcosa che sia essenzialmente cattivo, quindi qualcosa che non può convenire all'essere umano (dunque nessuno compie il male *sub ratione mali*).

Secondariamente, l'Aquinate ragiona intorno al fatto che ogni causa agente agisce in quanto si trova in atto, e l'essere in atto appartiene alla natura del bene, dunque il male non ha alcun legame con la causa agente.

Il terzo modo che rende evidente l'impossibilità causante del male, consta nell'evidenza secondo la quale, nella dinamica causa-effetto, esiste un ordine determinato: tutto ciò che è ordinato non rientra nella dimensione del male, quindi è impossibile che esso sia causato.

Tuttavia occorre che il male abbia, in qualche modo, una causa. Infatti il male inerisce a un ente come privazione, ossia in un modo contrario alla natura della cosa. Per capire questo concetto riportato da Tommaso, ci basta pensare alla definizione di privazione che ritroviamo in *Metafisica* V. Aristotele sostiene infatti che la privazione «subentra quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla»¹⁵⁸.

La privazione dunque è naturale per una cosa solo nel momento in cui non si configura come male, ossia non priva la cosa stessa di un bene a questa dovuto. Tommaso riprende il celebre esempio aristotelico, secondo il quale il fatto di non possedere le ali non rappresenta un male per l'uomo, al quale non è naturalmente concessa la facoltà di volare; al medesimo modo per la pietra non è un male non avere la vista, poiché non è dato che la pietra veda.

Da ciò consegue che il male consiste nella *privatio boni* del soggetto, al quale inerisce perciò in modo contrario alla sua natura.

Ora, tutto ciò che ad una cosa non inerisce naturalmente, occorre che abbia una sua causa, così come l'acqua non è calda per natura, ma è resa tale da una causa che si impone alla sua natura.

Dunque, sebbene il male non detenga una causa di per sé, è evidente che ogni male possiede una sua determinata causa accidentale.

L'Aquinate specifica poi che tutto ciò che è per accidente si riconduce sempre a ciò che è per sé, e che ha quindi sussistenza ontologica. Da ciò si appura che il male si riconduce sempre al bene, il quale ne è causa in due modi: in quanto è deficiente; in quanto è agente in maniera accidentale.

Il male causato da un bene in modo accidentale si rende evidente nelle realtà naturali. Infatti, a causa della perfezione di alcuni enti, accade che il male subentri in altri enti; un esempio è la forma

¹⁵⁸ Aristotele, *Metafisica*, V, 22, 1022 b 27.

dell'acqua, che viene accidentalmente intaccata dalla perfezione della forma del fuoco: il male in questo caso non consiste nella deficienza della forma (e quindi del bene) dell'acqua, ma a causa della perfezione della forma (e quindi, nuovamente, del bene) del fuoco, il quale, accostandosi accidentalmente all'acqua, causa un male per la stessa (facendola evaporare).

Per quanto riguarda gli atti volontari invece le cose stanno diversamente. Infatti, qualsiasi sia il grado di forza attraverso cui un oggetto sensibile attrae dall'esterno e induce l'uomo a un certo comportamento, in ogni caso il comportamento umano sarà sempre dettato dall'arbitrio, il quale non è mai necessitato ma è creato libero da Dio. Quindi è in potere della volontà umana accettare o meno l'attrazione dell'oggetto sensibile. Dunque, la causa del male che deriva dal lasciarsi andare alla forza seducente del senso esterno, non è da rintracciare nella perfezione dell'ente che ci condiziona, ma nella stessa scelta, che, pur determinandosi sullo sfondo di una volontà di per sé tendente al bene, decide di accettare o meno tale condizionamento. Questo tipo di male è il male morale.

Anche la volontà è causa del male nei due modi predetti, ossia accidentalmente e come bene deficiente. Tommaso spiega che la volontà si configura come una causa accidentale nel momento in cui si porta verso un certo oggetto che è bene secondo un determinato rapporto, ma che ha congiunto a sé ciò che in assoluto è male. Secondariamente, la volontà è causa del male come bene deficiente, poiché la scelta deficiente presuppone una deficienza anteriore; per esplicitare tale concetto l'Aquinate riporta l'esempio dell'artigiano, il quale, nel momento in cui esegue un taglio non in linea retta, agisce male non per il taglio in sé, ma per il fatto che non si è attenuto alle regole della misura. Dunque la scelta si rivela essere deficiente nel momento in cui non si attiene alle misure (moralì). Tommaso scrive infatti: «In tutte le cose in cui una deve essere regola e misura dell'altra, il bene nella cosa misurata e regolata dipende dal fatto che è misurata e conformata alla regola e alla misura; il male invece dal fatto di non essere né regolata, né misurata»¹⁵⁹.

Ne segue che, essendo che il piacere e qualsiasi cosa riguardante la realtà umana deve conformarsi nell'agire alla misura della ragione e della legge divina, allora la cattiva scelta presuppone il non attenersi alla regola della ragione.

Ritroviamo qui la tipica concezione platonica e neoplatonica di male come illimitato, ossia come disordinato rispetto all'ordine del bene.

Dati questi presupposti, ne segue che la colpa dell'agire malvagio non risiede nel fatto che l'uomo non considera in atto la regola della ragione e della legge divina, ma nel fatto che procede alla scelta

¹⁵⁹ Tommaso, *De malo*, q. 1, a. 3 *Respondeo*.

senza avere una tale regola o misura, proprio come la colpa dell'artigiano non sta nel non attenersi sempre alle misure, ma nel mettersi a tagliare senza attenersi alle misure. Il *Doctor Angelicus* riporta qui una citazione di Agostino, il quale, nel XII Libro del *De civitate Dei*, sostiene che la volontà è causa del peccato in modo deficiente, e questa deficienza è simile al buio, poiché è una semplice negazione del positivo.

2.3.1. Nota sul bene in Tommaso

A partire dall'*Etica Nicomachea* sappiamo che il bene è, per definizione, “ciò cui tutto tende”¹⁶⁰. La medesima concezione di bene si ritrova negli Scolastici, con la differenza che, secondo la prospettiva scolastica – e in particolar modo per Tommaso – il bene è un trascendentale; secondo l'Aquinate la *voluntas*, tipicamente umana, corrisponde infatti alla *voluntas* di Dio, libero Creatore, ed è perciò aperta, per così dire, ad un orizzonte infinito. Diversamente, il bene cui tutto tende, secondo Aristotele, è un bene prettamente umano, e perciò racchiuso in un orizzonte esclusivamente umano, e, per certi versi, “insensato”: ogni cosa, comprese le azioni turpi, acquista infatti significato nella prospettiva dell'esistenza di un bene trascendentale.

Vale la pena specificare infatti che l'orizzonte infinito tipicamente umano di cui parla Tommaso è un orizzonte trascendentale. Ciò implica che l'intelletto (e quindi il desiderio) dell'uomo sia un infinito, ma solo formalmente: esso è infatti aperto a un orizzonte infinitamente ampio, poiché l'anima è, secondo la definizione aristotelica, “in qualche modo tutte le cose”¹⁶¹, e può perciò aprirsi formalmente a dei contenuti infiniti; tuttavia, a livello pratico, l'infinito reale può corrispondere unicamente a Dio.

Potremmo dire dunque che l'anima umana, aspirando perennemente all'infinito, si configura come un «infinito desiderio di infinito»¹⁶²; con la prospettiva creazionista, e in particolar modo con l'Aquinate, cogliamo perciò che questo infinito assoluto, cui l'anima tende infinitamente, non è altro che Dio stesso.

Al contrario, il punto di vista non creazionista, e nello specifico quello greco, ci pone di fronte a una situazione di angoscia, ossia di incapacità di spiegare la reale radice dei fenomeni, tanto che il male

¹⁶⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea* I, 1094 a 2.

¹⁶¹ Aristotele, *De anima*, III, 431b 20-432a 14.

¹⁶² Riguardo a ciò cfr. F. Turollo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.

è, di norma, considerato come un principio co-originario del bene¹⁶³, anziché come una privazione di quest'ultimo.

Tale riflessione dà adito alla tesi dapprima analizzata nell'Articolo I della *I Quaestio* del *De Malo*, nella quale Tommaso mette in campo un concetto da noi già rinvenuto nel pensiero di alcuni predecessori¹⁶⁴, ossia quello della gradualità del bene, e, conseguentemente, del male.

È per l'appunto il carattere trascendentale del bene che permette di determinarne una qualche proporzionalità rispetto alla dimensione dell'essere: si può infatti pervenire a un certo ordine dei beni, i quali si differenziano in base al grado di perfezione, e, di conseguenza, ad un ordine dei mali, per il quale il male si configura come la *de-formitas* dell'ente (di per sé buono, poiché dotato di un orizzonte trascendentalmente buono), ossia come la privazione della sua stessa perfezione: esso è perciò nuovamente definito come una *privatio boni*.

Leggiamo infatti in *Summa Theologiae*¹⁶⁵: «Bisogna perciò concludere che ogni azione tanto ha di bontà, quanto possiede di entità: e quanto all'azione umana, manca di pienezza entitativa, per difetto di misura secondo ragione, o di luogo debito, oppure di altre cose del genere, tanto le manca di bontà, e si dice cattiva».

Nel *De Veritate*¹⁶⁶ Tommaso spiega che l'uomo non è buono a causa della sua stessa essenza, bensì è buono per partecipazione di Dio, il quale è bontà pura (è, per l'appunto, il bene trascendentale). Infatti, mentre diciamo che una cosa è un ente in assoluto, rispetto al concetto di bene diciamo invece che una cosa è buona in base al rapporto che ha con altre cose (dunque in base a principi accidentali). Perciò, possiamo sostenere che la bontà sia sostanziale solo nel momento in cui si qualifica come bontà sia assoluta che accidentale, e questo tipo di bontà si riscontra meramente in Dio, che è buono per essenza, mentre l'uomo ha la bontà soltanto per partecipazione dell'essere, e non per sua stessa essenza¹⁶⁷. Inoltre, la bontà ha natura di causa finale, quindi Dio è la causa finale in quanto è il fine ultimo di tutte le cose, perciò è necessario che ogni altro fine non abbia la

¹⁶³ Come abbiamo assodato nel corso della I Parte dell'opera, seguendo il discorso morale nelle teorie dei predecessori, e, in modo particolare, in alcuni luoghi di Platone.

¹⁶⁴ Cfr. in particolar modo il capitolo 6 della nostra I Parte, dove Proclo, nel suo *De malorum subsistentia*, tratta della gradualità dei mali, in riferimento al grado di perfezione dei beni.

¹⁶⁵ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a 1.

¹⁶⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De Veritate*, q. 21 a. 5, trad. it. di F. Fiorentino, su testo greco a cura dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2005.

¹⁶⁷ Come possiamo constatare leggendo l'opuscolo tomista intitolato *De ente et essentia*.

disposizione o la natura del fine, se non in ragione dell'ordine alla causa prima. È dunque necessario che sussista un certo ordine dei fini che, dalla creatura, giunge al Creatore, così vi è un ordine di beni, e, conseguentemente, di mali.

Avendo constatato dunque l'esistenza di un ordine dei fini, in quanto è impossibile procedere all'infinito, si ricava che il fine che vogliamo per sé stesso, a detta di Aristotele, è il bene propriamente umano (in greco diremmo il *to anthrópinon agathon*). Ora, tale "bene propriamente umano" è definito da Tommaso con il termine di "*bonum honestum*", e corrisponde da ultimo al bene morale.

Rirendendo il passo di *Summa Theologiae* precedentemente citato, possiamo identificare il *bonum honestum* con la pienezza entitativa (*plenitudo essendi*) di cui parla l'Aquinate¹⁶⁸: data la bontà ontologica dell'uomo, il bene morale non è da ricercare nel mero gesto materiale, bensì nella qualità morale di questo gesto, la quale è determinata dall'intenzionalità dell'*actus*: tutto è ontologicamente buono (in quanto vi è un bene trascendentale, cui tutto tende), perciò il bene morale si specifica in base all'ordine che realizza rispetto al suo fine proprio (che, come vedremo, si identificherà infine con la *beatitudo*).

Per cogliere l'ordine morale dell'*actus* occorre anzitutto tenere presente che questo si compone di tre "dimensioni":

- L'*objectum*, il quale indica la relazione che si instaura tra la persona e l'oggetto (persona o cosa) cui termina l'agire umano: è in base a tale rapporto che si valuta se la forma dell'azione sia moralmente adeguata alla forma propria (quindi alla natura) degli agenti implicati nell'azione.
- Le *circumstantiae* indicano le modalità entro cui si svolge l'azione, oltre che le prevedibili conseguenze della stessa. Leggiamo in *Summa Theologiae*: «Gli esseri corporei non devono tutta la pienezza della loro perfezione alla [sola] forma sostanziale, che determina la specie, ma devono molto anche agli accidenti che sopravvengono: come l'uomo molto deve alla figura, al colore e ad altre cose del genere; e se qualcuna di queste cose viene meno alla debita proporzione, abbiamo il male. Ora, la stessa cosa avviene anche nell'azione. Infatti la pienezza della sua bontà non consiste tutta nella sua specie, ma vi aggiungono qualcosa anche gli elementi accidentali che possono sopraggiungere. E tali sono le debite circostanze.

¹⁶⁸ Tommaso, *Summa Theologiae*, I-II, q. 18, a 1.

Se dunque manca un elemento richiesto, per il quale si abbiano le debite circostanze, l'azione sarà cattiva»¹⁶⁹.

- Infine le azioni sono buone in vista del fine, e in modo particolare del *finis operantis*, ossia dell'intenzione dell'agente. Rispetto a ciò Tommaso sostiene che il bene che rende perfetta l'azione, è l'apertura all'orizzonte di piena felicità che è detto *beatitudo*. Ecco perché il bene umano, considerato di per sé (e non in maniera particolare) consiste nella realizzazione di un cammino, preordinato ad un fine assoluto. In un tale contesto, il male è inteso come una privazione di quell'adeguamento al fine ultimo, ossia una privazione di bene.

2.3.2. Il male e il nulla come un quasi-qualcosa

Tommaso conclude l'Articolo I della *I Quaestio* riportando il classico esempio della cecità: come questa non costituisce un ente di per sé, ma esiste solo come privazione di un positivo, così il male sussiste ontologicamente come mera privazione del bene. Ritorna in questo frangente la questione del *nihil, aliquid e non-aliquid*, che abbiamo riscontrato in modo particolare in Anselmo¹⁷⁰, e che trova le sue radici nella filosofia aristotelica. Come sostiene Anselmo nel *De casu diaboli*, il nulla considerato di per sé è puramente un nulla, tuttavia è necessario che questo nulla significhi qualcosa, per poter intendere lo stesso termine "nulla". Così anche il male di per sé è nulla, poiché non sussiste ontologicamente, ma esiste come privazione del bene, e si configura perciò come un "quasi-qualcosa" nel momento in cui inerisce a un ente di cui si dà denominazione.

Il problema del nulla, indissolubilmente intrecciato alla questione del positivo e del negativo, è illustrato efficacemente da Paolo Pagani che, nel suo articolo intitolato "*Ex nihilo*"¹⁷¹, ci introduce al problema del nulla, definendo anzitutto il non-essere (in greco "*to me on-haplós*") come il «paradigma delle violazioni dell'essere», ossia l'espressione sintetica del trascendimento impossibile dell'essere. L'essere, infatti, si identifica nel momento in cui, confrontandosi con *l'heterotes* – il non-essere, per l'appunto – diviene consapevole della sua intrascendibilità, e perciò rientra appieno nella sua *tautotes*.

Da Parmenide in poi siamo consapevoli dell'impraticabilità della via del non-essere, poiché questo non è altro se non il nome negativo dell'assolutezza dell'essere.

¹⁶⁹ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 18, a. 3.

¹⁷⁰ Riguardo questo argomento cfr. il cap. 8 della nostra I Parte.

¹⁷¹ Cfr. Paolo Pagani, *Ex nihilo*, in *Divus Thomas*, pag. 152-191, Edizioni Studio Domenicano, Bologna maggio/agosto 2015.

Questo tentativo di andare oltre l'essere, ponendo l'ipotesi estrema di un suo togliimento, si presenta come quel procedimento elentico che specifica il pensiero rispetto all'essere stesso, e permette di dare adito a una possibile distinzione tra le due dimensioni, le quali sono indiscernibili fenomenologicamente.

L'ipotesi del togliimento dell'essere tramite il non-essere ci porta tuttavia alla cosiddetta "aporia del nulla", secondo la quale l'ipotesi della posizione del nulla costituisce una consistente predicabilità di un che di assolutamente inconsistente. Il nulla, infatti, rientra nell'essere in quanto è un termine positivamente significante, e, allo stesso tempo, ne viene escluso, poiché rappresenta un significato intrinsecamente impossibile da attuarsi.

Severino, parlando di aporia del nulla¹⁷², ne dà due formulazioni. La prima assume il carattere di positività, nel momento in cui identifica il nulla come l'opposto semantizzante dell'essere, che ne implica la stessa posizione (pur avendo noi una nozione di essere antecedente a questa posizione, per la quale $x = \text{non-}x$).

La seconda tesi aporetica ha un carattere evidentemente ingannevole: essa si basa infatti sulla suggestione – tipicamente idealista – secondo la quale il non-essere sussiste come realtà contraria all'essere, grazie al quale intercorre la sua stessa posizione. Questa tesi, tuttavia, si smentisce da sé, nel momento in cui ci rendiamo conto che il non-essere non si può qualificare al pari dell'essere, in quanto è impossibile attribuire al nulla una sussistenza ontologica¹⁷³. Infatti, come sostengono i classici, esiste solo il positivo, mentre il negativo si configura come un suo nome (non-essere assoluto) o un suo modo non originario (non-essere relativo).

2.3.3. Il male come *privatio boni*

L'argomento sopra avanzato ci introduce appieno nella definizione ontologica di male come privazione del bene.

Dire che il male è la privazione del bene significa anzitutto demistificare l'idea di una sua possibile indipendenza ontologica: il male non può definirsi come una sostanza di per sé sussistente, al pari del bene, poiché esso si identifica in un negativo; come abbiamo osservato nel paragrafo precedente, il negativo non esiste di per sé, esiste bensì come nome o come modo (non originario) dell'essere.

¹⁷² E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.

¹⁷³ L'errore che sta alla radice della filosofia contemporanea proviene infatti dall'identificazione, tipicamente idealista, della coppia bene-male con quella di infinito-finito, i quali vengono posti perciò in un rapporto di tipo orizzontale.

Dunque, come Tommaso ci spiega nell'articolo 3 della I *Quaestio*, quando un soggetto compie il male sta in realtà scambiando quel male particolare per un falso bene, ritenendo quell'atto un certo bene conveniente: infatti l'uomo non compie il male con l'intenzione di ottenere realmente il male, quindi ciò che non gli conviene.

Questa tesi, tuttavia, non ci vuole indurre a pensare ingenuamente che il male del mondo non esista: evidentemente il male esiste, detiene una sua propria ontologia e si manifesta palesemente e quotidianamente sotto diversi aspetti. Ciò che manca al male è un'indipendenza ontologica, o meglio, una sussistenza di per sé. Il livello di tale consapevolezza tomista è tutt'altro che ingenuo, poiché non si limita, come accade in molte filosofie contemporanee, a dichiarare l'esistenza di un male ontologico, ma spinge l'uomo a responsabilizzarsi rispetto a questo stesso male, e, di conseguenza, al suo agire morale. L'istanziamento di un bene trascendentale, che sfocia poi nella coscientizzazione al *bonum honestum*, ci mostra come il bene sia "propriamente umano", mentre il male sia frutto dell'agire all'interno di un orizzonte trascendentalmente libero.

La dimensione della libertà, entro cui l'uomo sceglie, caratterizza perciò le nostre azioni. La facoltà di compiere il male, distanziandosi dal bene, come quella di assecondare la *plenitudo essendi* del *bonum honestum*, è dunque in mano all'individuo. Questa prospettiva offre, a nostro parere, un barlume di speranza in una società totalmente disincantata come quella contemporanea, e – per dirla con un termine nietzschiano – annichilita.

Di questo tuttavia parleremo più avanti, in modo più approfondito.

2.4. Sul male della colpa e della pena: gli articoli 4 e 5

Negli articoli IV e V della I *Quaestio* Tommaso discute in merito alle due declinazioni del male morale: la colpa e la pena.

2.4.1. *Quaestio Prima* articolo 4: "Utrum malum convenienter dividatur per culpam et poenam"

L'articolo IV si apre con il quesito "se il male si divida convenientemente in colpa e pena". Secondo l'*opponens* sembra che non sia così. Tommaso si rifà quindi alle *Auctoritates*, per sostenere la tesi contraria:

- Agostino nel *De fide ad Petrum* sostiene che «Duplice è il male della creatura razionale: quello con il quale si allontana volontariamente dal sommo bene, quello con il quale è punita contro la sua volontà»¹⁷⁴.

¹⁷⁴ Agostino, *De fide ad Petrum seu De regula verae fidei Liber Unus*.

Tommaso deduce da questo passo che il primo male a cui allude il filosofo di Ippona è senza dubbio il male della colpa, mentre l'altro è il male della pena, e ne dà una sua personale interpretazione. Nel *Respondeo* il *Doctor Angelicus*, conviene infatti che il male della colpa, che appartiene alla natura della volontà, è una prerogativa data esclusivamente alla creatura razionale; al contrario, il male della pena, che avviene contro volontà, non è conferito meramente alla natura razionale, bensì ad ogni ente naturale privo di libero arbitrio.

La distinzione dei mali si suddivide a seconda della distinzione dei due tipi di bene (in quanto il male è, per definizione ciò che si oppone al bene). Il bene si delinea in due modalità di perfezione: la perfezione della forma e perciò dell'abito, e la perfezione dell'operazione, a cui si riconduce tutto ciò di cui si fa uso nell'azione.

Data questa duplicità di perfezione, Tommaso ne deriva che il male sia a sua volta duplice: il primo tipo di male si riscontra nell'agente come *privatio* del primo tipo di bene sopracitato, ossia della forma; questo male corrisponde alla mancanza di una forma o di un abito che l'ente dovrebbe avere per sua natura, come per esempio la cecità nell'uomo, oppure l'incurvamento della tibia. Diversamente, il secondo tipo di male si ritrova nella *privatio* della *perfectio operationis*, ovvero della seconda modalità di perfezione descritta sopra; un esempio di questa manifestazione del male si ha nello zoppicare dell'uomo, e, in generale, in ogni atto difettoso.

A partire da questa considerazione, l'Aquinate deduce che una tale duplicità del carattere del male si può estendere anche alla natura intellettuale, che è mossa dalla volontà.

Infatti, nell'ente intellettuale (ossia l'uomo), il male si ritrova in un duplice modo: sia secondo un'azione volontariamente disordinata della volontà – trattasi del male della colpa – sia secondo una privazione naturale di una certa forma o di un determinato abito necessario all'agire bene – e questo tipo di *privatio boni* è denominato da Tommaso male della pena –.

Per spiegare che rapporto intercorre tra male della pena e male della colpa, il *Doctor Angelicus* offre una prima panoramica sull'essenza della pena; quest'ultima si articola in tre punti basilari; il primo di questi riguarda il suo rapporto con la colpa: infatti la pena, ossia il cattivo abito o la cattiva forma, deriva sempre dal cattivo agire morale, quindi dalla cattiva operazione dell'agente, vale a dire dal male della colpa. La seconda prerogativa della pena consiste nell'essere ripugnata dalla stessa volontà, la quale per natura tende al bene, dunque a ciò che le è conveniente, per cui è contraria alla pena, che invece è una *privatio boni*. Da ultimo, la pena deriva non da un principio intrinseco alla natura umana, come la volontà, bensì da un principio estrinseco, il cui effetto è denominato "passione".

Detto ciò, Tommaso ne deriva che la colpa e la pena si differenziano secondo tre modi.

Innanzitutto, la pena è il male dell'agente, mentre la colpa è il male della stessa azione; questi due mali sono ordinati diversamente nelle realtà naturali: in queste ultime il male dell'agente provoca il male dell'agire (come per esempio la tibia rotta provoca lo zoppicare), mentre nelle realtà intellettuali è il male della colpa (quindi dell'agire) che innesca poi un male della pena (dell'agente). Inoltre, la pena si differenzia dalla colpa poiché si verifica contro la volontà, mentre il male della colpa è causato dalla volontà. Da ultimo, la pena e la colpa si differenziano poiché l'una consiste in un subire, mentre l'altra si configura come un agire¹⁷⁵.

2.4.2. *Quaestio Prima articolo 5: Utrum habeat plus de ratione mali utrum poena vel culpa*

La questione dell'Articolo V riguarda il livello di gravità nelle declinazioni del male morale, e in particolare ci si chiede "se abbia più natura di male la pena o la colpa".

Sembra che, secondo la tesi dell'*Opponens*, abbia più natura di male la pena. Tuttavia l'Aquinate, nel *Sed contra* propone, per bocca delle *Auctoritates*, tre diverse tesi:

- Agostino, nel *De civitate Dei* sostiene che: «ciò che i buoni odiano di più è un male maggiore rispetto a ciò che i cattivi odiano di più»¹⁷⁶. Sempre il filosofo di Ippona, nel *De civitate Dei* sostiene che i cattivi odiano di più il male della pena, mentre i buoni odiano in modo più elevato il male della colpa, che è, dunque, il male maggiore.
- Inoltre, sempre Agostino, nel *De natura boni* afferma che: «Il male è mancanza di ordine»¹⁷⁷; perciò, secondo Tommaso, la colpa è un male maggiore rispetto alla pena poiché la colpa consiste in un'azione disordinata, mentre la pena è funzionale al ristabilimento dell'ordine originario.
- Inoltre, il male della colpa si oppone al bene onesto, che è migliore del bene piacevole, a cui invece si oppone il male della pena: ergo la colpa ha più natura di male rispetto alla pena.

A partire dalle tesi del *Sed contra*, Tommaso ci fornisce ben quattro ragioni che comprovano la maggior presenza di male nella colpa, anziché nella pena.

¹⁷⁵ A tal proposito Tommaso cita il *De libero arbitrio* di Agostino, in cui troviamo: «Di solito si considera il male sotto due aspetti: uno, quando si dice che un individuo ha agito male; l'altro, quando lo ha sofferto» (Agostino, *De libero arbitrio*, I, 1.1).

¹⁷⁶ Agostino, *De civitate Dei*, III.

¹⁷⁷ Agostino, *De natura boni*, IV.

Anzitutto Dionigi, nel IV cap. del *De divinis nominibus*, sostiene che «non è un male essere puniti, ma essere meritevoli della pena». L'Aquinate infatti scrive che «tutto ciò che rende tale un soggetto è [esso stesso] tale più di ciò che non può rendere tale quel soggetto»¹⁷⁸, dunque vediamo che ciò che modifica e denomina un soggetto inerisce ad esso in modo essenziale, mentre ciò che non modifica il soggetto, pur inerendovi, lo fa in modo accidentale. Dunque la colpa, che inerisce al soggetto in modo essenziale (facendolo diventare “cattivo”) ha maggiore natura di male rispetto alla pena.

Il male della colpa è infatti presente nell'atto della volontà, mentre il male della pena consiste nella semplice privazione di ciò che la volontà può usare in qualunque momento per agire bene, e perciò non rende di per sé l'uomo malvagio.

La seconda ragione per la quale è più grave il male della colpa rispetto a quello della pena sta nel fatto che Dio, essendo autore della pena (al fine di ristabilire l'ordine divino) è molto più vicino alla stessa pena, mentre la colpa si pone a una distanza massima rispetto al Creatore. Ora, sappiamo che un ente, più si allontana da Dio (ossia il Bene in sé), più è male: perciò la colpa ha natura di male più della pena, di cui Dio stesso è autore.

Inoltre, il male inflitto per evitare un altro male, ha una natura di male minore rispetto a quella del male per il quale è inflitto; infatti la pena, inflitta per scongiurare il male della colpa, è in minor grado cattiva rispetto alla colpa.

Come quarta e ultima ragione, l'Aquinate riporta la tesi del *Sed Contra*, secondo la quale la colpa consiste nell'agire, mentre la pena si identifica col subire. È dunque più grave il male dell'operazione, poiché scelto, piuttosto che il male della passione.

2.4.3. “Privatio” versus “Negatio”

C'è da fare un'importante annotazione rispetto al concetto di male. Finora abbiamo parlato del male in Tommaso come di una *privatio*; tuttavia, nell'articolo 3 della I *Quaestio* del *De Malo*, l'Aquinate parla della duplice causalità del male: il male è causato dal bene *per accidens*, oppure come causa deficiente.

Abbiamo visto che, per “causa deficiente”, il nostro filosofo intende una mancanza anteriore alla stessa scelta deficiente: noi potremmo definire questa mancanza una *negatio*, la quale può essere definita come l'”antecedente” della *privatio*.

¹⁷⁸ Tommaso, *De Malo*, q. 1, a. 5 *resp.*

Il filosofo francese Jaques Maritain ha ben delineato il concetto di *negatio*, che si configura come la non-considerazione della regola morale, la quale porta poi alla scelta peccaminosa, che a sua volta induce a uno stato di *privatio boni*. È interessante notare come Maritain ridia vigore al concetto di *privatio*, che i contemporanei spesso e volentieri hanno sintetizzato riduttivamente nella mera *negatio*.

Il male si realizza effettivamente non solo nel momento della negazione della misura, ma soprattutto nel momento conseguente a questa *negatio*, ossia nella mancanza che deriva dalla scelta peccaminosa. Maritain sostiene infatti che la *negatio* – definita come la non-considerazione della regola – diventi *privatio* nel momento in cui si attua la stessa scelta peccaminosa, dunque nel passaggio da un momento di mero giudizio di coscienza a quello pratico della scelta.

L'esempio riportato da Tommaso nell'articolo 3 della I *Quaestio* è perciò emblematico per sviluppare il concetto in questione: il male dell'artigiano nel tagliare in modo sbagliato non sta nel non conoscere attualmente le misure, ma nell'essersi messo a tagliare scegliendo di ignorare le misure.

Perciò, il momento della *negatio* (la scelta di non attenersi alle misure) è immediatamente relato alla *privatio*, ossia il male morale derivante dalla scelta, tanto che Maritain definisce queste due nozioni come “due istanti di natura”, i quali si attuano nella stessa dimensione temporale, che egli chiama – rifacendosi alla *Summa Theologiae*¹⁷⁹ – “*ultimum tempus*”. Leggiamo infatti nell'opera *Dio e la permissione del male*: «Il fatto è che in uno stesso momento abbiamo due istanti di natura realmente distinti l'uno dall'altro. Primo istante di natura: la libera non-considerazione della regola, che è mera *negatio*. Secondo istante di natura: l'atto di elezione peccaminoso, deviato da questa non-considerazione; e nell'effettuazione stessa di quest'atto, la non-considerazione della regola diventa *privazione*, privazione di un bene *dovuto*, peccato di omissione implicito nell'elezione deviate o peccaminosa, come la *aversio a Deo* e la conversione a quei beni che non sono il bene il morale. Tutto ciò, omissione di considerare la regola, *aversio a Deo*, conversione ai falsi beni, costituiscono la privazione, la nientificazione che è il male morale proprio dell'atto d'elezione peccaminoso»¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Tommaso parla infatti di *ultimum tempus* in *Summa Theologiae*, III, q. 75, a. 7, dove si interroga sull'istantaneità o gradualità della transustanziazione, la conversione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del corpo e sangue di Cristo. Qui definisce questo fenomeno come immediato, poiché frutto di due istanti di per sé differenti, ma che convergono nell'*ultimum tempus*, cche è avulso dalla temporalità dei movimenti prettamente particolari.

¹⁸⁰ J. Maritain, *Dio e la permissione del male*, tr. it. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1997.

La “nientificazione” di cui parla Maritain ci porta a cogliere il significato ultimo della *negatio*, la quale non è atto, ma è piuttosto una mera negazione, uno slittamento dal piano del non-essere a quello del non-agire: essa non è perciò di per sé un male, ma solo un suo presupposto.

2.4.4. Il principio dell’*operari sequitur esse*

La considerazione che stiamo per fare prende spunto dalla questione della duplice disposizione del bene (e, conseguentemente, del male) da poco analizzata nell’articolo 5 della I *Quaestio*. Come sostiene il *Doctor Angelicus* il bene si può declinare in due dimensioni specifiche; la prima riguarda la sua formalità: è bene la perfezione dell’*habitus*, quindi della disposizione naturale dell’ente (il suo modo di essere, ossia la sua essenza). La seconda dimensione è costituita dall’operare che ne consegue, ossia dall’insieme di operazioni che seguono la disposizione dell’*habitus*, dunque dalla cosiddetta *perfectio operationis*.

Questo concetto si rifà al principio tomista dell’*operari sequitur esse*, secondo il quale l’agire segue il “modo di essere” dell’ente, ossia la sua stessa natura. Infatti, la natura ontologica dell’ente – il quale, nel momento in cui è, si configura già come atto – influenza inevitabilmente il suo agire; ogni ente ha come fine la propria perfezione, dunque dirige le sue operazioni verso il compimento di questa perfezione. Perciò il bene dell’ente deriva dalla bontà della sua forma, quindi dall’aver ottenuto una piena realizzazione della sua forma naturale, cui consegue un operare buono; diversamente, se l’ente non possiede una piena realizzazione dell’*habitus*, il suo agire risulterà cattivo.

Questo concetto non è mai esplicitato in modo chiaro in un unico punto, Tommaso lo pone bensì come sfondo comune del suo pensiero morale, che possiamo dunque rinvenire in svariati passi della sua amplissima opera.

Anzitutto, troviamo una pseudo definizione del principio in questione in un punto della *Quaestio 75* della *Grande Summa*, dove l’Aquinata si interroga in merito alla sussistenza dell’anima sensitiva; leggiamo infatti: «Ne segue perciò che le anime degli animali, non potendo agire indipendentemente [dal corpo], non sono sussistenti: poiché in ogni ente vi è corrispondenza tra l’essere e l’operare»¹⁸¹.

Quest’ultima affermazione rende nota la teoria dell’*operari sequitur esse*, collocandola, tra l’altro, nell’ambito della riflessione sull’anima. L’Aquinata riporta infatti il medesimo concetto, sotto una diversa veste, anche nelle *Quaestiones De Anima*, in cui scrive: «La stessa forma, che dà l’*esse* alla materia è anche principio di operazione, per il fatto che ogni cosa agisce secondo ciò che è in atto; è

¹⁸¹ Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 3.

dunque necessario che l'anima, come anche qualunque forma, sia anche principio di operazione. Ma bisogna considerare che secondo il grado delle forme nella perfezione dell'*esse* c'è anche un loro grado nella virtù operativa, poiché l'operazione è propria dell'esistente in atto»¹⁸².

Perciò potremmo dire che, a seconda della forma, si qualifica poi il grado di materia; nell'ordine degli enti finiti infatti la forma comunica l'*esse* (la perfezione somma) agli enti finiti, allo stesso modo in cui l'anima si configura come la forma del corpo. L'ente infatti non potrebbe non agire, perché solamente mediante l'operazione egli può perseguire il suo *telos*, che si configura come un'adesione sempre più stretta al proprio *esse*, e – da ultimo, ma in realtà “da primo” – all'*Ipsum esse subsistens* (Dio). Da ciò deriva che l'ente partecipato rimedia alla sua finitezza mediante l'agire.

Romano Pietrosanti¹⁸³ giustifica il principio dell'*operari sequitur esse* in tre modi:

- anzitutto, l'operare dipende dall'essere perché si può agire solamente in quanto si è, si possiede ed esercita un essere proprio;
- inoltre, l'operare è sempre “proporzionato all'essere”, infatti a seconda della natura di un ente si delineano poi diversi tipi di operare;
- infine l'operare segue l'essere per la dinamicità intrinseca che quest'ultimo porta con sé; l'essere infatti presuppone un continuo movimento, non è mai paralizzato in uno stato finito.

Ora, nonostante il principio tomista dell'*operari sequitur esse* sembri piuttosto scontato, c'è da dire che lo stesso è stato abbandonato da una larga parte dei filosofi contemporanei, e, prima ancora, da Hegel, il quale vedeva nella dialettica (e quindi nell'agire) la connotazione principale dell'essere: solo attraverso la negazione l'io si auto-pone – ne deriva quindi il suo essere –, tanto che potremmo intendere il principio tomista in un senso del tutto ribaltato, ossia come un “*esse sequitur operari*”.

¹⁸² Tommaso d'Aquino, *Questiones disputatae De Potentia-De Anima*, 9, c.

¹⁸³ R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di San Tommaso: partecipazione. Spiritualità. Immortalità.*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.

PARTE III
IL LIBERO ARBITRIO E IL MALE

CAPITOLO 1: LA *QUAESTIO SEXTA DE MALO*: LA SCELTA UMANA

La *Quaestio Sexta* si apre con il quesito “*Utrum homo habeat liberam electionem suorum actuum aut ex necessitate eligat*” (“se l’uomo abbia la libera scelta dei suoi atti oppure se scelga per necessità”). Secondo la tesi dell’*opponens*, sembra che l’uomo non scelga liberamente, ma per necessità.

Come da consuetudine, Tommaso supporta la tesi contraria attraverso la voce di alcune *auctoritates*:

- Nell’*Ecclesiastico* sta scritto che “Dio al principio creò l’uomo e lo lasciò in mano al suo consiglio”¹⁸⁴. Inoltre, a partire da quanto detto nel III *Libro dell’Etica Nicomachea*¹⁸⁵, in cui Aristotele definisce la scelta come “l’appetito di chi si è precedentemente consigliato”¹⁸⁶, ne deriva che l’uomo è in possesso della libera scelta dei suoi atti¹⁸⁷.
- Inoltre, secondo Aristotele le potenze razionali sono in potenza ai contrari; la volontà è una potenza razionale (come sostiene Aristotele in *De anima* III¹⁸⁸), perciò, essendo in potenza i contrari, non ha un movimento necessitato.
- Inoltre, secondo quanto dice Aristotele nel III e nel VI *Libro dell’Etica Nicomachea*, l’uomo è padrone dei suoi atti e dipende da lui agire o non agire. Ciò non è possibile se l’uomo non possiede la libera scelta.

Date queste importanti premesse, Tommaso inizia il suo *Respondeo* constatando come alcuni filosofi abbiano sostenuto in diversi modi che la nostra volontà sia necessitata, quindi mossa a volere, dall’esterno; gli stessi sostenitori di una tale teoria non specificano tuttavia che la necessità del volere implica una costrizione. Ogni movimento che sia indotto dall’esterno è infatti un

¹⁸⁴ *Ecclesiastico*, 15, 14.

¹⁸⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1112 a 14.

¹⁸⁶ Questa citazione deriva dalla traduzione letterale del latino di Tommaso “*electione est appetitus praeconsiliati*” (*De Malo*, q. 6, a. *unicus, resp.*); infatti, nell’edizione dell’*Etica Nicomachea* da noi presa come riferimento (*Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010) troviamo una traduzione differente: «La scelta è unita a ragionamento e pensiero».

¹⁸⁷ Rispetto al concetto di consiglio, Tommaso, riprendendo il passo aristotelico qui citato, scrive in *Summa Theologiae*: «Nelle cose dubbie e incerte la ragione non proferisce il suo giudizio senza una previa ricerca. Perciò è necessaria una ricerca della ragione prima del giudizio sulle azioni da compiere; e questa ricerca viene chiamata consiglio» (Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 14, a. 1).

¹⁸⁸ Aristotele, *De anima*, III, 9, 432 b 5.

movimento violento; al contrario, sappiamo che i movimenti naturali sono necessariamente mossi dall'interno, quindi non si qualificano come violenti.

Il fatto di porre una volontà necessitata, inoltre, porterebbe al declino dei concetti di merito e demerito: non esisterebbe più un libero arbitrio, né avrebbe più senso la stessa filosofia morale.

Data questa importante premessa, l'Aquinate riporta la definizione di *voluntas* rifacendosi a *De Anima* III: la *voluntas*¹⁸⁹ è il principio motore dell'anima umana¹⁹⁰. La facoltà appetitiva, infatti, si può paragonare al principio attivo presente nelle cose naturali: essa è una tendenza motrice, che si muove verso un determinato oggetto, analogamente all'*appetitus sensitivus*; tuttavia si differenzia da quest'ultimo perché, mentre l'*appetitus sensitivus* è indirizzato a cose naturali la cui forma è individualizzata dalla collocazione materiale, la *voluntas* è indirizzata al bene universale. La volontà è infatti aperta ad un orizzonte trascendentale: l'uomo, dotato di libero arbitrio, ha un'*inclinatio* rivolta a più cose, in quanto i beni particolari non riescono ad adeguare l'universale.

Rifacendosi nuovamente a *De Anima* III, Tommaso spiega che l'*appetitus sensitivus*, a differenza dell'*intellectivus (sive rationalis)*, ha un'unica *inclinatio* che tende al medesimo oggetto¹⁹¹: infatti la forma conosciuta mediante il senso è univoca; la sola cosa che accomuna il senso animale con quello umano è che l'*appetitus sensitivus* non riceve sempre la stessa identica forma, come avviene nelle realtà fisiche (per esempio il fuoco, che riceve sempre la forma del calore), ma può ricevere al contrario forme differenti e anche opposte: il piacevole, lo spiacevole, e via dicendo.

¹⁸⁹ Il termine “*voluntas*” deriva dalla traduzione tommasiana del greco “βούλησις”, che indica esattamente la tendenza corrispondente alla parte razionale della facoltà appetitiva (in greco “ὀρεκτικόν”); potremmo infatti definire la *voluntas* come la dimensione specificamente umana della

tendenza appetitiva, tanto che, per Tommaso, la volontà si identifica con l'*appetitus intellectivus sive rationalis*.

¹⁹⁰ Aristotele scrive infatti: «Pertanto c'è un unico motore [nell'anima]: la facoltà appetitiva» (*De anima*, III, 433 a 21).

¹⁹¹ La novità tommasiana sta infatti nell'aver considerato la tendenza appetitiva tipicamente umana – che lui definisce “*appetitus intellectivus sive rationalis*” – come orientata *ad unum*, al pari dell'*appetitus sensitivus*; questo però con la sostanziale differenza che, mentre l'*appetitus sensitivus* è adeguato dal mero oggetto cui è orientato, la *voluntas*, sebbene sia orientata ad un unico oggetto – il *bonum ut tale* – è tuttavia aperta a infinite possibilità di perseguire ed adeguare la sua tendenza. Queste infinite possibilità consistono nei cosiddetti beni infravalenti (*ea quae sunt ad finem*), e lo “strumento” attraverso cui ci riferiamo a questi, tenendo sullo sfondo e come fine ultimo il bene in quanto tale, consiste in quella che l'Aquinate chiama “volizione”, ossia l'atto stesso della volontà come appetizione al bene in quanto tale.

Una tale concezione rappresenta un'eclatante novità per la *forma mentis* della sua epoca: i medievali, prima del *Doctor Angelicus*, pensavano infatti che l'*appetitus* fosse rivolto *ad unum* soltanto nelle forme pre-razionali, e quindi tipicamente animali (nell'*appetitus sensitivus*, per intenderci).

Per parlare di *voluntas*, a questo punto, Tommaso introduce un'importante distinzione, che aveva già anticipato in alcune opere precedenti¹⁹², ma che in questo luogo esprime in modo molto più elaborato.

Occorre anzitutto tenere presente che una determinata potenza è caratterizzata da un doppio movimento: quello dell'esercizio dell'atto (*ex parte subjecti*) – che riguarda l'agire o meno, oppure l'agire in un determinato modo – e quello della specificazione dell'atto (*ex parte objecti*), in quanto, come abbiamo osservato precedentemente¹⁹³, l'atto è sempre specificato dal suo *objectum*.

Nelle realtà fisiche, come abbiamo appurato in precedenza, la specificazione dell'atto deriva sempre dalla forma dell'ente, mentre l'*exercitium* deriva dall'agente, il quale tuttavia si muove tendendo sempre ad un fine determinato: quest'ultimo si configura perciò come il primo principio di movimento.

L'Aquinate, dopo aver esposto la dinamica *exercitium-actus* nelle realtà fisiche, tratta ora la stessa nella coppia *voluntas-intellectus*, propria delle realtà razionali. L'intelletto ha come oggetto il primo e il più importante nel genere della causa formale, ossia l'ente e il vero, mentre la volontà ha per oggetto il bene, che si qualifica come il primo nel genere della causa finale, in quanto al bene tendono tutti i fini. Dunque, Tommaso fa notare che bene e vero – e quindi *voluntas* e *intellectus* – si corrispondono, in quanto sotto il vero sono comprese tutte le forme conoscibili, mentre sotto il bene sono compresi tutti i fini: il bene, in quanto è una forma conoscibile, è perciò racchiuso nel vero, ma, al contempo, il vero è incluso nel bene, in quanto è il fine dell'attività intellettuale.

Data questa distinzione, Tommaso appura che, se prendiamo in considerazione le potenze dell'anima in merito all'*objectum* che specifica l'atto, allora potremo dire che il movimento di queste potenze deriva dall'intelletto, il quale fa sì che, conoscendo il bene, muoviamo la nostra stessa *voluntas*. Al contrario, prendendo in considerazione il movimento potenziale nell'*exercitium actus*, potremo dire che è la nostra stessa volontà a muovere all'atto la potenza che è ordinata al fine, poiché, come afferma l'Aquinate «la potenza, alla quale compete il fine principale, muove sempre all'atto la potenza alla quale compete ciò che è ordinato al fine, come l'arte militare muove all'arte di fabbricare morsi»¹⁹⁴. Per questo motivo si può constatare che la volontà muove sé stessa e

¹⁹² In merito a questo argomento, vedi la nostra nota successiva a questo paragrafo, riguardante “La questione della *libertas* in Tommaso”.

¹⁹³ Cfr. la nostra Parte II, cap. 2, par. 2.3.1: “Nota sul bene in Tommaso”.

¹⁹⁴ Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 6, a. *unicus*, *Respondeo*.

le altre potenze: ci basti considerare il fatto che pensiamo in quanto vogliamo, così come, a detta del Commentatore¹⁹⁵, ci serviamo delle altre potenze e degli altri abiti poiché vogliamo.

Tutta questa riflessione è posta in questa parte del *De Malo* con l'apposita funzione di dimostrare il carattere non necessitato della volontà. Il *Doctor Angelicus* va per l'appunto nello specifico, ribadendo e sottolineando come la volontà vada considerata secondo due dimensioni: in base all'esercizio dell'atto, e in base alla specificazione dell'oggetto.

Quanto all'esercizio dell'atto, abbiamo visto che la volontà muove sé stessa e le altre potenze. C'è tuttavia un principio esterno che conferisce questo movimento, il quale non può identificarsi certamente con i corpi celesti, che possono muovere solamente i sensi¹⁹⁶. Questo principio agente, che sta al di sopra della volontà e dell'intelletto, altri non può essere che Dio, il quale muove tutte le cose secondo la loro natura.

Ergo, anche la volontà ne è mossa ma non secondo necessità, bensì come un qualcosa che si rapporta indifferentemente a più cose. Ne deriva che la volontà, considerata dalla parte dell'*exercitium actus*, non è per natura necessitata.

A questo punto, l'Aquinate analizza la volontà dal punto di vista della specificazione dell'oggetto.

Anzitutto, bisogna tenere conto che l'oggetto che muove la volontà è il "bene conveniente conosciuto": infatti, nel momento in cui qualcosa ci appare come bene ma non come conveniente, esso non si dimostra in grado di muovere la nostra *voluntas*.

Per questo motivo, è necessario che il bene, atto a specificare l'oggetto delle scelte e dei giudizi umani, sia considerato come un bene conveniente, anche da un punto di vista particolare, oltre che universale (le scelte e i giudizi *in hoc statu viae* riguardano direttamente oggetti particolari, prima ancora dell'oggetto universale del bene in quanto tale)¹⁹⁷. Dato questo presupposto, Tommaso pone

¹⁹⁵ Averroè, *Commento al De anima*, III, 18.

¹⁹⁶ In merito a ciò, l'Aquinate si rifà ad Aristotele, *De anima*, III, 9, 432 b, 5.

¹⁹⁷ In merito al concetto di bene conveniente, potremmo apportare una riflessione. È risaputo, come abbiamo constatato poco fa nel corso del paragrafo, che la volontà umana *in recto* tende al *bonum ut tale*, mentre *in obliquo* mira ai beni particolari. Questi devono risultare convenienti per lo stesso soggetto, quindi rivolgersi all'oggetto che, secondo la nostra *ratio*, è considerato buono. Ora, la questione che vorremmo porci è questa: quanto vale lo scarto tra i beni particolari, e il bene in quanto tale? O meglio, come possiamo "acquietare" il nostro animo e raggiungere un senso di (seppur momentaneo) appagamento, perseguendo i beni particolari, e non potendo volgere pienamente la *voluntas* alla *beatitudo*, come invece accade nella dimensione trascendente della *visio beatifica*?

Leggiamo in *De Malo*: «È evidente che i beni particolari di quaggiù non hanno una necessaria connessione con la beatitudine, che è voluta per natura, poiché l'uomo può essere felice senza uno qualsiasi di essi. Perciò, per quanto uno qualsiasi di questi beni sia presentato all'uomo come bene, la volontà non tende necessariamente verso di esso. Invece il bene perfetto, qual è Dio, ha certamente una connessione necessaria con la beatitudine dell'uomo, perché senza di Lui l'uomo non può essere felice. A dire il vero, la necessità di una tale connessione non si manifesta all'uomo in questa

un'ipotesi: se esistesse una realtà tale che risulti un bene conveniente secondo tutti i punti di vista particolari (*secundum omnia particularia*), allora questa indurrebbe un movimento necessario della *voluntas*. Senonché, un tale tipo di realtà esiste e si identifica con la *beatitudo*, la quale è lo “*status omnium bonorum congregatione perfectus*”¹⁹⁸. Essa tuttavia muove necessariamente la *voluntas* meramente in quanto alla specificazione dell'atto (quindi all'*objectum*) – poiché la volontà non può volere il contrario del bene conveniente per eccellenza, che è la *beatitudo*, – ma non è possibile nemmeno che la *beatitudo* muova necessariamente la volontà rispetto all'esercizio dell'atto, in quanto l'uomo può in ogni momento volere o non voler tendere alla beatitudine, poiché magari concentrato su un certo bene particolare¹⁹⁹.

Per quanto riguarda invece i beni particolari, che non realizzano ogni bene conveniente al pari della *beatitudo*, essi non potranno muovere in modo necessario nemmeno quanto alla specificazione dell'atto: nel mentre che si vuole un determinato bene, si potrà volere anche il bene ad esso opposto, perché lo si può considerare allo stesso modo conveniente. Questo meccanismo, tipicamente umano, si coglie facilmente se si pensa alla situazione di un uomo che desidera fumare, per il piacere che ne ricava, ma al contempo desidera smettere, per il bene della salute.

Per rendersi più chiaro, il *Doctor Angelicus* apporta una distinzione dei modi attraverso i quali la volontà può portarsi verso un certo bene particolare, anziché verso un altro.

Il primo modo riguarda la scelta razionale di portarsi verso un certo bene particolare, come per esempio si tende alla medicina quando subentra la malattia.

Per quanto concerne il secondo modo della *voluntas* rispetto a un bene particolare, si può vedere come a volte accada che si indirizzi il nostro volere verso una determinata circostanza, cui si rivolge il pensiero per una data occasione.

vita, poiché l'uomo non vede Dio nella Sua essenza. E perciò l'uomo, in questa vita, non aderisce necessariamente a Dio; invece, in coloro che, vedendo Dio nella Sua essenza, conoscono chiaramente che Egli è l'essenza della bontà e della beatitudine dell'uomo, la volontà non può non aderire a Dio, come neanche la nostra volontà ora non può non volere la beatitudine. È evidente dunque che l'oggetto non muove necessariamente la volontà, e perciò nessuna persuasione muove necessariamente l'uomo ad agire (Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 3 *Respondeo*).

¹⁹⁸ Boezio, *De consolatione*, III, 2.

¹⁹⁹ Leggiamo per l'appunto: «L'agente muove secondo necessità solo quando è superiore alla potenza del paziente. Ora, poiché la volontà è in potenza al bene universale, nessun bene supera la potenza della volontà muovendola quasi per necessità, eccetto ciò che è bene sotto tutti gli aspetti. E solo questo è il bene perfetto, consistente nella beatitudine, che la volontà non può non volere, nel senso, cioè, che non possa volere il suo contrario. Tuttavia può non volerla in atto, poiché può distogliere il suo pensiero dalla beatitudine, nella misura in cui muove l'intelletto al suo atto. E quanto a ciò, non vuole neppure la beatitudine per necessità. Così pure uno non prenderebbe fuoco necessariamente, se volendo, potesse allontanare da sé il fuoco» (*De Malo*, q. 6, ad 7^{um}).

Infine, il terzo modo riguarda la stessa disposizione dell'uomo, il quale tende a volere quei beni particolari che risultino convenienti alla sua persona, in quel dato momento. Per esempio, chi è adirato ambirà a dei beni diversi rispetto a chi è calmo; oppure chi è sano vorrà del cibo differente rispetto al malato.

Detto ciò, ne consegue che, solo nel momento in cui una cosa si presenta come buona e conveniente per l'ente, allora la volontà stessa è portata a scegliere quella cosa per volontà naturale.

Quest'ultima considerazione fa sì che Tommaso giunga a parlare di una possibile necessitazione della volontà nel caso in cui le si presenti una realtà che realizzi in modo completo gli attributi sopraindicati (naturale, buona, conveniente, ecc.); mentre, dalla parte dell'*exercitium actus*, essa non sarà mai necessitata.

1.1. Nota sulla *libertas* in Tommaso

Parlare della *voluntas* presuppone portare in campo il discorso sulla libertà. Nell'impostazione tomista possiamo distinguere tre modelli di libertà²⁰⁰.

Il primo modello prevede la libertà come autonomia della volontà. Autonomia in questo caso significa autonomia di giudizio, ossia il cosiddetto "*judicium de agendis*". Tommaso tratta questo basilare tipo di autonomia anzitutto nel *Commento alle Sentenze*²⁰¹ e nel *De Veritate*. Il primo germe di *libertas* nell'uomo è dovuto all'autonomia del giudizio, che per gli uomini si configura come una sorta di "meta-giudizio": il giudizio umano è infatti diverso rispetto a quello animale, poiché è un giudizio giudicato, quindi tale da generare una riflessione critica sul proprio agire²⁰².

In *Contra Gentiles* il modello della libertà come *judicium de agendis* viene elaborato: la capacità di riflessione è la condizione di possibilità di muoversi da sé nel giudizio di scelta (di essere, quindi, *causa sui*): per la prima volta questa capacità è formulata come libero arbitrio, che si configura non solo come autonomia dell'azione, ma prima ancora del giudizio, la quale presume di ritrovare la *communis ratio boni* e saperla applicare alle situazioni pratiche particolari.

Il secondo modello di *libertas* consiste in un'elaborazione del primo, o meglio si chiede come la volontà muova nell'autonomia del giudizio.

²⁰⁰ Rispetto a questo argomento cfr. P. Pagani, *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.

²⁰¹ II *Sent.*, d. 39, q. 1, ad 4um.

²⁰² Al contrario, gli animali hanno una *naturalis aestimatio*.

Il passo chiave per la nuova visione di libertà sta nella Grande Summa, e in particolare nella *Quaestio* 9 della I-IIae, intitolata “Se la volontà muova sé stessa”²⁰³.

Il sunto del *respondeo* dell’articolo 3 è che la volontà, una volta che vuole il fine, muove sé stessa verso le cose ordinate al fine, così come l’intelletto, colti i principi, si porta dalla potenza all’atto, attraverso la conoscenza delle conclusioni. Leggiamo a tal proposito: «La volontà muove ed è mossa non secondo il medesimo aspetto. Perciò non è in atto e in potenza dallo stesso punto di vista. Ma volendo il fine, riconduce se stessa dalla potenza all’atto, in riferimento a ciò che adduce al fine, o alle realtà che adducono al fine (i cosiddetti “*ea quae sunt ad finem*”）」²⁰⁴.

Dunque la *voluntas* è in atto poiché è tensione al fine proprio (il *bonum ut tale*), mentre è in potenza nei confronti delle opzioni che sono riferibili al fine. Perciò, per rendere attuale la volontà dei fini infravalenti²⁰⁵, occorre che questi siano investiti della stessa volizione del fine assoluto: questo è l’unico motivo per cui quegli “*ea quae sunt ad finem*” sono resi attuali dalla volizione²⁰⁶.

Se la volontà è tensione al fine ultimo, ciò che non coincide con questo non sarà propriamente voluto, e la stessa *voluntas* sarà dunque indeterminata rispetto ad esso.

In *Summa Contra Gentiles*, Tommaso parla della libertà sulla scia della dinamica conoscitiva²⁰⁷. Gli uomini sono gli stessi autori delle *formae intellectae*, perciò possono indirizzare la propria capacità appetitiva verso più oggetti. L’intelletto umano, a differenza di quello animale, è infatti in grado di trasgredire l’attuale in direzione del possibile. Nella *Quaestio* 83 della prima parte della Grande *Summa*²⁰⁸, Tommaso parla, per l’appunto, della trascendentalità dell’intelletto. Il nostro intelletto e quindi il nostro desiderio possiedono un’apertura infinita: ciò implica che, potendoci aprire per l’appunto a un’infinità di oggetti, il nostro volere non sia necessitato dai beni particolari. Solo la fruizione della *visio beatifica* sarebbe infatti in grado di adeguare il desiderio infinito tipicamente umano. D’altronde, ritroviamo questa considerazione altresì nella *Quaestio Sexta* del *De Malo*, da noi da poco analizzata. L’Aquinata sostiene infatti nel *Respondeo* che la *voluntas* resta

²⁰³Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, I-IIae, q. 9, a.3.

²⁰⁴ *Ivi*, *ad Ium*.

²⁰⁵ Espressione tipica di Maritain, che, ne *La persona e il bene comune*, ne parla come di “beni comuni immanenti”.

²⁰⁶ Sappiamo che la volizione denomina l’atto della volontà come appetizione naturale del bene.

²⁰⁷ Tommaso d’Aquino, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 48.

²⁰⁸ Tommaso, *S. Th.*, I, q. 83, a. 2.

indeterminatamente indirizzata a più cose, poiché i beni finiti non riescono ad adeguare l'universale. Poco più avanti, inoltre, Tommaso tratta la *visio beatifica*, come l'unico bene che riesce a ricomprendere su di sé tutti i beni convenienti particolari, e dunque come la sola dimensione verso la quale la *voluntas* è necessariamente indirizzata (in merito all'*objectum actus*, non in quanto all'*exercitium actus*).

Rispetto alla libertà di scelta, l'Aquinate dichiara poi in *Summa Theologiae*²⁰⁹ che, ipotizzando una scelta necessitata, si incorrerebbe in una violenta autocontraddizione.

L'autocontraddittorietà della *necessitas voluntatis* può essere evidenziata dando all'argomento di Tommaso una forma apagogica. Ci rifaremo in questo caso allo schema apagogico derivante dal calcolo proposizionale classico, che è il seguente.

$X \neg \alpha \mid \beta$

$\underline{Y \neg \alpha \mid \neg \beta}$

$X \cup Y \mid \alpha$

Ritroviamo nello schema:

- α : è la tesi che intendiamo sostenere e dimostrare;
- $\neg \alpha$: è la tesi contraddittoria alla tesi di partenza, che poniamo per assurdo;
- X : è l'insieme di assunzioni che consentono di derivare β da $\neg \alpha$;
- Y : è l'insieme di assunzioni che fanno derivare $\neg \beta$ da $\neg \alpha$;
- La formula $X \cup Y$ indica il confronto tra X e Y , che porta a negare $\neg \alpha$ per autocontraddittorietà, e dato il principio del *tertium non datur*, porta a riconfermare la tesi iniziale (α)²¹⁰.

La tesi che vogliamo esprimere è:

- La volontà non è necessitata dai beni particolari = α

²⁰⁹ Tommaso scrive infatti: «Quanto invece al secondo genere di mozione (*quantum ad objectum*) la volontà è mossa da alcuni oggetti in maniera necessitante e da altri no. Infatti nella mozione che ogni potenza subisce dal proprio oggetto bisogna considerare la ragione in forza della quale l'oggetto muove la potenza. L'oggetto visibile, per esempio, muove la vista in forza del colore attualmente visibile. Se quindi il colore è presentato alla vista necessariamente la muove, purché uno non distolga la vista: cosa questa che appartiene all'esercizio dell'atto. Se però venisse presentato alla vista un oggetto che non fosse in tutto colore in atto, bensì tale soltanto in parte, la vista non sarebbe costretta per necessità a vedere questo oggetto: infatti potrebbe guardarlo proprio da quel lato che non ha attualmente colore, e quindi non lo vedrebbe. Ora, come il colorato è oggetto della vista, così il bene è oggetto della volontà. Se quindi alla volontà viene presentato un oggetto universalmente e sotto tutti gli aspetti buono, necessariamente la volontà tenderà verso di esso, quando desidera qualcosa: infatti non potrà volere l'opposto» Tommaso d'Aquino, (*S. Th.*, I-IIae, q. 10, a. 2, *resp*).

²¹⁰ Non potendoci essere infatti alternativa fra due tesi contraddittorie, α è riconfermata grazie al PTE.

Dunque $\neg \alpha$ = la volontà è determinata dai beni particolari

X = i beni particolari hanno carattere diveniente

Da ciò si deduce β = i beni particolari non possono adeguare il bene universale;

- Ora, posto Y come: i beni particolari esercitano un'attrazione necessitante sulla *voluntas*
- Ne deduciamo $\neg \beta$ = i beni particolari adeguano il bene in quanto tale;

- Appuriamo dunque che dai due argomenti deriva un'autocontraddizione, perciò constatiamo che $X \cup Y$ porta ad affermare la nostra tesi di partenza : la volontà non è determinata dai beni particolari (α)

Riportando la dimostrazione apagogica in forma discorsiva, potremmo formularla in questo modo: ponendo che la volontà sia determinata dai beni particolari ($\neg \alpha$), dobbiamo considerare che questi sono divenienti (X), dunque il bene particolare non potrebbe adeguare il bene in quanto tale (β); ma, per ipotesi, attraggono necessariamente la volontà (Y), allora essi devono adeguare tale bene ($\neg \beta$; sostenere che i beni particolari, che per ipotesi determinano la *voluntas*, non adeguino e adeguino al contempo il *bonum ut tale*, implica un'autocontraddizione. La volontà, dunque non è costretta dai beni particolari, ma in questi trova solo la tensione al *bonum ut tale*²¹¹.

Il volere si qualifica perciò come una dimensione altra rispetto allo scegliere. Qui il *Doctor Angelicus* fa un'importante analogia: l'intelletto si diversifica dalla ragione, allo stesso modo la volontà si differenzia dalla libertà di scelta. Volontà e intelletto sono due dimensioni trascendentali²¹² dell'umano: la prima ha come fine il bene in quanto tale, la seconda ha come fine i primi principi, il vero. *Intelligere* significa apprendere immediatamente la verità intelligibile, mentre la *ratio* consiste nel ragionare, che è un procedere da una realtà intelletta ad un'altra; l'intelletto si configura perciò come ciò che è proprio del perfetto (Dio), mentre la ragione come ciò che è affine all'imperfetto: ciò non significa che l'uomo sia privo di intelletto, bensì egli, a differenza di Dio che è puro intelletto, deve servirsi del ragionamento dianoetico (quindi della

²¹¹ Ovviamente la dimostrazione per via apagogica non può darci le ragioni intime della non necessità della *voluntas*; l'apagogia infatti dimostra il *quia* (ossia dimostra "che" le cose stanno in un certo modo), e non il *propter quid* (quindi il "perché" le cose stanno in un certo modo, ovvero le ragioni intime della conclusione della dimostrazione).

²¹² Rispetto al concetto di trascendentale, vedi la nostra "Nota sul trascendentale in Tommaso", al paragrafo 5 di questo capitolo.

ragione) al fine di cogliere le verità, sempre rifacendosi ai principi primi dell'intelletto (poiché la ragione può ritenersi certa della verità raggiunta, solo se nel procedimento razionale si è valsa dei primi principi dell'intelletto).

Allo stesso modo la *voluntas* tende immediatamente al *bonum ut tale*, tuttavia è la dimensione della libertà di scelta (quindi il libero arbitrio) che permette all'uomo di deliberare in merito ai beni infravalenti, per avere la possibilità poi di raggiungere, un giorno, il bene in sé.

A questo punto possiamo delineare quello che per Tommaso è il terzo modello di *libertas*, al quale egli giunge grazie alle sue opere più tarde.

Questo terzo modello integra ed amplifica i modelli precedenti. Qui la distinzione è quella – da noi già introdotta – tra *libertas quantum ad actum* (in quanto si può volere o non volere), e *libertas quantum ad objectum* (in quanto si può volere questo o quel bene particolare).

La prima tipologia di *libertas* riguarda il volere in senso assoluto, mentre la *libertas quantum ad objectum* riguarda il volere in quanto declinato in “*ea quae sunt ad finem*” (le “cose dirette al fine”, ossia i beni infravalenti²¹³), quindi nei beni particolari volti al *bonum ut tale*.

Questo nuovo modello mette in evidenza la capacità della *voluntas* di relativizzare ogni bene in base al bene assoluto (*bonum ut tale*): la volizione del fine ultimo si può considerare essa stessa come un bene particolare momentaneamente sospendibile, il cui nesso con il perseguimento del bene assoluto non appare necessario²¹⁴.

Tommaso comincia questa riflessione nella Grande Summa²¹⁵, parlando di considerazione attiva e oggettiva della volontà e applicando gli stessi concetti anche all'intelletto.

Nella *Quaestio 9* della *Prima Secundae*, di cui sopra abbiamo ampiamente discusso, Tommaso precisa la distinzione tra *voluntas quoad exercitium actus (ex parte subjecti)* e *voluntas quoad specificationem actus (ex parte objecti)*. Nella suddetta *quaestio* infatti l'Aquinate parla delle cause moventi della *voluntas*; specificamente nell'articolo 1 Tommaso si chiede se l'intelletto possa muovere la volontà. Partendo dalla constatazione che ogni ente diveniente, essendo potenziale, esige una mozione per divenire atto, il *Doctor Angelicus* ne deduce che la facoltà dell'anima può essere in potenza a più enti in due modi: in rapporto all'agire, ossia nell'esercizio dell'atto (come per esempio la vista nell'atto di vedere o non vedere); e questo dipende dal soggetto, che non è

²¹³ Che spesso, nelle varie traduzioni, sono denominati “mezzi”.

²¹⁴ L'Aquinate non lo specifica, tuttavia nulla esclude che il bene assoluto sia perseguibile in mancanza di una volizione attuale dello stesso.

²¹⁵ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 *ad Ium*.

sempre in atto; secondariamente in rapporto al compimento di una cosa, e ciò dipende dall'oggetto, da cui viene specificato l'atto (per esempio il vedere il bianco piuttosto che il nero).

Dunque, l'oggetto specifica l'atto della *voluntas*, tramite l'utilizzo dell'*intellectus*, che in questa dinamica rappresenta il primo principio di movimento: infatti ciò che viene appreso sotto l'aspetto di cosa buona e conveniente dall'intelletto, muove l'atto della volontà verso l'oggetto stesso.

Anche nella *Quaestio* 10, troviamo scritto che: «*voluntas movetur dupliciter: in un modo in quanto all'esercizio dell'atto, in un secondo modo in quanto alla specificazione dell'atto, che si riferisce all'oggetto*»²¹⁶.

Proseguendo con la nostra analisi, troviamo che l'Aquinate farà un'ulteriore approfondimento della *voluntas* nel nostro trattato di riferimento, il *De Malo*. Nella *Quaestio Tertia* l'Aquinate, interrogandosi sulla causa del peccato, descrive la volontà come avente un duplice movimento: *ab exteriori* (la volontà che è mossa dall'esterno, ossia da un oggetto conosciuto, che è il bene conveniente), e *ab interiori* (cioè da chi produce lo stesso atto della volontà)²¹⁷; soltanto la volontà che muove dall'interno può infatti essere necessitata, poiché sia la volontà che l'intelletto tendono per natura verso il proprio oggetto (come sappiamo nella concezione tomista è infatti naturale essere determinati *ad unum*). Per questo motivo l'intelletto dà naturalmente il proprio assenso ai primi principi conosciuti: di conseguenza anche le affermazioni che hanno un nesso logico con i primi principi, come le dimostrazioni, muovono necessariamente l'intelletto. Allo stesso modo la volontà muove necessariamente quei beni che hanno un nesso imprescindibile con la *beatitudo*; tuttavia, nessun bene particolare è necessariamente connesso alla *beatitudo*, cosicché non esiste alcun bene particolare che necessiti la volontà.

Soltanto Dio, che ha un legame necessario con la beatitudine, poiché ne è fautore, può muovere necessariamente la volontà: quest'ultima, come sappiamo, consiste in una *inclinatio naturale* che muove verso un *objectum*. Questo movimento deriva sia dalla forma naturale, sia da chi ha dato tale forma, ossia il Creatore. Dunque la causa della volontà libera dell'uomo è Dio, il quale può influire

²¹⁶ Tommaso d'Aquino, *S. Th.*, I-IIae, q. 10, a. 1.

²¹⁷ Leggiamo per l'appunto: «Bisogna poi considerare che in due modi si dice che la volontà subisce un'inclinazione ad agire: secondo un primo modo dall'esterno, secondo un altro modo dall'interno. Precisamente: dall'esterno (*ab exteriori*) come da un oggetto conosciuto; infatti, si dice che il bene conosciuto muove la volontà. E secondo questo modo si dice che muova chi consiglia e chi persuade, in quanto, cioè, fa apparire buona una cosa. Invece dall'interno (*ab interiori*) la volontà è mossa come da chi produce lo stesso atto della volontà. Ora, l'oggetto che si presenta alla volontà non la muove in modo necessario, benché l'intelletto talvolta dia necessariamente il proprio assenso alla verità che gli viene proposta. E la ragione di questa diversità è che tanto la volontà quanto l'intelletto tendono necessariamente verso quell'oggetto cui sono per natura ordinati: è infatti naturale essere determinati verso un unico oggetto (*ad unum*)» (Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 3, a. 3 *Resp*).

– indirettamente – sulla *voluntas*: l'unico a poter operare direttamente sulla propria *voluntas* è l'uomo stesso, unico padrone dei suoi atti²¹⁸.

Nella *Quaestio Sexta* l'Aquinate tratta la *voluntas* come nella *Prima Secundae*, ma la inserisce in un contesto più ampio e generale: distingue qui tra *exercitium* e *objectum* rifacendosi alla coppia intelletto-volontà. Tommaso scopre così che l'intelletto indica all'uomo l'*objectum* del suo agire, mentre la volontà costituisce il motore dell'esercizio dell'agire. La stessa distinzione, applicata alla sola volontà, ci dice che questa, quanto all'esercizio del suo atto, muove sé stessa, mentre, dalla parte dell'*objectum*, essa è mossa dal bene che le conviene, ed è mossa necessariamente solo dal bene che riconosce come assoluto. Quindi la volontà attiva non è estranea alla volontà oggettiva, anzi, la prima può sospendere l'esercizio della seconda (infatti la volontà attiva ha la capacità di ricondurre la volontà oggettiva entro coordinate più ampie).

C'è da dire poi che, l'arguta osservazione di Tommaso, per cui la volontà può momentaneamente sottrarsi alla considerazione del fine ultimo, riguarda la condizione dell'uomo *in hoc statu viae*, e non la condizione beatifica, in cui l'oggetto della volontà è reso attuale nello stesso fine ultimo, ed è evidente la necessità della volizione come condizione di accesso a quello.

Questo terzo modello ci porta a concepire appieno la trascendentalità dell'autonomia del volere: *dal iudicium de agendis* del primo modello, si è passati alla coppia *volitio-electio* del secondo modello, per arrivare poi alla relazione di *voluntas-volitio*, in cui si può parlare di volere come di un rapporto che si rapporta a sé stesso: la capacità di porsi a distanza da sé della *voluntas* fa sì che questa, pur essendo inevitabilmente tendente al bene come tale, non sia necessitata a volere secondo particolari condizioni. Questa riflessione sarà molto importante per quel che riguarda la nostra ricerca sulla volizione del male, ossia sulle possibili motivazioni per le quali l'uomo sceglie di compiere il male anziché il bene.

Resta poi da dire che, nella riflessione sulla libertà, rimane irrisolto il rapporto tra volontà e intelletto, rispetto all'atto della *electio*.

Abbiamo visto che nel *De Malo* Tommaso attribuisce all'*objectum voluntatis* la funzione di causa finale, mentre l'*objectum intellectus* avrebbe funzione di causa formale: la volontà si orienta *ab exteriori* verso quei beni particolari che l'intelletto ci fa conoscere come beni convenienti (dunque

²¹⁸ Proprio per questo motivo nemmeno il diavolo stesso può essere ritenuto causa del peccato: egli infatti può causare il peccato solo indirettamente, persuadendo l'uomo *ab exteriori*. Leggiamo infatti nel medesimo passo: «Resta, dunque, che nient'altro è causa diretta della volontà del peccato dell'uomo se non la sua volontà. E così, dunque, è anche evidente che il diavolo non è, in senso proprio, la causa del peccato, ma [è causa] soltanto alla stregua di chi persuade (*Sic ergo manifestum est quod diabolus non est proprie causa peccati, sed per modum persuadentis tantum*)».

l'intelletto "forma" la volontà). Mentre, *ab interiori*, il *bonum ut tale* attrae necessariamente la volontà, che si configura pertanto come causa finale.

Leggiamo infatti in *De Malo*: «Se esaminiamo gli oggetti della volontà e dell'intelletto, riscontriamo che l'oggetto dell'intelletto è il primo e il più importante nel genere della causa formale: infatti il suo oggetto è l'ente e il vero. Ma l'oggetto della volontà è il primo nell'ordine della causa finale: infatti il suo oggetto è il bene, sotto il quale sono compresi tutti i fini come sotto il vero sono comprese tutte le forme conosciute. Perciò, anche lo stesso bene, in quanto è una determinata forma conoscibile, è contenuto sotto il vero, come particolare vero; e lo stesso vero, in quanto è il fine dell'attività intellettuale, è contenuto sotto il bene, come particolare bene. [...] Dunque dalla parte dell'oggetto che specifica l'atto [...] il bene conosciuto muove anche la stessa volontà [...] dalla parte dell'esercizio dell'atto, allora il principio del movimento procede dalla volontà»²¹⁹.

In altri luoghi²²⁰ sembra che Tommaso risolva queste due dimensioni diversamente, attribuendo all'*intellectus* la funzione di causa finale, e alla *voluntas* quella di causa efficiente.

In realtà, per quanto si cerchi una definizione di *voluntas* e di *intellectus*, è impossibile inquadrarli come se fossero due facoltà a sé stanti; nel momento in cui si ha a che fare con l'umano, si mostra quasi prepotentemente la sua essenza, costituita dall'*adpetitus intellectivus sive rationalis*: l'uomo è da sempre un intreccio, o meglio, un sinolo di intelletto e volontà, che agiscono sinergicamente nel dispiegarsi della libertà umana.

1.2. Le dinamiche della *libertas*

C'è da dire poi che la *libertas* in Tommaso non è da considerare come la capacità di scegliere indifferentemente fra le infinite possibili alternative, anzi, proprio il fatto che siamo dotati di un'attività di giudizio che ha come sfondo un bene trascendentale, fa sì che il libero arbitrio si orienti verso l'uno o l'altro di quei beni infravalenti che l'Aquinate denomina come "*ea quae sunt ad finem*", che vanno a significare gli oggetti verso cui tende la stessa *voluntas*. Perciò il nostro comportamento, che è dettato dalle scelte, è tutt'altro che il frutto di una concezione relativistica: esso è bensì dettato dal significato profondo che assumono questi beni in relazione al fine ultimo.

²¹⁹ Tommaso d'Aquino, *De Malo*, q. 6, a. *unicus*, *Resp.*

²²⁰ Per esempio in *De Veritate*, q. 22, a. 12, *Resp.*; q. 24, a. 6 ad *5um*; *De Malo*, q. 6, ad *18um*. E anche in *S. Th.*, I, q. 82, a. 4 ad *1um*.

Proprio per questo motivo è bene far presente che nel movimento della scelta non concorrono quelle dinamiche che prevedono una coazione sufficiente, le quali sfuggono alla deliberazione della ragione; queste sono definite da Tommaso “*compulsio*”, e, per cogliere appieno il loro significato, potremmo paragonarle all’agire inconscio di certe pulsioni. Al contrario, la dinamica che rientra appieno nella facoltà del libero arbitrio è quella che il *Doctor Angelicus* chiama “*impulsio*”, e che consiste in una coazione non sufficiente (ad attivarsi da sé), ossia nell’intervento della dimensione passionale all’interno dell’ambito della consapevolezza. Vi è da dire poi che non sempre ci è dato di controllare l’ambito passionale attraverso la *ratio*²²¹, accade infatti che il nostro giudizio sia a volte falsato dal moto passionale. Nonostante ciò, il regime della libertà di scelta ci concede, nella maggior parte dei casi, di far fronte alle emozioni pulsionali e di rielaborarle – e, in qualche modo, anche di indirizzarle.

1.3. Nota su *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*

Dai paragrafi precedenti abbiamo perciò constatato che l’uomo è libero di scegliere, avendo una volontà che si rapporta a sé stessa, e delle volizioni, che muovono al fine attraverso i vari *ea quae sunt ad finem*²²².

Dopo aver stabilito come la scelta umana prenda piede dalla *electio*, e quindi non sia già data in modo deterministico²²³, prendiamo ora in considerazione quella che potremmo chiamare la “struttura naturale” della scelta.

Nel *Commento alle Sentenze*²²⁴ Tommaso porta in auge la distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*.

²²¹ Cfr. Tommaso d’Aquino, *De Veritate*, q. 24, a.10 resp: «*Cum autem naturaliter insit cuilibet creaturae appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur nisi sub aliqua specie apparentis boni. [...] Tertium vero est falsa aestimatio rationis in particulari eligibili, quae quidem provenit vel ex altero praediictorum, scilicet impetu passionis aut inclinatione habitu, vel interum ex ignorantia universalis*».

²²² Nel corso della riflessione sulla libertà, Tommaso pone poi un’ipotesi fatalista, ma solo per portarne all’estremo le possibili conseguenze. Nonostante gli astri detengano una certa influenza sulla vita dell’uomo, secondo l’Aquinato arrivare ad ammettere un determinismo astrologico porta a ridurre l’intelligenza a sensazione. Nell’*Expositio libri Peri Hermeneias* troviamo infatti: «*Multa enim hic fiunt ex intellectu et voluntate, quae per se et directe non subduntur virtuticaelestium corporum*» *Expositio libri Peri Hermeneias*, I, lect. 14).

C’è tuttavia da dire che un certo determinismo – e quindi fatalismo – si può concedere senza che sia abbattuta necessariamente la libertà di scelta dell’uomo: nel momento in cui si ammette la coesistenza di una Creazione libera si può giustificare la piena contingenza del mondo.

²²³ In merito a ciò, troviamo nel *Commento alle Sentenze*: «*Rationali potestas dicitur esse oppositorum, quae sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quae sunt ad finem*». (II *Sent.*, d. 27, q. 1, a 1 *ad unum*).

La volontà di natura indica la dimensione naturale della volontà: l'uomo sceglie in base a un volere, che si orienta sempre verso un fine *absolute*, e questo orientamento avviene sempre in forma intellettuale-razionale. Secondariamente, la *voluntas ut ratio* indica la dimensione specificamente umana della *voluntas ut natura*.

La cosiddetta *voluntas ut ratio*, per l'appunto, impedisce alla volontà di volgersi a degli oggetti che non si qualificano come di per sé orientati al bene *absolute*. Come abbiamo appurato nel corso della nostra riflessione precedente, è infatti possibile agire difettosamente rispetto alla volizione del fine ultimo, ma questo solo nell'atto della scelta, e quindi rispetto ai beni particolari.

È dunque fondamentale che si valuti, nel corso dell'azione, sia la distinzione tra *voluntas* ed *electio*, che la dimensione dell'*intentio*. Mantenendoci sempre nel *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*²²⁵, troviamo infatti un'importante precisazione sul ruolo dell'*intentio*: «*Intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actus voluntatis ordinantem. Ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter: vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordinem ad rationem est de electio; vel secundum quod est de his quae sunt ad finem; et sic actus voluntatis in ordinem ad rationem est electio*»²²⁶.

Tommaso tratta la tematica della *voluntas* anche in *Summa Theologiae*. Nella *quaestio* 10 della I-IIae, egli sostiene infatti che la volontà, derivando dalla natura, debba in qualche modo parteciparvi: essa perciò vuole qualcosa per natura.

Essendo la volontà una facoltà immateriale, al pari dell'intelletto, quell'"*aliquid*" che vuole per natura non è altro che il bene universale, che si estende a tutti i beni particolari (il *bonum ut tale*)²²⁷.

Inoltre, nell'articolo 2 della medesima *quaestio*, l'Aquinate sostiene aristotelicamente che la volontà si configura come una potenza razionale, la quale "si trova nella ragione"²²⁸. Questa sua

²²⁴ Tommaso, II *Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, *ad unum*.

²²⁵ Tommaso, II *Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2.

²²⁶ Tommaso, II *Sent.*, d. 38, q. 1, a. 3.

²²⁷ Leggiamo per l'appunto: «Siccome la volontà si fonda sulla natura, è necessario che la volontà stessa partecipi in qualche modo dell'operare proprio della natura: nella maniera, cioè, che gli effetti di una causa susseguente devono partecipare della causa primordiale. Infatti in ogni cosa, l'essere che è dovuto alla natura è anteriore al volere che deriva dalla volontà. Di qui si deduce che la natura deve volere per natura qualche cosa. [...] Ma essendo la volontà una facoltà immateriale come l'intelletto, ad essa deve corrispondere per natura un'unità di carattere universale, e questo è il bene. [...] Ora, il bene universale abbraccia la moltitudine dei beni particolari, verso i quali la volontà non è determinata» (Tommaso, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 10, a. 1).

²²⁸ Tommaso, *S. Th.*, I-IIae, q. 10, a. 2 *sed contra*.

collocazione rappresenta per l'appunto la dimensione intellettuale-razionale della *voluntas*, la quale, come abbiamo appurato, non è necessitata dai beni particolari, ma ha la capacità di volgersi a più cose secondo una previa considerazione razionale²²⁹. Dunque sarà proprio la dimensione razionale tipicamente umana – la *voluntas ut ratio* – che permette all'uomo di scegliere intorno al bene e al male.

1.4. Nota sul trascendentale in Tommaso

Nel corso della nostra ricerca, ci siamo riferiti spesse volte e con molta naturalezza al concetto di “trascendentale”, il quale sembra permeare in modo quasi preminente l'intera filosofia tomista.

Tuttavia è d'obbligo, giunti a questo punto, fare una precisazione.

Tommaso si riferisce senza dubbio al concetto di trascendentale quando tratta dell'orizzonte intrascendibile della realtà, ovvero dello stesso essere, che ricomprende le infinite singole realtà con le loro infinite differenze. Nonostante ciò, l'Aquinate utilizza sporadicamente il termine “trascendentale”, che spesso sostituisce con quello di “universale”. Il trascendentale è bensì da attribuire ad un altro filosofo medievale, a Tommaso successivo, ovvero François de Meyronne²³⁰.

Il *Doctor Angelicus* farà peraltro uso dei termini *transcendens* e *transcendentes*, che ritroviamo in numerosi luoghi dei suoi scritti, di cui daremo dei brevi cenni nel prosieguo del nostro discorso.

Prima di trattare sistematicamente i luoghi tommasiani che riportano la questione del trascendentale, faremo un breve *excursus* sul significato di tale termine, e sull'origine del concetto corrispondente.

Possiamo dire che il primo filosofo a parlare della trans-genericità dell'essere sia stato Aristotele.

Lo Stagirita infatti, in *Metafisica* III²³¹, appura che l'essere non è un genere, poiché è prerogativa dell'essere ricomprendere le differenze specifiche dei singoli enti. Dunque, se l'essere fosse un

²²⁹ Troviamo all'articolo 2 della *quaestio*: «Poiché la mancanza di una bontà qualsiasi implica la nozione di cosa non buona, soltanto il bene perfetto, al quale non manca niente, è un bene tale che la volontà non può non volere: e questo bene è la felicità. Ma tutti gli altri beni particolari, mancando di qualche bontà, possono sempre considerarsi come cose non buone: e in base a codesta considerazione possono essere ripudiati o accettati dalla volontà, che ha la capacità di volgersi verso una medesima cosa secondo considerazioni diverse» (*S. Th.*, I-IIae, q. 10, a. 2 *Respondeo*).

²³⁰ Storicamente si pensa che il primo trattato dedicato interamente alla trascendentalità dell'essere sia la *Summa de Bono* (1225-1228) di Filippo il Cancelliere (1165-1236), filosofo e teologo francese, *magister* alla Sorbona di Parigi. Tuttavia, il termine “trascendentale” si rinviene per la prima volta probabilmente nel XIV secolo, nelle *Disputationes* di François de Meyronne (1288-1328), ministro provinciale della Provenza, e allievo di Duns Scoto.

²³¹ Leggiamo infatti nella *Metafisica*: «Ma non è possibile né che l'Uno né l'Essere siano un genere. (È necessario, infatti, che le differenze di ciascun genere siano, e che ciascuna differenza sia una. [...] Ne segue che, se l'Essere e l'Uno sono generi, nessuna “differenza” potrà né essere, né essere una)» (Aristotele, *Metafisica*, III, 998 b 22-26 ss).

genere ciò significherebbe porre al di fuori di esso tutte le differenze. Tuttavia ciò è impossibile, poiché nulla può sussistere al di fuori dell'essere: esso ricomprende ogni differenza.

Inoltre, le singole realtà per esistere necessitano dell'orizzonte dell'essere, che permette di cogliere gli intelligibili attraverso le loro dissomiglianze. Se così non fosse, ovvero se le realtà singole non fossero ricomprese all'interno dell'orizzonte dell'essere, di esse si darebbe una mera percezione sensibile (in greco “*aisthetón*”).

La medesima concezione dell'essere come orizzonte trascendentale, necessario a concepire e ricomprendere gli oggetti reali, si ritrova nella constatazione scolastica, secondo cui i cosiddetti predicamenti – ossia le categorie attraverso cui classifichiamo la totalità del reale (sostanza, qualità, quantità, ecc.) – e i predicabili – ovvero il modo ulteriore di organizzare i predicamenti (genere, specie, proprio e accidente e differenza) – non sono sufficienti a saturare la nostra conoscenza della realtà, poiché questi tralasciano sempre alcuni aspetti degli enti (per esempio dal concetto di bellezza bisogna tralasciare la quantità, poiché questa non ne è predicamento)²³².

Il concetto di trascendentale, da noi tomisticamente inteso, verrà poi concepito diversamente nel XVIII secolo da Kant, il quale lo astrae dall'oggetto, riducendolo interamente al soggetto.

Dopo questo breve *excursus* ci concentreremo quindi sul modo in cui Tommaso tratta il trascendentale nel corso delle sue opere.

Abbiamo già accennato al fatto che l'Aquinate si riferisce raramente al trascendentale con un termine appropriato: egli piuttosto tende a parlarne attraverso la parola “universale”. Uno dei luoghi in cui esplicita più chiaramente il concetto di trascendentale è il *De Veritate*.

Nella *Quaestio* 1 del suddetto testo troviamo infatti la descrizione dei trascendentali; essi sono cinque: *res*, *aliquid*, *unum*, *verum* e *bonum*. La *res* sta a indicare l'ente considerato positivamente in sé stesso; l'*aliquid* sta a significare un ente in rapporto ad un altro, dal quale si distingue; l'*unum* è l'ente considerato negativamente, nel senso che è indivisibile (e quindi non coincide con tutto il resto); il *verum* costituisce l'ente in rapporto all'anima, che lo conosce con la facoltà dell'intelletto; infine il *bonum* indica l'ente in rapporto all'anima, che lo vuole con la volontà (della quale il bene è oggetto indiscusso)²³³. Nel *Commento alle Sentenze* troviamo scritto che i trascendentali, in quanto

²³² Riguardo questo argomento, cfr. P. Pagani, *Possibilità, contingenza, libertà*, appunti per il corso di Filosofia Morale, Università Ca' Foscari, Venezia 2015-2016.

²³³ Nel testo troviamo: «La negazione che consegue all'ente è, in assoluto, la [sua] indivisibilità, che è espressa con il nome di uno (*unum*). Infatti l'uno altro non è che l'ente indiviso. Al contrario, se il modo dell'ente è assunto nella seconda maniera, cioè secondo l'ordine di un ente ad un altro, ciò può avvenire in due maniere. In una prima maniera, secondo la divisione dell'uno dall'altro e ciò è espresso con il nome “qualcosa” (*aliquid*). Infatti, si dice *ali-quid*, quasi che [fosse] un'altra quiddità. Per conseguenza, come un ente è detto uno, in quanto è indiviso in sé, così è detto

tali, sono convertibili sia con l'ente che tra loro²³⁴; infatti, come Tommaso spiega in *De Veritate*, essi coincidono tutti con la stessa cosa, e nessuno di essi dice qualcosa di reale più di un altro. La loro distinzione è meramente concettuale, in quanto considerano la medesima cosa da punti di vista differenti²³⁵. Nella *Quaestio* 21 il nostro filosofo qualifica il bene come un trascendentale: esso infatti «è predicabile di tutte le cose in rapporto all'anima, che lo vuole mediante la volontà»²³⁶. Il bene è perciò convertibile con tutti gli altri trascendentali, distinguendosi da essi solo concettualmente.

Anche nella *Grande Summa* il *Doctor Angelicus* utilizza a tratti il termine “trascendentale”. Nella *Quaestio* 93 della Prima Parte della *Summa*, egli analizza le distinzioni tra somiglianza e immagine, definendo la somiglianza come un'unità, ovvero come una comunanza di qualità (al pari di quanto sostiene Aristotele nella *Metafisica*²³⁷); si rifà dunque ai concetti trascendentali di *unum* e di *bonum* in questo modo: «La somiglianza implica una certa unità. Infatti la somiglianza risulta da una comunanza di qualità, come dice Aristotele. Ora, l'uno, essendo trascendentale, conviene a tutti gli enti e può attribuirsi a ciascuno di essi, come il bene e il vero. Per cui, come la bontà può essere attribuita a una data cosa sia come presupposto che come coronamento, qualora stia a indicare una sua perfezione, lo stesso vale per la somiglianza in rapporto all'immagine. C'è infatti una bontà che è anteriore alla nozione di uomo, in quanto l'uomo è un bene particolare; e c'è una bontà che è posteriore all'uomo stesso, in quanto diciamo che un uomo è buono in maniera speciale, per la perfezione della sua virtù»²³⁸.

Date queste considerazioni, possiamo constatare che Tommaso va ben oltre il concetto di trascendentale dei suoi predecessori. Questi, infatti, tendevano a vedere nel trascendentale

qualcosa (*aliquid*), in quanto è distinto dagli altri [enti]. In un'altra maniera, secondo la convenienza di un ente con un altro, e questa maniera si può dare solo se si pone qualcosa, che sia di natura tale da avere convenienza con ogni ente. E questo qualcosa è l'anima, la quale “in un certo qual modo è tutte le cose”, com'è detto nel Libro III dell'*Anima* (Aristotele, *De Anima*, III, 8, 431 b 21). Ora, nell'anima, c'è una potenza conoscitiva ed una appetitiva. Dunque, la convenienza dell'ente con l'appetito è espressa con il nome di bene (*bonum*); perciò al principio dell'*Etica* [*Nicomachea*] si dice che il bene è “ciò verso cui tutte le cose tendono” (*Etica Nicomachea*, I, 1, 1094a 3). Invece, la convenienza dell'ente con l'intelletto è espressa con il nome di vero (*verum*)».

²³⁴ Tommaso, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, II, d. 34, q. 1, a. 2 *ad 1um*, tr. it. di P. Lorenzo Perotto o. p., su testo latino a cura dell'*editio Leonina*, Bologna 2000.

²³⁵ Tommaso, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1.

²³⁶ Tommaso, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 21 a. 1 *resp.*

²³⁷ Aristotele, *Metafisica V*.

²³⁸ Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 93, a. 9 *respondeo*.

meramente le prerogative essenziali di Dio, dalle quali non può prescindere la sua stessa pensabilità. Il primo ad elaborare tali concetti era stato, come abbiamo visto poco fa, Filippo il Cancelliere, che, nella sua *Summa de Bono*, identifica i trascendentali con quattro nomi divini: l'*ens*, l'*unum*, il *verum* e il *bonum*. Questi sarebbero stati in seguito integrati da Guglielmo di Auvernia, che, rifacendosi al *De Divinis Nominibus* di Dionigi lo pseudo-Aeropagita, ne avrebbe aggiunto un quinto, ovvero il *pulchrum*²³⁹.

L'Aquinate riprende queste concezioni, superandole: il trascendentale, come lo intende il nostro filosofo, oltre a riferirsi a delle prerogative divine, si configura come ciò che conviene a tutti gli enti e può perciò essere attribuito a ciascuno di essi, in quanto qualifica l'orizzonte dell'intero essere. Dunque Tommaso applica la nozione di trascendentalità a quei concetti che si estendono tanto quanto l'essere, e che sono concretamente reperibili anche negli enti particolari. Possiamo concludere dunque che il *Doctor Angelicus* ci permette di calare il trascendentale nel contesto del contingente, per poi ribadire la sua universalità.

²³⁹ Umberto Eco, ne *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino* (Bompiani, Milano 1970), sostiene che nella lista dei trascendentali, l'Aquinate ometta volutamente quello del *pulchrum*. La ragione di questa mancanza sarebbe quindi da ritrovare nella *Summa* (*S. Th.*, I-IIae, q. 27, a. 1, ad 3um), ovvero nel fatto che dell'ente deforme si può predicare qualsiasi trascendentale, tranne il *pulchrum*: nel deforme infatti non si realizza la *consonantia* o la *proportio partium*, che è la caratteristica essenziale del *pulchrum*. Il bello quindi è *idem bonum*, ma non *idem cum bonum*, ossia, nonostante ogni bello sia buono, al contrario, non ogni buono è bello, quindi i due concetti non hanno uguale estensione, perciò non sono convertibili.

Leggiamo nel passo sopra citato della *Summa*: «Il bello si identifica col bene (*pulchrum est idem bonum*) salvo una semplice differenza di ragione. Infatti, mentre il bene è “ciò che tutti gli esseri bramano”, e implica l'acquietarsi in esso dell'appetito; il bello implica invece l'acquietarsi dell'appetito alla sola presenza, o conoscenza. Difatti riguardano il bello quei sensi che sono maggiormente conoscitivi, cioè la vista e l'udito a servizio della ragione: e così parliamo di cose belle a vedersi o a udirsi. Invece per l'oggetto degli altri sensi non si usa parlare di bellezza: infatti non diciamo che sono belli i sapori o gli odori. È perciò evidente che il bello aggiunge al bene una relazione con la facoltà conoscitiva: cosicché si chiama bene quello che è gradevole all'appetito; bello invece ciò che è gradevole per la sua stessa conoscenza».

CAPITOLO 2. LA DECLINAZIONE MORALE DEL MALE ONTOLOGICO: IL PECCATO

Dopo aver analizzato la dialettica della scelta, siamo ora in possesso degli strumenti che ci consentono di entrare in merito alla questione che più ci interessa: il male morale, ovvero il peccato. Anzitutto specifichiamo che il peccato, come male che si realizza nel mondo reale, e ha degli effetti evidenti, è un male ontologico.

Andremo ora ad interrogarci, seguendo la linearità dell'analisi tomista, su che cosa sia il peccato, che ruolo giochi la volontà nell'azione del peccato, che tipi di peccato esistano e che cosa ne determini il differenziale di gravità (*quaestio 2*); dopodiché analizzeremo nello specifico le cause del peccato (*quaestio 3*), facendo un breve accenno anche al peccato originale (*quaestio 4 e 5*).

2.1. La *Quaestio Secunda del De Malo: I peccati*

Come preannunciato poco fa, la *Quaestio Secunda* del trattato Sul Male vede come protagonista il tema del peccato. L'articolo 1 titola: “*Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus*” (“se ci sia un determinato atto in qualsiasi peccato”).

Come da consuetudine, essendo l'opinione dell'*opponens* positiva, ne deriva che quella tommasiana è negativa: non sussiste un determinato atto in qualsiasi peccato. Nel *Sed Contra* Tommaso propone le seguenti tesi desunte dalle *auctoritates*:

- In *Giacomo*, 4, troviamo: «è un peccato per chi conosce il bene e non lo fa, quindi già il non fare è un peccato; inoltre la pena è inflitta sempre per un peccato, ed è inflitta anche per omissione, perciò anche il non fare è un peccato».
- Aristotele nella *Fisica*²⁴⁰ sostiene che si può avere mancanza²⁴¹ sia nelle cose che riguardano la natura, che in quelle che riguardano l'arte; l'errore in natura consiste nell'andare contro

²⁴⁰ Aristotele, *Fisica*, II, 8 199 a 33.

²⁴¹ La parola da noi tradotta come “mancanza”, deriva dal termine greco “ἀμαρτία” (traslitterato “*amartia*”), il cui significato principale è, per l'appunto, quello di mancanza, errore, sbaglio. C'è da dire però che, in questo luogo, l'Aquinate riporta il termine aristotelico traducendolo con la parola latina “*peccatum*” (che F. Fiorentino riporta in modo letterale come “peccato”).

Leggiamo infatti nel *Sed Contra*: «*Secundum Philosophum in II Physicorum peccatum constingit in his quae fiunt secundum artem et in his quae fiunt secundum naturam. Sicut ergo in his quae fiunt secundum naturam, peccatum est contra naturam esse, ita in his quae sunt secundum artem peccatum est contra artem esse; et similiter in moralibus peccatum est contra rationem esse*» (Stando a quanto dice il Filosofo nel secondo libro della *Fisica*, si ha il peccato sia in quelle cose che sono fatte secondo l'arte sia in quelle che accadono secondo natura. Come dunque, in quelle cose che sono secondo natura il peccato consiste nell'essere contro la natura, così in quelle che sono secondo l'arte il peccato consiste nell'essere contro l'arte; e similmente in morale il peccato consiste nell'essere contro la ragione).

natura, e nell'arte consiste nell'andare contro l'arte: analogamente il peccato in senso morale consiste nell'essere contro la ragione. Come in natura si è contro natura non solo nel movimento, ma lo si può essere anche quando si è in quiete, così nell'atto morale non è peccato solo l'agire, ma anche l'astenersi, se esso è contro ragione. Si può, per l'appunto, avere peccato anche senza un atto esplicito della volontà, nel momento in cui l'*objectum actionis* è contrario alla ragione: questo accade per esempio nel momento in cui uno non fa l'elemosina, non perché l'*objectum* del suo atto sia non farla, ma non la fa semplicemente perché in quel preciso istante non ci sta pensando. Ciò dunque è peccato, e non si può giustificare pensando che un atto di omissione sia scatenato da un impedimento da parte di un altro atto, poiché quest'altro atto sarebbe accidentale: infatti, come specifica l'Aquinate, non si può giudicare la natura di una cosa in base a ciò che è accidentale. Per lo stesso motivo ogni atto accidentale, che si aggiunga all'omissione, non appartiene al peccato di omissione (ad esempio, mentre una persona ruba, accade che veda o senta, ma questo atto non va ad incrementare l'omissione).

- Inoltre, sottolinea l'Aquinate, nemmeno nel peccato originale esiste un atto, perciò è evidente che non ogni peccato consiste in un atto.
- Agostino, nelle *Ottantatré Questioni*²⁴² afferma: «Alcuni peccati sono di debolezza, altri di ignoranza, altri di malizia. La debolezza e l'ignoranza sono contrarie alla virtù e alla sapienza, la malizia alla bontà. Queste sono degli abiti, e gli abiti si possono dare senza gli atti, perciò il peccato può esistere senza l'atto».

Nel *Respondeo* Tommaso pone sul tavolo due differenti tesi. Alcuni infatti ritengono che in ogni peccato, anche in quello di omissione, sia determinato da un certo atto. Al contrario, si potrebbe pensare che non sia necessario un atto per peccare: Tommaso fa riferimento alla *Glossa* di Pietro Lombardo, nella quale questi, rifacendosi alla *Lettera ai Romani*, sostiene che “agire e non agire

Noi abbiamo preferito perciò distaccarci da questa traduzione, poiché sappiamo che la parola “peccato” indica di per sé la *privatio boni* in senso morale – ovvero il male morale –, mentre, per quel che riguarda la natura e l'arte, è bene utilizzare un termine differente, come “mancanza”, “privazione” o “difetto”.

Leggiamo il passo di *Fisica* in questione: «Vi sono degli errori (ἀμαρτία) anche nelle cose che sono prodotte dall'arte; così, ad esempio, il grammatico non ha scritto correttamente, e il medico ha somministrato male la medicina. È perciò evidente che la stessa cosa è possibile anche nelle cose che sono secondo natura. Se dunque nelle cose che sono secondo tecnica, ciò che è fatto correttamente, è fatto in vista del fine; e nelle cose che presentano anch'esse degli errori, anch'esse sono fatte in vista del fine, ma lo hanno mancato; allora, allo stesso modo avverrà nelle cose naturali, e i mostri [o meglio, “le mancanze”, in greco ἀμαρτίματα], sono un errore nel conseguimento del fine» (Aristotele, *Fisica*, II, 8, 199a 30).

²⁴² Agostino, *LXXXIII Quaestionibus*, q. 26.

sono parti dell'agire"; quest'ultimo è un concetto che troviamo ulteriormente nel *De Trinitate*, dove Agostino sostiene che «l'ingenerato appartiene al genere della relazione come anche il generato»²⁴³. Così, spiega l'Aquinate, la negazione e l'affermazione si riferiscono allo stesso genere, e fare o non fare possono costituire allo stesso modo un peccato; ergo il non-agire, ovvero l'omissione, è un peccato.

Entrambe le opinioni potrebbero sembrare vere: infatti, considerando il peccato d'omissione nella sua astensione dall'atto, allora si può ritenere sia esso stesso un atto; mentre, se lo pensiamo nella sua mera essenza di peccato, non è necessario presupporre in esso un atto.

Riprendendo il passo di *Fisica* dapprima citato²⁴⁴, Tommaso sostiene quindi che il peccato si verifica sia nelle cose che sono secondo natura, sia in quelle che sono secondo l'arte, quando queste non conseguono il fine per le quali operano. È risaputo poi che chi non persegue il fine lo fa perché non si attiene alle misure. Dunque, a questo punto dell'analisi, poniamo due aspetti di peccato: il discostarsi dalla regola e dalla misura, e il discostarsi dal fine.

Ora, accade che a volte non si raggiunga il fine, pur attenendosi alla regola o alla misura; per esempio nel momento in cui il medico somministra la giusta cura – stando dunque alla regola e misura –, ma il paziente non risponde bene a causa di un malfunzionamento dell'organismo. Dunque, è un peccato maggiore il trascurare la regola e la misura dell'azione, piuttosto che venire meno al fine dell'azione stessa.

Tommaso conduce poi l'argomento ad un'elaborazione ulteriore: essendo che la regola dell'azione si attua nella medietà tra eccesso e difetto, allora è necessario che si pongano dei precetti che proibiscono alcune cose, e che ne ordinano altre. Questi precetti sono sia affermativi che negativi. Da ciò possiamo dedurre che, come all'affermazione si oppone la negazione, così ai precetti positivi si oppongono quelli negativi. Ergo, anche il non agire, essendo la negazione di un precetto positivo, è peccato.

Più avanti Tommaso specifica che l'omissione, affinché assuma la valenza di peccato, deve detenere una causa, e questa deve essere intrinseca, ossia volontaria.

Nel momento in cui l'atto volontario si qualifica come causa di per sé dell'omissione, lo è, solitamente, solo in modo accidentale: è infatti impossibile volere il male di per sé, intenzionalmente (il non-ente e il male sono infatti fuori dall'intenzione, come sostiene Dionigi lo

²⁴³ Agostino, *De Trinitate*, V, 7.

²⁴⁴ Aristotele, *Fisica*, II, 8, 199 a 33.

Pseudo-Aeropagita, nel IV capitolo del *De divinis nominibus*: “l’oggetto della volontà è l’ente e il bene”). Questo accade quando per esempio qualcuno, occupato in una certa attività, dimentica di adempiere ad un compito che è tenuto a fare. Ciò tuttavia non è da considerare peccato, poiché una tale omissione è dovuta a una causa estrinseca, mentre il peccato d’omissione è tale nel momento in cui deriva da un atto volontario.

Accade tuttavia che la volontà si porti indirettamente verso qualcosa di positivo con la previsione della conseguente omissione. In merito a ciò, Tommaso fa l’esempio dell’individuo che, volendo giocare, sa che questo causerà il suo non andare in chiesa.

C’è da dire poi che la volontarietà in questione non è problematica quando si tratta del non agire. Tommaso spiega infatti che una cosa non è volontaria soltanto quando rientra nell’atto della volontà, ma anche quando rientra nel potere della volontà: possiamo sia volere che non volere, e, similmente, possiamo fare e non fare, quindi omettere. Proprio per questo motivo, possiamo concludere che il soggetto dell’omissione, non è certamente un certo atto, ma la potenza della *voluntas*, così come l’uomo, peccando, si annulla, ma il soggetto del peccato non è sicuramente il nulla, bensì la privazione di un certo bene²⁴⁵.

2.1.1. L’articolo 2 della *Quaestio Secunda*

L’articolo 2 titola “*Utrum peccatum consistat in actu voluntatis tantum*” (Se il peccato consista solo nell’atto della volontà).

Secondo la tesi dell’*opponens* sembrerebbe di sì. Tuttavia, siccome il peccato consiste, a detta dell’Aquinata, in «una parola, o un atto, o un desiderio contro la legge di Dio», tutto ciò che è contro la legge di Dio è peccato. È perciò peccato sia l’atto interiore, ossia il desiderare ciò che è contrario alla legge divina, sia quello esteriore, poiché la legge di Dio sostiene esplicitamente che è proibito uccidere, commettere atti impuri o rubare. Questa volta i riferimenti alle *auctoritates* sono puramente biblici:

- in *Esodo XX* troviamo scritto: «Non ucciderai, non fornicerai, non ruberai»: con ciò è punito l’atto esteriore;
- inoltre, sta scritto anche “Non desidererai” (*non concupisces*);
- ergo il peccato non è solo l’atto della volontà, ma anche quello esteriore.

²⁴⁵ Riguardo questo argomento cfr. il par. 2.3.2. del CAP. 2 della nostra Seconda Parte.

Nel *Respondeo*, Tommaso comincia la sua analisi sull'atto del peccato, tenendo conto delle tre opinioni correnti in merito: il peccato considerato né come atto esteriore, né interiore, ma derivante semplicemente dalla *privatio boni*²⁴⁶ (quindi la sola presenza del male in un ente dovrebbe indurre l'atto del peccato); il peccato come un atto interiore (perciò l'atto del peccato come intenzionato e fine a sé stesso); oppure il peccato come la risoluzione di entrambi, un atto sia interiore che esteriore (perciò l'atto del peccato che si risolve nella colpa, unione della dimensione interiore ed esteriore).

Sebbene queste opinioni siano tutte vere, l'ultima ci appare come la più completa e quindi la più vera.

Questo accade perché il male, il peccato e la colpa costituiscono tra di loro un certo tipo di relazione, che procede dal più comune al meno comune: il male è più comune, poiché in ogni ente la privazione o la mancanza di ordine costituiscono un male. Il peccato è di grado meno comune, e non si identifica sempre con la colpa, come molti pensano; infatti il peccato assume la natura di colpa solo se volontario. La colpa è la dimensione meno comune, poiché consiste nell'atto interiore dettato dalla *voluntas*. Il peccato si configura perciò come una medietà fra le due dimensioni estreme, quella del male, che qualifica l'atto esteriore, e quella della colpa, che definisce l'atto interiore.

Proprio per questo motivo nell'atto del peccato non bisogna considerare la sola deformità (quindi la *privatio boni*), ma l'atto che funge da sostrato della deformità (la colpa).

Dunque il peccato non consiste soltanto nell'atto interiore o nella *privatio boni*, ma anche nell'atto esteriore, che è manifestazione della colpa e quindi della deformità della *voluntas*; infatti, come scrive Tommaso poco più avanti: «Dalla volontà è prodotto non solo l'atto interiore, che la volontà emette, ma anche l'atto esteriore, che la volontà comanda; e così anche il peccato commesso con un atto esteriore è commesso mediante la volontà»²⁴⁷.

2.1.2. L'articolo 3 della *Quaestio Secunda*

L'articolo 3 della *Quaestio II* titola “*Utrum peccatum principaliter consistit in actu voluntatis*” (Se il peccato consista principalmente nell'atto della volontà).

²⁴⁶ Tesi derivante dall'affermazione agostiniana per la quale il peccato sarebbe “un nulla” (Agostino, *In Ihoannis evangelium*, I, 1, 13).

²⁴⁷ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 2, *adIum*.

In questo caso la tesi dell'*opponens* è negativa. Al contrario, troviamo che Tommaso propone una tesi affermativa, e lo fa riferendosi ad una *auctoritas*: il vescovo di Ippona:

- Agostino infatti, in *De libero arbitrio* afferma: «È certo che in ogni genere di azione malvagia domina la libidine. Ora, la libidine appartiene alla dimensione della *voluntas*, perciò il peccato risiede principalmente nella volontà»²⁴⁸.

Nel *Respondeo*, Tommaso apporta anzitutto l'esempio di quei peccati nei quali l'atto esteriore non è cattivo di per sé, ma lo è nel momento in cui procede da una cattiva intenzione o da una volontà corrotta (è malvagio perciò il mero atto interiore, e non quello esteriore); questi sono, ad esempio, il fare l'elemosina per pura vanagloria.

Esistono poi degli altri peccati, che sono considerati cattivi di per sé, cioè nell'atto esteriore. Questi sono per esempio il furto, l'adulterio o l'omicidio.

Nel valutare questa tipologia di peccati Tommaso apporta una duplice distinzione: anzitutto, vi è da dire che nell'espressione "principalmente", su cui ci si interroga (ci si chiede se il peccato risieda "principalmente" nella volontà), va distinta la dimensione dell'origine da quella della sua completezza («*Principaliter dupliciter dicitur, scilicet primordialiter et complete*»).

Inoltre, occorre attuare una seconda distinzione, questa volta riguardo l'atto esteriore; quest'ultimo va considerato in due modi: in un primo modo, poiché di questo abbiamo conoscenza nel momento in cui lo visualizziamo nella sua sola ragione formale; nel secondo modo, in quanto esso si esprime nell'esecuzione stessa dell'atto.

Dunque, tenendo conto della duplice distinzione dappoco messa in atto, Tommaso pone un'elaborata analisi. Anzitutto, un atto esteriormente cattivo, quale potrebbe essere il furto oppure l'adulterio, conoscendolo attraverso la sua ragione formale, viene considerato cattivo di per sé, poiché consistente fondamentalmente in una *privatio boni* (una mancanza di ordine o misura), che avviene all'interno di una serie di circostanze inadeguate. Ergo, l'identificazione di questo tipo di atto con il peccato, fa sì che questo sia principalmente dovuto alla volontà, poiché è proprio la *voluntas* che, deviando la sua direzione per le cattive circostanze, conduce l'*electio* all'oggetto cattivo.

Ora, rifacendosi alla teoria aristotelica di potenza e atto, sappiamo che l'atto, dalla prospettiva dell'origine, è sempre anteriore alla potenza. Allo stesso modo potremmo dire che esiste un'antiorità dell'oggetto rispetto agli atti ad esso relativi. Da questo punto di vista perciò, ossia

²⁴⁸ Agostino, *De Libero Arbitrio*, III, 8.

quello dell'origine, potrebbe sembrare che il peccato non consista principalmente nella volontà, bensì nell'esteriorità dell'atto, che è manifestazione dell'*objectum actionis*.

Tuttavia quest'ipotesi è fallace, se applicata al reale, poiché noi dobbiamo tener conto non solo della versante dell'origine, ma anche di quella della completezza. Ergo, l'Aquinate ci riporta alla realtà dei fatti, secondo la quale la natura della colpa e del male morale trova la sua completezza nella misura in cui vi si aggiunge l'atto della volontà.

Infatti, nonostante l'oggetto e il fine siano anteriori nell'intenzione, tuttavia gli stessi (*objectum e finem actionis*) sono posteriori nell'essere. Dunque, l'esecuzione dell'opera prevede che la colpa si trovi prima nella volontà²⁴⁹.

2.1.3. Quaestio 2, articolo 4: *Utrum omnis actus sit indifferens*

Nell'articolo 4 della *Quaestio Secunda*, Tommaso si chiede "se ogni atto sia indifferente".

Le tesi sostenute e portate a prova dall'*opponens* sembrerebbero sostenere l'indifferenza degli atti. Ovviamente la tesi tomista è contraria a quest'ultima, tanto che nel *Sed Contra* egli riporta l'affermazione del Vescovo di Ippona, il quale scrive, nel *De sermone Domini in monte*: «esistono degli atti che non possono essere compiuti con animo buono, come gli stupri, le bestemmie e simili, su cui ci è lecito esprimere dei giudizi»²⁵⁰.

Nel *Respondeo* Tommaso comincia la sua analisi da un punto di vista molto generale, ragionando in merito al concetto di bene e agli enti. Il bene infatti comporta una certa perfezione; essendo gli enti di differenti generi e specie, il loro grado di perfezione (quindi di bene), e perciò di male, sarà a sua volta differente. Nonostante ciò, è risaputo che un atto è buono, per ogni ente, quando conviene alla propria natura, mentre un atto risulta cattivo quando non è altrettanto conveniente.

In base a questa riflessione, possiamo dedurre il motivo per cui spesso giudichiamo differentemente i medesimi atti, a seconda dell'agente; per esempio, dice l'Aquinate, il movimento verso l'alto

²⁴⁹ Troviamo in *De Malo*: «Ora, come gli atti sono anteriori alle potenze così pure gli oggetti agli atti; cosicché la natura del male e del peccato si riscontra, dal punto di vista dell'origine, nell'atto esteriore, così considerato, piuttosto che nell'atto della volontà; ma la natura della colpa e del male morale raggiunge la sua completezza nella misura in cui vi si aggiunge l'atto della volontà; e così, dal punto di vista della completezza, il male della colpa esiste nell'atto della volontà. Se invece l'atto del peccato è considerato in quanto è nell'esecuzione dell'opera, allora anche dal punto di vista dell'origine la colpa si trova per prima nella volontà. D'altra parte abbiamo detto che il male esiste nell'atto esteriore prima che nella volontà, qualora l'atto esteriore sia considerato nella sua apprensione e invece è il contrario, qualora sia considerato nell'esecuzione dell'opera, poiché l'atto esteriore si rapporta all'atto della volontà come un oggetto avente natura di fine; d'altronde il fine è posteriore all'essere, ma anteriore nell'intenzione» (Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 3, *respondeo*).

²⁵⁰ Agostino, *De sermone Domini in monte*

risulta un buon atto, se riferito al fuoco, tuttavia, se corrisponde al movimento della terra, risulta cattivo, poiché non è naturale per la terra muoversi verso l'alto.

Dopo aver fatto queste considerazioni generali, ed aver appurato che negli enti naturali gli atti non sono indifferenti, il *Doctor Angelicus* passa ad analizzare nello specifico l'atto umano.

Per quanto riguarda l'uomo, infatti, bisogna pensare il bene e il male in base a ciò che gli è proprio, ovvero la *ratio*, la quale, spiega Tommaso, è informata dalla legge divina, sia per via naturale, che dottrinale, oppure per infusione.

Ora, considerando che il male per il corpo consiste nell'essere contro natura, mentre il male per l'anima consta nell'essere contrario alla ragione, ne deriva che esistono alcuni atti che sono buoni di per sé, e altri atti, che risultano essere cattivi di per sé. Tuttavia, l'essere pro o contro la ragione non è già dato nella specie dell'atto umano, perciò gli atti si qualificano moralmente solo nel momento in cui sono specificati dagli oggetti ed acquisiscono perciò una certa *ratio*.

Questo accade perché, nel momento in cui l'atto è considerato meramente in potenza, questo è del tutto indifferente, mentre si qualifica diversamente solo nel momento in cui si volge ad un *objectum*, che di per sé appartiene alla ragione. Tommaso scrive: «L'atto di una qualsiasi potenza è specificato secondo ciò che di per sé appartiene a quella potenza e non secondo ciò che ad essa appartiene solo accidentalmente. Se, dunque, sono considerati gli oggetti degli atti umani, i quali sono differenti secondo qualcosa che di per sé appartiene alla ragione, essi saranno atti differenti per specie in quanto atti della ragione, benché non siano differenti per specie in quanto atti d'una determinata potenza»²⁵¹. L'esempio che fa l'Aquinate è calzante: unirsi alla propria donna e unirsi ad una donna non propria sono atti che hanno differenti oggetti secondo la *ratio*; il "proprio" e il "non-proprio" sono infatti determinati dalla regola della ragione. Tuttavia le stesse differenze (proprio e non-proprio) sono accidentali, se considerate nell'ottica della *dynamis* generativa e/o concupiscibile.

Detto ciò, Tommaso ci fa dedurre che l'atto umano di per sé non ha ancora natura di bene o di male, ma la acquista nel momento in cui si riferisce ad un *objectum*, ed entra a far parte perciò della dimensione della *ratio*, ossia nel momento in cui si qualifica a tutti gli effetti come un "atto umano".

²⁵¹ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 4, *Respondeo*.

2.1.4. L'articolo 5 della *Quaestio Secunda*: “*Utrum aliquis actus sint indifferentes*” (se alcuni atti siano indifferenti)

Nell'articolo 5 della *Quaestio Secunda* Tommaso continua ad interrogarsi in merito all'indifferenza degli atti. Egli si chiede se esistano alcuni atti che si possono considerare indifferenti.

Mentre l'*opponens* sostiene che non esistano degli atti indifferenti, Tommaso si pone invece a favore della tesi opposta. Nel *Sed Contra* si rifà a due grandi *auctoritates*:

- Agostino, nel *De sermone Domini in monte*, afferma che: «Ci sono delle azioni intermedie, che possono essere compiute con animo buono o cattivo, sulle quali è temerario esprimere un giudizio»²⁵²;
- Aristotele sostiene che: «Il bene e il male sono dei contrari mediati. Dunque c'è qualcosa di intermedio tra il bene e il male, che è l'indifferente»²⁵³.

Nel *Respondeo* l'Aquinate riprende la riflessione dell'articolo precedente, in cui avevamo appurato che l'atto morale riceve la sua specie dall'oggetto secondo l'ordine della ragione; per questo motivo, ragiona Tommaso, non ogni atto morale risulta essere buono o cattivo, esiste infatti un atto intermedio, che potremmo considerare indifferente. Questo tipo di atto viene, a sua volta, specificato dall'oggetto: sappiamo che un atto è buono quando l'oggetto comporta qualcosa di conveniente alla ratio; viceversa, un atto è cattivo quando l'objectum è disarmonico rispetto alla ragione. Ora, esiste un terzo tipo di oggetto, che specifica un tipo di atto indifferente: questo accade quando l'oggetto non si qualifica come qualcosa di conveniente, né sconveniente, alla ragione; l'esempio di Tommaso in questo caso è l'atto di sollevare una pagliuzza da terra.

Questa riflessione è senz'altro vera, tuttavia, come sostiene lo stesso Aquinate, se volgiamo parlare dell'atto morale in sé («nella sua individualità») dobbiamo inevitabilmente riferirci all'opposizione bene-male, ovvero alla bontà o malizia di un atto, a seconda delle *circumstantiae*. Come abbiamo visto nell'articolo 3, le circostanze sono infatti fondamentali per determinare se l'atto sia buono o cattivo: nel momento in cui si agisce nelle dovute circostanze, allora l'atto potrà seguire un certo ordine e perciò risultare buono; al contrario, ponendo come base dell'azione delle cattive circostanze, allora l'atto risulterà cattivo.

Dunque, nell'atto morale singolo, che procede dalla volontà deliberata e si cala nelle circostanze particolari, il bene e il male non ammettono un termine intermedio, poiché questi si fondano sull'opposizione dell'affermazione (il bene) e della negazione (il male).

²⁵² Agostino, *De sermone Domini in monte*, II, 18, 60.

²⁵³ Aristotele, *Categorie*, 10, 12a 19 s.

2.1.5. L'articolo 6 della *Quaestio Secunda: utrum circumstantia det speciem peccato aut variet ipsam transferendo in aliud genus peccati*

L'articolo 6 della *Quaestio Secunda* titola: “Se la circostanza dia la specie al peccato o se lo cambi facendolo passare in un altro genere di peccato”.

Mentre l'*opponens* sostiene che la circostanza non dia la specie al peccato, l'Aquinate propende invece per una risposta positiva.

Nel *Sed Contra*, diversamente dal solito, Tommaso non si rifà alle *auctoritates*, bensì espone delle riflessioni personali.

2. Il luogo è una certa circostanza. Lo stesso luogo poi, dà la specie al peccato, infatti, nel momento in cui uno – per esempio – ruba in un luogo sacro, il peccato assume la valenza di un sacrilegio. Perciò la circostanza dà la specie al peccato.
3. L'adulterio, che è una determinata specie di peccato, è indotto da una circostanza specifica, che prevede che la donna, con cui un uomo si unisce, sia sposata e non nubile. Dunque, la circostanza dà la specie al peccato.

Alla luce di quanto affermato nel *Sed Contra*, Tommaso inizia il suo *Respondeo* ponendo tre questioni: anzitutto, da che cosa il peccato riceva la specie; secondariamente, che cosa sia la circostanza; e, da ultimo, in che modo la circostanza dia la specie al peccato.

Come abbiamo appurato dall'analisi degli articoli precedenti, l'atto morale procede sempre dalla ragione (in particolare dalla ragion pratica); per questo motivo l'atto viene specificato dall'oggetto, che a sua volta deve risultare conformato all'ordine della ragione: in caso contrario l'atto si configura come una contraddizione pratica, ovvero come un atto peccaminoso.

L'Aquinate ricorda inoltre che, nel momento in cui l'oggetto non si conforma alla ragione, accade che il peccato acquisti una certa specie; questo avviene sempre secondo due modalità: l'una materiale, e l'altra formale.

Tommaso spiega infatti che la virtù (l'*habitus* opposto al peccato) si differenzia dalle altre virtù prima che formalmente, materialmente; troviamo infatti che la virtù ci è data dalla ragione formale, che media tra l'eccesso e il difetto presenti nella specifica materia: per esempio, nella materia concupiscibile, la temperanza si configura come l'aspetto formale e ragionato, che media tra l'eccesso e il difetto (e, in questo caso, propende per il difetto, che più tiene a bada la pulsione sessuale). Dunque, il peccato viene specificato sia dal punto di vista materiale che formale, poiché nella sua virtù concorrono entrambe queste dimensioni.

Perciò il peccato, che si oppone alla virtù, è specificato inizialmente dalla materia, successivamente dalla forma. Infatti, per una sola materia esistono peccati di diversa specie (se pensiamo, per esempio, alla materia concupiscibile, esiste il peccato di adulterio, ma anche quello di sodomia, ecc.); sarà solo in un secondo momento, quando interviene la modalità formale, che il peccato riceverà una piena specificazione.

La forma infatti specifica ulteriormente il peccato secondo tre modi: per eccesso, per difetto, o per le diverse circostanze.

Dopo questa prima analisi, il *Doctor Angelicus* si focalizza sulla terza tipologia di specificazione dell'atto peccaminoso, ovvero la circostanza.

Tommaso definisce la circostanza come «ciò che sta attorno all'atto, considerato come estrinseco, esternamente alla sostanza dell'atto»²⁵⁴.

Procedendo dalla definizione tommasiana, apprendiamo che la circostanza sta attorno all'atto in più modi. Essa infatti si ha dalla parte della causa, sia efficiente (riguardo chi è l'agente) che finale (riguardo il perché l'individuo agisce); inoltre, la circostanza si ha in merito alla misura (in che luogo o tempo avviene l'atto), e in merito allo stesso atto, ovvero al modo di agire, sia rispetto alla materia (per esempio il colpire una persona, e l'effetto che questo atto provoca), sia rispetto all'oggetto (per esempio, colpire un estraneo e colpire il proprio padre sono due circostanze che specificano differentemente lo stesso atto).

Detto ciò, Tommaso ci pone un'ulteriore elaborazione della questione, attraverso l'uso di un'analogia. Il nostro filosofo ci ricorda infatti che, solitamente, ciò che risulta estrinseco nelle realtà da lui definite «superiori» (che stanno a indicare le realtà più generali), risulta poi intrinseco alle cosiddette realtà «inferiori» (ovvero gli enti che hanno maggiore specificazione); un esempio di ciò è il concetto di “razionale”, che risulta estrinseco alla realtà (generale) di animale, mentre è intrinseco nella realtà (specificata) dell'uomo.

Allo stesso modo avviene con la circostanza: una cosa che risulta essere una circostanza rispetto a un atto più generale, non può essere definita come tale rispetto a un atto più specifico. Per esempio, nell'atto generale di prendere una cosa d'altri, la circostanza per cui la cosa è “di altri”, sta attorno all'atto del prendere una cosa e conferisce ad esso una specificazione; al contrario, nell'atto specifico del furto, il fatto che questo avvenga prendendo una cosa di altri è una prerogativa essenziale all'atto stesso, per cui non si tratta più di circostanza, ma fa già parte della cosiddetta “sostanza dell'atto”.

²⁵⁴ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 6 *respondeo*.

Dopo aver esplicitato quest'analogia, Tommaso fa tuttavia una precisazione: non tutto ciò che sta al di fuori di una realtà superiore appartiene a una realtà inferiore (per esempio il bianco è estrinseco alla nozione di animale, ciononostante non rientra nella nozione di uomo, ma è, in entrambi i casi, accidentale).

Similmente, non è necessario che tutto ciò che si configura come una circostanza dell'atto più generale sia una certa specie negli atti. È infatti specie solo ciò che, di per sé, appartiene all'atto stesso. Per questo motivo, essendo che all'atto morale appartiene solo ciò che risulta conforme (o difforme) alla ragione, allora, nel momento in cui una circostanza non apporti alcun cambiamento all'ordine della *ratio*, questa non può specificare l'atto, né buono, né tantomeno peccaminoso.

Tommaso in merito a ciò fa un esempio: «Servirsi di un oggetto bianco non aggiunge nulla che abbia attinenza con la ragione, cosicché il bianco non costituisce una specie dell'atto morale; ma far uso di una cosa altrui aggiunge qualcosa che ha attinenza con la ragione: perciò costituisce una specie dell'atto morale»²⁵⁵.

Infine, c'è da dire che la circostanza che si aggiunge all'atto, costituisce una nuova specie di peccato in due modi. Anzitutto, quando la circostanza specifica un determinato atto peccaminoso, che prima era considerato più generalmente; per esempio, “far uso di una cosa d'altri” specifica un atto più generale, mentre “far uso della moglie d'altri” specifica l'adulterio. Questa nuova circostanza si dà sia nella forma dell'atto (come, per l'appunto, far uso della “moglie” di un altro), sia nella materia, ovvero nello spazio e tempo particolari (per esempio, l'appropriarsi di una cosa d'altri in un luogo sacro va oltre l'atto del furto, e si specifica come un sacrilegio).

Secondariamente, la circostanza dà adito ad una nuova specie di peccato nel momento in cui la causa dell'atto peccaminoso (ovvero il perché si agisce in modo contrario alla ragione) è da individuare in un fine che sia esteriore allo stesso atto (o meglio, un fine che sia ulteriore all'atto): per esempio, rubare per poter poi commettere un omicidio. La circostanza che si aggiunge in questo caso è dunque di per sé divisiva dell'atto cui si aggiunge. Essa costituisce perciò una nuova specie di peccato.

²⁵⁵ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 6 *respondeo*.

2.1.6. L'articolo 7 della *Quaestio Secunda: utrum aliqua circumstantia aggravet peccatum quae non conferat peccato speciem*

Nell'articolo 7 della *Quaestio Secunda* ci si chiede “se aggravati il peccato una certa circostanza, che non gli dà la specie”.

Secondo la tesi dell'*opponens* sembrerebbe di no; Tommaso, nel *Sed Contra* sostiene invece che «rubare molto è più grave che rubare poco, tuttavia non è un'altra specie di peccato. Dunque, non ogni circostanza aggravante muta la specie del peccato»²⁵⁶

Nel *Respondeo*, l'Aquinate spiega infatti che la circostanza si rapporta in modo triplice rispetto al peccato.

In un primo modo, la circostanza può né aggravare il peccato, né variare la sua stessa specie: per esempio, nel momento in cui si percuote un uomo, il fatto che il suo abito sia rosso è indifferente in rapporto alla *ratio* dell'atto.

Diversamente, la circostanza può andare a costituire una specie di peccato, come abbiamo spiegato nel paragrafo precedente. Questo avviene sia nel momento in cui l'atto, cui si aggiunge la circostanza, risulti essere indifferente per genere rispetto a quest'ultima (per esempio come quando uno raccoglie una pagliuzza da terra, ma lo fa per disprezzare un altro); sia quando l'atto è buono per genere, ma diviene peccaminoso per la circostanza (come quando uno fa l'elemosina, tuttavia la fa per la sua mera vanagloria); sia quando l'atto si configura come già cattivo di per sé, e gli si aggiunge un'ulteriore specie di malizia che procede dalla circostanza (come quando uno ruba in un luogo sacro).

Da ultimo invece, troviamo che la circostanza può aggravare il peccato, pur non dandogli la specie: questo accade, per esempio, nel momento in cui un individuo ruba “molto”, infatti la circostanza del prendere qualcosa in grande quantità non è di per sé contraria alla ragione, per cui non può determinare un atto peccaminoso.

2.1.7. Articolo 8 della *Quaestio Secunda: “Utrum circumstantia aggravet in infinitum, ita scilicet quod de veniali faciat mortale”.*

Nell'articolo 8 della *Quaestio Secunda* l'Aquinate si chiede “se la circostanza aggravati all'infinito, in modo da far diventare mortale un peccato veniale”.

²⁵⁶ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 7 *Sed contra*.

Secondo l'*opponens* sembrerebbe di sì. Tommaso, in contrario afferma che: «La circostanza si rapporta al peccato come l'accidente al soggetto. Ora, in un soggetto finito non ci può essere un accidente infinito. Dunque, la circostanza non può conferire al peccato una gravità infinita, qual è la gravità del peccato mortale».

Detto ciò, nel *Respondeo* Tommaso riprende anzitutto le conclusioni a cui eravamo giunti negli articoli precedenti, ponendo l'accento su come una circostanza aggravante a volte possa costituire una nuova specie di peccato. Ora, il peccato veniale e quello mortale sono diversi per specie.

Perciò accade che, una circostanza che aggrava a tal punto da costituire una specie di peccato, può costituire un peccato mortale, cosicché porterebbe ad aggravare il peccato all'infinito.

Tuttavia, una circostanza che si limita ad aggravare il peccato veniale, ma non costituisce una nuova specie di peccato, è impossibile che possa aggravare il primo a tal punto da renderlo mortale. Questo avviene perché la gravità derivante dalla specie di peccato è sempre maggiore di quella derivante dalla circostanza.

2.1.8. Nota su volontarietà, involontarietà e non-volontarietà.

Nell'articolo 1 della *Quaestio Secunda* ci siamo imbattuti in un tema che risulta essere fondamentale per la nostra riflessione; interrogandosi sulla necessità o meno che sussista un atto in qualsiasi peccato, Tommaso chiama in causa l'omissione, rifacendosi ad Aristotele nel delineare il grado di volontarietà che incorre nell'astensione dall'atto.

Nella terzo argomento del *Sed Contra* da noi annotato²⁵⁷, troviamo che l'Aquinate propone un passo della *Fisica* di Aristotele, per introdurre il tema del peccato; lo Stagirita affermava infatti in tal punto che, come per le cose che riguardano la natura oppure l'arte il male consiste nell'andare contro la stessa natura o la stessa arte, così il male morale, ovvero il peccato, consiste nell'andare contro la ragione. Analogamente, come può accadere di essere contrari alla natura non solo nel movimento, ma anche nella quiete, così in morale accade di essere contrari alla *ratio* – e quindi di peccare – non solo nell'agire, ma anche nell'astenersi da un atto buono. Da ciò, come abbiamo visto, il *Doctor Angelicus* inizia una serie di argomenti a riprova del fatto che, affinché sussista un peccato, non è necessario che questo sia determinato da un certo atto: anche l'omissione, ovvero l'astensione dall'atto, può rappresentare infatti un peccato.

Acquisita tale consapevolezza, Tommaso inizia a delineare una serie di modalità attraverso cui può presentarsi l'omissione, che proveremo ora a sintetizzare utilizzando le tre categorie aristoteliche –

²⁵⁷ Cfr. la nostra III Parte, CAP. 2, par. 2.1: “La *Quaestio Secunda* del De Malo: i peccati”.

cui presumibilmente si rifà lo stesso Aquinate – che sono: la volontarietà, la non volontarietà e l'involontarietà.

Aristotele tratta questo argomento nel III Libro dell'*Etica Nicomachea*²⁵⁸, dove, per parlare delle virtù, fa un *excursus* propedeutico sul tema del volontario. Anzitutto lo Stagirita definisce l'involontario come riguardante quelle azioni compiute «per forza o per ignoranza»²⁵⁹.

Poco più avanti, lo Stagirita sostiene che spesso accade che alcune azioni di per sé sembrino cattive, ma che, al contrario, siano compiute in vista di un fine ulteriore, come per esempio obbedire agli ordini di un tiranno, che tiene in scacco la nostra famiglia e ci minaccia, qualora ci chiedesse di compiere qualcosa di turpe, o, più semplicemente, gettare fuori bordo degli oggetti pesanti, qualora dovesse imperversare una tempesta.

Azioni di questo tipo, afferma Aristotele, sono miste, e in queste risalta in modo preminente la dimensione volontaria, poiché sono frutto di una scelta, compiuta attraverso un ragionamento sulle circostanze, dalle quali dipende lo stesso fine (che, in questo caso, è ulteriore rispetto al contenuto dell'azione).

Dopo aver stabilito a che cosa si riferisca la volontarietà, poco più avanti Aristotele precisa che «tutto ciò che si fa per ignoranza è non volontario, ma involontario è solo ciò che porta dolore e che provoca pentimento»²⁶⁰. Infatti, appena dopo, il Filosofo distingue tra l'«agire per ignoranza», e l'«agire ignorando». L'agire per ignoranza (*δι'ἄγνοιας*, traslitterato *di'agnoian*) indica tutte quelle azioni che lo Stagirita qualifica come “non-volontarie”, le quali, pur comportando un esito disordinato, sono esenti dalla responsabilità individuale, poiché dovute alla piena inconsapevolezza dell'agente: egli non sa cosa stia facendo, perciò pecca in modo totalmente “non-volontario”. Proprio per questo motivo, l'azione che avviene per ignoranza non può provocare alcun dolore o pentimento nell'agente.

Al contrario, quando si agisce ignorando (*ἀγνοῶν*, traslitterato *agnoōn*), il soggetto compie un'azione involontaria, ovvero è consapevole di quale sia la misura da seguire e di quali siano le conseguenze del suo agire, ma sceglie comunque di agire, ignorando l'ordine della *ratio*. Questo accade per esempio quando un uomo si ubriaca e commette delle azioni turpi: in questo caso la sua

²⁵⁸ Ricordiamo, inoltre, che abbiamo già in parte discusso tale teoria nella nostra Parte I, al CAP. 3: “Il male in Aristotele”.

²⁵⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 1, 1110 a 1.

²⁶⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 2, 1110 b 20.

azione non è giustificata dallo stato di ebbrezza alcolica, poiché il suo agire è frutto di una ignoranza volontaria della giusta misura: se non avesse bevuto smoderatamente l'azione conseguente a ciò non sarebbe stata nociva.

Il modo più facile per distinguere la non-volontarietà dalla involontarietà è valutare il livello di dolore e il pentimento che intervengono nell'azione: nel momento in cui agisco male a causa di un atto non-volontario, non proverò né dolore, né alcuna forma di pentimento, poiché non mi trovo nella condizione di poter conoscere gli aspetti fondamentali dell'azione (la cui conoscenza, nell'azione volontaria, è infatti imprescindibile); questi ultimi sono due, dice Aristotele, ovvero «cosa si fa» e «ciò a cui si perviene», che sembrano corrispondere rispettivamente all'*objectum actionis* e al *finis operantis* di cui parla Tommaso.

Al contrario, nel momento in cui compio un'azione involontaria, quindi agisco decidendo di ignorare determinate misure, proverò dolore o perlomeno pentimento, poiché sono in realtà conscio del fatto che, non ignorando l'ordine, potrei realizzare un'azione buona.

Nell'articolo 1 della *Quaestio Secunda* del *De Malo*, Tommaso, quando si rifà ad Aristotele, si riferisce – in modo alquanto sottile – alla differenza che intercorre tra l'azione non-volontaria e quella involontaria, per applicarla poi al caso dell'omissione. Quest'ultima può essere per l'appunto non-volontaria, oppure involontaria.

L'omissione involontaria si ritrova nel momento in cui, seguendo l'esempio tommasiano, uno sceglie di giocare pur sapendo che questo implica il suo non andare in chiesa. Questo tipo di involontarietà entra a far parte della dimensione del “volontario in causa”, che potremmo definire in questi termini: l'agente, pur non intendendo i danni che conseguono alla sua cattiva azione, è comunque moralmente responsabile di questi, poiché determinati da un'azione precedente, da lui ben intesa. Affinché sussista il principio del “volontario in causa”, occorre dunque che si verifichino queste due condizioni:

- a) È ragionevolmente prevedibile che da tale azione scaturiscano quei danni;
- b) È moralmente possibile evitare di porre quell'azione.

2.1.9. Verso un'analisi dell'azione: l'oggetto, il fine e la circostanza.

La *Quaestio Secunda* è, nel trattato che stiamo analizzando, di particolare importanza, poiché introduce il lettore ad un'analisi dell'agire umano.

Per poter far fronte alle varie questioni che in cui ci stiamo imbattendo, è perciò doveroso delineare una panoramica generale sugli elementi analitici dell'azione, che Tommaso sintetizza in tre

dimensioni fondamentali: l'*objectum actionis*, le *circumstantiae* che specificano l'*objectum*, e il *finis operantis*.

Prima di descrivere le loro connotazioni principali, facciamo un breve *excursus* sul concetto di azione.

Nella varia vastità degli atti umani, occorre anzitutto distinguere gli *actus humani* dai meri *actus hominis*. Tommaso attua questa distinzione nella *Grande Summa*, dove intende per *actus humani* gli atti propriamente umani, in quanto liberamente scelti dall'uomo, mentre, gli *actus hominis*, consistono negli atti che semplicemente capita all'uomo di compiere. I primi dunque si qualificano come atti propriamente morali, e quindi volontari, mentre i secondi sono degli atti che potremmo definire involontari (o di cui l'uomo non è propriamente cosciente, essendo che la libertà si realizza all'interno della dimensione della coscienza)²⁶¹.

Tuttavia, ci risulta impossibile estrapolare gli atti propriamente umani (e dunque scelti) dai meri atti che capita all'uomo di compiere, poiché essi rappresentano due dimensioni dell'agire che si influenzano vicendevolmente. In merito a ciò, la psicoanalisi junghiana ci fornisce degli esempi chiarissimi di come la nostra azione sia spesso influenzata da tutta una serie di archetipi primordiali che acquistano per noi una valenza simbolica.

Detto ciò, occorre poi attuare una seconda distinzione, quella tra l'operazione immanente (che corrisponde all'*agere* dei latini, e al *práttein* dei greci) e l'operazione transitiva (ovvero il *facere* latino e il *poieîn* greco).

La prima indica un'azione il cui risultato permane intimamente nel soggetto, come per esempio il provare un sentimento d'amore; la seconda, al contrario, indica la dimensione esterna dell'agire, come per esempio il fatto di produrre una casa.

C'è da dire che, come per gli *actus humani* e *hominis*, anche queste dimensioni sono perennemente correlate: riprendendo l'esempio precedente, osserviamo che l'intimo sentimento d'amore apre al linguaggio degli innamorati, perciò l'*agere* va a sfociare sempre in una prassi (perlomeno)

²⁶¹ Leggiamo in *S. Th.*, I-IIae, q. 1, a. 3: «Ora, gli atti umani considerati in tutti e due i modi, o come azioni o come passioni, ricevono la loro specie dal fine. Infatti gli atti umani possono essere considerati in entrambi i modi: poiché l'uomo muove sé stesso, ed è mosso da sé stesso. Ora, abbiamo spiegato che gli atti sono detti umani in quanto procedono da una volontà deliberata. Ma l'oggetto della volontà è il bene e il fine. È perciò evidente che il fine costituisce il principio degli atti umani in quanto umani. E così pure ne costituisce il termine: infatti l'atto umano ha il suo termine in ciò che la volontà persegue come suo fine; come anche nella generazione naturale la forma del generato è conforme a quella del generante. E dal momento che, come dice Ambrogio, «i costumi morali sono propriamente umani», ne viene che gli atti morali ricevono la loro specie propriamente dal fine: infatti gli atti umani e gli atti morali si identificano».

comunicativa²⁶². Se ci pensiamo, progettare una vita interiore che non abbia in seguito dei risvolti fattuali, sarebbe come volere qualcosa e non tendere praticamente a questo, ovvero sarebbe umanamente impossibile. Questo meccanismo chiama in causa il principio “*operari sequitur esse*”, di cui abbiamo ampiamente discusso nella nostra II Parte²⁶³.

L’ultima distinzione classica che riprendiamo da Tommaso, prima di delineare le figure dell’azione, è quella tra atto elicito (*actus elicitus*), che è frutto di una scelta, ed atto imperato (*actus imperatus*)²⁶⁴, che a questa consegue fisicamente. Questi rappresentano due dimensioni di un’unica azione, esattamente come il *Leib*, che rappresenta la fisicità dell’Io, si distingue dal mero *Körper*, che è il corpo puramente oggettivato – sul quale il mio io esercita un’azione causale –; ma, al medesimo tempo, questi sono tra loro in una situazione di continuità.

Finito questo breve *excursus*, passiamo ora a definire la tripla analitica dell’azione²⁶⁵.

Nell’analizzare un atto, troviamo anzitutto la dimensione dell’*objectum actionis*, ovvero il contenuto d’azione, che non consiste nel mero oggetto dell’azione (per esempio, nell’azione di mangiare una mela, il contenuto non consiste nella mela), e nemmeno nell’evento che fa da base fisica all’agire umano, il quale si può descrivere in termini fisici senza chiamare in causa la dimensione della libertà, ma solo quella del *Körper*. Riprendendo il nostro esempio, l’*objectum actionis* si configura invece come l’atto di “mangiare la mela” in quanto contenuto della mia stessa scelta.

Perciò l’*objectum* risponde alla domanda “che cosa sto facendo?” o “che cosa stai facendo?”, alla prima o seconda persona, poiché rispecchia una confessione, ovvero conferisce un’identità all’agire tramite il reperimento delle diverse intenzioni dell’agente, le quali danno forma all’azione. Lo stesso atto fisico può infatti riferirsi a degli *objectum actionis* differenti: mangio la mela per nutrirmi (nutrirsi è dunque il contenuto dell’azione), mangio la mela per riassaporare un ricordo (il cui contenuto d’azione è dunque rivivere un bel momento a cui lego il ricordo della mela), mangio la mela per tenermi in forma (il contenuto d’azione è perciò il mantenimento della salute).

Per lo stesso motivo Tommaso appura che è possibile che azioni che sono le medesime dal punto di vista naturale (*unus actus secundum speciem naturae*), siano poi differenti dal punto di vista

²⁶² In merito a ciò, ci basti pensare alla dialogicità della coscienza di cui parla Agostino.

²⁶³ Cfr. la nostra II Parte, CAP. 2, par. 2.4.4: “Il principio dell’*operari sequitur esse*”.

²⁶⁴ Tommaso, *S. Th.*, I-IIae, q. 6, a. 4.

²⁶⁵ Che avevamo già brevemente descritto nella nostra II Parte, CAP. 2, par. 2.3.1: “Nota sul bene in Tommaso”.

morale: per esempio, uccidere un uomo può essere ricondotto al fine di salvaguardare la giustizia e l'ordine sociale, oppure per soddisfare l'ira: nel primo caso l'agire risulta essere virtuoso, nel secondo caso l'agire comporta un vizio²⁶⁶.

Ora, l'Aquinate nella *Grande Summa* riporta un'analogia: come l'oggetto della realtà naturale ha una sua stabile identità (cioè forma) sostanziale²⁶⁷, precisata da variabili determinazioni accidentali, così un'azione trova la sua identità (quindi la sua forma) nell'*objectum actionis*, che è precisato dalle circostanze²⁶⁸. In tutto ciò non va trascurata la dimensione della *res*, che determina a sua volta la forma dell'agire: si può dire quindi che l'agire umano rappresenti una maniera di intendere sé stessi e di agire nel mondo, attraverso la scelta che agisce su determinate *res*.

Per quanto riguarda le circostanze, di cui abbiamo ampiamente discusso in più articoli della *Quaestio Secunda*, possiamo dire che esse rappresentano tutte quelle ulteriori specificazioni dell'*objectum*, che ci permettono di cogliere in modo più specifico il contenuto d'azione. Le circostanze acquistano un rilievo fondamentale nel delineare la forma dell'azione, poiché specificano quelle variabili che spesso influenzano o addirittura determinano il senso del nostro agire; queste sono, per esempio, il luogo (rubare in un luogo sacro specifica l'atto del rubare, che si configura come un sacrilegio), il tempo (soccorrere una persona che ha chiesto aiuto due ore prima, più che un'azione di soccorso sembra un tentativo di riparazione a un'omissione di soccorso), la relazione (baciare una donna nubile è diverso dal baciare una donna sposata con un altro, poiché la seconda circostanza implica un inizio di adulterio) all'interno dei quali si svolge un'azione.

Da ultimo, trattiamo la dimensione del *finis operantis*, che risulta essere fondamentale per la specificazione dell'azione; infatti, mentre il contenuto oggettivo specificato dalle circostanze è già – come abbiamo visto – intrinsecamente dotato di una certa intenzionalità pre-riflessiva, il *finis operantis*, ovvero il fine per il quale agiamo, rappresenta l'intenzione riflessa del nostro agire.

Nel parlare del concetto di fine, il *Doctor Angelicus* si rifà a dei punti fermi aristotelici.

Il primo di questi è sicuramente l'idea di una improcedibilità all'infinito nell'ordine dei fini; Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, infatti afferma: «Siccome è evidente che i fini sono numerosi, e

²⁶⁶ Tommaso tratta questi temi in *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a. 3 ad 3um.

²⁶⁷ Allo stesso modo, troviamo che l'Aquinate, nell'articolo 6 della *Quaestio Secunda* del *De Malo*, per definire la circostanza, parla dell'*objectum actionis* come della sostanza (ovvero la forma sostanziale) dell'atto. Leggiamo a tal proposito: «Ora, si dice circostanza ciò che sta attorno all'atto, considerato come estrinseco, esternamente alla sostanza dell'atto [il contenuto d'azione]» (*De Malo*, q. 2, a. 6 resp).

²⁶⁸ Tommaso, *S. Th.*, I-IIae, q. 18, a. 3-4.

che noi scegliamo alcuni fini a causa di altre cose [...] è chiaro che non tutti i fini sono perfetti, ma il fine più alto è evidentemente qualcosa di perfetto. [...] Allora in assoluto è perfetto ciò che è sempre scelto per sé e mai a causa di altro»²⁶⁹.

Nell'ordine del bene ontologico, possiamo definire il fine ultimo come quel bene che non è ancora stato conseguito. Nella struttura dell'azione, è sempre possibile reperire una finalità ultima, ossia un fine cui si tende per sé stesso – riprendendo la definizione aristotelica –, dal quale dipendono i contenuti d'azione e i fini infravalenti. Per individuare il fine occorre semplicemente riferirsi alla prima o alla seconda persona e porsi la domanda: “perché sto agendo in tal modo?”. Ad esempio, picchiare un uomo per derubarlo così da potermi comprare il cibo, ha come fine l'impossessarsi del denaro, che a sua volta avrà come fine il comprare il cibo, e, da ultimo, il mio nutrimento.

In tal senso, l'Aquinate sostiene che la catena dei fini potrebbe dipanarsi all'infinito, ma solo in modo arbitrario, mai consequenziale: infatti, se ponessimo dei fini in modo del tutto casuale, saremmo aperti alla possibilità di errare all'infinito. Ciò risulta tuttavia impossibile, perché, come possiamo constatare dall'intero argomento della nostra ricerca, l'uomo – come ogni ente – tende al *bonum ut tale*; ergo ogni azione, anche se riguardasse la decisione di vivere in modo sregolato, sarebbe compiuta in vista di un fine ultimo, che è il bene in quanto tale.

Perciò si può prolungare in modo arbitrario la catena dei fini; tuttavia, il tentativo di togliere dall'intenzione dell'agente l'implicazione di un termine ultimo (un fine voluto per sé stesso) porterebbe ad un'autocontraddizione, poiché non darebbe un termine intenzionale alla catena stessa dei fini e, di conseguenza, renderebbe ingiustificabile l'agire.

Tommaso tratta questi temi nella *Grande Summa*, dove sostiene l'importanza del fine, oltre che come punto di arrivo dell'azione, anche come punto di partenza: non sussiste infatti un'esecuzione priva di un'intenzione, che l'Aquinate definisce come «la mira del fine ultimo, per come essa si declina nell'azione particolare»²⁷⁰, ovvero rappresenta la volizione del fine ultimo declinato nei diversi contenuti d'azione.

È interessante notare che solitamente l'improcedibilità all'infinito è applicabile in modo evidente alle cause, quindi in un procedimento regressivo; nel caso che stiamo trattando invece, l'impossibilità di procedere all'infinito riguarda l'ordine dei fini, che, anziché regredire, progrediscono: tuttavia, allo stesso tempo, notiamo che i fini sono in realtà, oltre che il punto di

²⁶⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 5, 1097 a 29.

²⁷⁰ Tommaso, *Summa Theologiae*, I-IIae, q. 1, a. 4.

arrivo (l'esecuzione dell'atto), anche il punto di partenza (l'*intentio*), perciò vi è una regressione intrinseca anche nel procedere dei fini.

Il secondo aspetto che il *Doctor Angelicus* riprende dalla concezione aristotelica riguarda il carattere pratico del fine ultimo, ovvero il fatto di intendere il *bonum honestum* non come un mero fine oggettivo, bensì come un fine anche formale.

Aristotele tratta quest'ultima distinzione – tra fine oggettivo e formale – nel II Libro del *De Anima*, dove propone due possibili articolazioni del fine generico (il *to hou héneka*): il fine come “ciò in vista di cui” si agisce, e “ciò a vantaggio di cui” si agisce (in greco il *to ho*).

Tommaso traduce queste due formule con il *finis cuius* e il *finis quo*, indicanti, rispettivamente, il fine oggettivo e il fine formale.

Il fine oggettivo riguarda dunque il fine che si intende conseguire; mentre il fine formale riguarda l'effettivo conseguimento del fine, dunque la fruizione soggettiva dell'oggetto cui si tende ultimamente. In quest'ottica, il bene proprio dell'uomo non potrà essere meramente oggettivo, ovvero indifferente all'uomo: esso indica invece un rapporto attivo con una realtà oggettiva, la quale non può coincidere con la volontà umana (poiché l'uomo non può adeguare da sé il proprio desiderio di compimento); tale realtà dovrà adeguare l'ideale del bene come tale, ed essere nel contempo fruibile da parte dell'uomo, anche se, *in hoc statu viae*, non risulterà pienamente fruibile dall'uomo stesso. Tuttavia, contemporaneamente, l'uomo potrà prepararsi alla fruizione di essa. Leggiamo a tal proposito nella *Summa*: «La beatitudine è preceduta e seguita da una conveniente disposizione del corpo umano»²⁷¹. L'uomo è perciò orientato a qualcosa che nel medesimo tempo lo supera, ma non lo annulla: questo è il bene assoluto.

Infine, c'è da dire che sussiste un'ulteriore analogia tra la concezione del fine aristotelica e quella tommasiana: Tommaso, al pari di Aristotele, individua il fine ultimo nella felicità, che egli chiama “*beatitudo*”. La *beatitudo* di Tommaso si rifà alla felicità aristotelica (in greco *eudaimonia*), tuttavia con un connotato ulteriore: essa risulta alcunché di trascendente rispetto alla vita terrena, mentre, secondo lo Stagirita, l'*eudaimonia* consisterebbe semplicemente nella vita contemplativa, cui si può pervenire anche *in hoc statu viae* (seppure con un aiuto divino, di cui però lo stesso Aristotele non ci dà sufficienti indicazioni). La beatitudine di cui parla l'Aquinate, è possibile solo se l'uomo si proporziona alla realtà divina; l'uomo, al tempo stesso, può divenire beato solo per azione di Dio. Perciò, per Tommaso, è impossibile raggiungere la *beatitudo* durante la vita terrena.

²⁷¹ Tommaso, *S. Th.*, I-IIae, q. 4, a. 6.

Da ultimo, c'è da dire che in *Summa Contra Gentiles*²⁷² Tommaso parla di “fine ultimo di diritto” (ideale di un fine ultimo razionalmente adeguato), e di “fine ultimo di fatto” (fine stabilito dall'agente). In questo frangente, appuriamo che, sebbene i fini ultimi di fatto possano variare a seconda dei diversi agenti, il fine ultimo di diritto rimane il medesimo in tutti gli uomini: ciò che accomuna gli uomini è perciò la stessa tensione al *bonum ut tale* come fine ultimo di diritto.

2.1.10. L'articolo 9 della *Quaestio Secunda*: “*Utrum omnia peccata sint paria*”.

L'articolo 9 della *Quaestio Secunda* titola: “Se i peccati siano tutti uguali”.

Per rispondere alla tesi affermativa dell'*opponens*, come argomento in contrario, Tommaso chiama in causa due *auctoritates*:

- Nel Vangelo di Giovanni è detto: «Per questo chi mi ha consegnato a te ha un peccato maggiore»²⁷³;
- Inoltre, secondo Agostino, il desiderio cattivo è causa di peccato. Ora, non tutti i desideri cattivi sono uguali, dunque non tutti i peccati sono uguali²⁷⁴.

Nel *Respondeo* l'Aquinate chiama in causa le teorie ereticali, che a loro volta si rifanno alla filosofia stoica: quest'ultima intendeva il peccato come tutto ciò che non si conforma all'ordine della ragione, dunque tutto ciò che implica la privazione del *bonum* comporta un male. La privazione, così come viene intesa dagli Stoici, sembra non poter essere soggetta al più o al meno, poiché il peccato subentra semplicemente nell'andare contro la rettitudine della *ratio*; secondo questa tesi è perciò indifferente oltrepassare di poco o di molto i limiti razionalmente accettabili.

Ovviamente Tommaso si oppone a questa concezione, e lo fa analizzando il concetto di privazione, che noi abbiamo già ampiamente trattato in vari punti della nostra ricerca²⁷⁵.

Anzitutto è bene chiarire che, nonostante gli Stoici evitino di specificarlo, in realtà nella dimensione della *privatio* è riscontrabile un più e un meno, ovvero un maggiore o minore livello di privazione. Detto ciò, si può dire che esistono due tipi di *privatio*: il primo riguarda la privazione totale, che Tommaso definisce “pura”, e che ritroviamo per esempio nell'evento della morte, oppure del buio, che consistono nella totale mancanza, rispettivamente, di vita e di luce. In questo caso è impossibile

²⁷² Tommaso, *Summa Contra Gentiles*, III, 26-40.

²⁷³ *Vangelo di Giovanni*, IV, 19-11.

²⁷⁴ Cfr. Agostino, *De libero arbitrio*, I, 3, 8.

²⁷⁵ Cfr. in particolare la nostra Parte II, CAP. 2.

che il male che deriva dalla privazione di bene, ovvero il peccato, sia internamente differenziato, poiché non esistono alternative valide alla *privatio*, ma questa non lascia più spazio a nulla, è pura mancanza. Questo tipo di privazione indica, per l'Aquinate, qualcosa che si è già corrotto. Dunque, un peccato che derivi da questa prima modalità privativa, non può che essere unico.

Il secondo tipo di *privatio* indica tutte quelle realtà che sono in via di corruzione, ma sono differentemente private del bene ad esse dovuto per natura. Ergo, questo tipo di privazione non è pura, ma lascia qualcosa. La malattia, ad esempio, priva l'uomo di una parte di salute, ma non lo priva di tutto.

Il peccato di omissione rientra nella prima tipologia di privazione, poiché scegliere di astenersi dall'atto giusto, implica una privazione totale dell'atto buono, e non lascia spazio a delle alternative (per es. non si può dire "ho ommesso in gran quantità di compiere quell'atto", oppure "ho ommesso poco di compiere quell'atto", ma si omette e basta). Al contrario, il peccato di trasgressione, che per Tommaso consiste nella *deformatas* dell'atto, rientra nel secondo tipo di *privatio*, poiché lascia spazio alla positività dell'atto. Tommaso scrive che "come ogni deformità del corpo non è uguale, così sono diverse le deformità degli atti"²⁷⁶. Dunque esistono differenti tipi di peccato, a seconda del minore o maggiore grado di privazione che si verifica in un ente.

2.1.11. L'Articolo 10 della *Quaestio Secunda*: "*Utrum peccatum sit gravius ex eo quod maiori bono opponitur*".

Nell'articolo 10 della *Quaestio Secunda* ci si interroga sul seguente tema: "se il peccato sia più grave per il fatto che si oppone ad un bene maggiore".

Secondo l'*opponens* sembra di no. Al contrario, Tommaso riporta un passo dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele: «Come al bene si oppone il male, così all'ottimo si oppone il pessimo»²⁷⁷.

Nel *Respondeo* Tommaso delinea una duplice valutazione della gravità del peccato:

Anzitutto, lo fa dalla parte dello stesso atto, in cui dobbiamo considerare due cose: la specie e il suo accidente (ovvero la circostanza dell'atto); l'atto, come abbiamo appurato precedentemente, è specificato dall'oggetto, dunque la gravità dell'atto del peccato deriva dalla specie dell'oggetto: perciò, più l'atto si oppone al bene (quindi all'ordine della specie), più è male, e quindi è valutabile come peccato.

²⁷⁶ Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 9 *resp.*

²⁷⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 10, 1160 b 9.

Secondariamente, per valutare la gravità del peccato, dobbiamo considerare l'atto del peccato dalla parte dell'agente: in questo caso occorre valutare il peccato a seconda di quanto sia preponderante il peso della volontà; se uno pecca volontariamente si porterà verso un peccato molto più grave, rispetto a chi invece pecca in modo involontario. Dunque anche in questo caso, la gravità del peccato si qualifica secondo la sua stessa specie, perciò sarà molto più grave il peccato che si oppone ad un bene maggiore.

2.1.12. *Quaestio Secunda*, articolo 11: “*Utrum peccatum diminuat bonum naturae*”.

L'articolo 11 della *Quaestio Secunda* titola “Se il peccato faccia diminuire il bene di natura”.

Secondo l'*opponens*, sembra di no. Al contrario, Tommaso porta in campo la voce di alcune autorevoli *auctoritates*:

- Beda il Venerabile, nel suo *Commento al Vangelo di Luca*, riporta un versetto di quest'ultimo in cui sta scritto che «caricato di percosse, se ne andarono»²⁷⁸; rifacendosi a ciò Beda afferma che i peccati violano l'integrità umana²⁷⁹. L'integrità sarebbe violata soltanto grazie a una diminuzione, dunque il peccato deprime il bene di natura;
- inoltre, Agostino dice ne *La città di Dio* che il vizio è un male, perché nuoce alla natura buona. E non sarebbe tale [nocivo] se non sopprimesse qualcosa: ergo, esso fa diminuire il bene di natura;
- sempre Agostino, nel *De Musica*²⁸⁰ afferma che l'anima si indebolisce per il peccato, dunque in essa, a causa del peccato, diminuisce il bene di natura;
- inoltre, la creatura razionale si rapporta alla grazia come l'occhio alla luce; ora, come l'occhio si abitua alla luce, anche l'uomo, permanendo a lungo nel peccato, diminuisce la sua capacità di ricevere la grazia. E così il bene di natura, consistente nella disposizione, diminuisce a causa del peccato.

Nel *Respondeo* l'Aquinate comincia la sua analisi dalle forme dell'agire: infatti, poiché far diminuire un bene di natura comporta un agire, occorre *in primis* appurare quali siano le forme in cui si agisce.

In senso proprio, si dice che agisca lo stesso agente che produce l'atto, mentre, in senso improprio, si sostiene che agisca l'oggetto attraverso il quale l'agente compie l'azione; questo accade, per

²⁷⁸ *Vangelo di Luca*, 10, 13.

²⁷⁹ San Beda, *In Lucae Evangelium Expositio*, III, 10.

²⁸⁰ Agostino, *De Musica*, VI, 5, 14.

esempio, quando un pittore imbianca una parete, si pensa per abitudine che faccia parte dell'agire sia l'agente in sé (il pittore), che la bianchezza (ovvero sembra che la bianchezza conferisca attivamente il bianco); mentre sappiamo che, in realtà, quest'ultima non è una dimensione dell'agire, ma un suo mero strumento accidentale.

A questo punto, l'Aquinate attua due ulteriori distinzioni: si dice che l'agente principale fa qualcosa per sé o per accidente: nel primo caso l'agente agisce in modo conforme alla propria forma (per esempio il sole illumina, per forma propria, la casa); nel secondo caso invece l'agente rimuove accidentalmente un ostacolo, ossia causa direttamente qualcosa, e, di conseguenza, porta a una seconda azione (per esempio quando l'agente apre la finestra, e di conseguenza la casa si illumina).

Bisogna dunque intendere al medesimo modo la privazione: come accade che, chi rimuove l'ostacolo della luce, illumini la casa accidentalmente, così si può dire che, chi pone l'ostacolo alla luce, porti un oscuramento. Tommaso a questo punto fa un'analogia: come l'aria è diffusa all'interno della casa grazie al sole, così la Grazia si diffonde nell'anima umana (la cui natura è capace anche di ricevere la Grazia) grazie all'intervento del Creatore. Tuttavia, proprio come l'aria interna alla casa non si illumina, se non si rivolge direttamente al sole, così anche l'anima non riceve la Grazia, se non si volge direttamente a Dio.

Ora, il *Doctor Angelicus*, rifacendosi ad un versetto di *Isaia* – «I vostri peccati misero una separazione tra voi e Dio»²⁸¹ – sostiene che il peccato rappresenti un ostacolo interposto tra l'anima e Dio: infatti, pur avendo la possibilità di recezione della Grazia, se non ci si converte direttamente a Dio è impossibile riceverla. Il peccato infatti ostacola tale conversione, poiché volge l'anima nella direzione opposta, in modo contrario alla legge di Dio.

È inoltre risaputo che, nel momento in cui subentra un ostacolo che impedisce o addirittura elimina la perfezione e la forma di un soggetto, accade che in seguito il soggetto sia meno atto a ricevere la forma; così il peccato, ostacolando la forma naturale dell'uomo, non solo elimina momentaneamente la Grazia, ma rende anche l'anima meno adeguata a una sua ricezione; ergo, con il peccato diminuisce l'attitudine a ricevere la Grazia, che è un bene per la natura, in quanto perfeziona la facoltà intellettuale e quella razionale; dunque il peccato "ferisce" il bene di natura, diminuendolo. Leggiamo infatti: «E poiché la Grazia perfeziona la natura sia quanto all'intelletto, sia quanto alla volontà e anche quanto alle parti inferiori dell'anima, capaci di obbedire alla ragione – intendo riferirmi alla parte irascibile e a quella concupiscibile – il peccato, eliminando la Grazia e

²⁸¹ *Isaia*, 59, 2.

simili aiuti della natura, si dice che ferisca la natura. Perciò l'ignoranza, la malizia e altre cose del genere sono dette ferite della natura, conseguenti al peccato»²⁸².

2.1.13. *Quaestio 2, articolo 12: “Utrum peccatum possit corrumpere totum bonum naturae”*

Nell'ultimo articolo della *Quaestio Secunda* l'Aquinate si chiede “se il peccato possa corrompere tutto il bene di natura”²⁸³.

Per l'*opponens* sembrerebbe di sì.

Tommaso, nel *Sed Contra*, afferma che: «Finché rimane la volontà rimane la disposizione al bene. Ora, il peccato non sopprime la volontà, anzi risiede nella volontà. Dunque, sembra che il peccato non possa sopprimere tutto il bene di natura, che è la disposizione».

Nel *Respondeo* l'Aquinate esplica la tesi del *Sed Contra*, sostenendo l'impossibilità che il peccato diminuisca il bene di natura (razionale), che nell'uomo altro non è se non la disposizione a ricevere la Grazia.

Essendo questa attitudine apparentemente finita (poiché riguarda l'uomo che è una creatura finita), sembra che tale disposizione possa essere soppressa, mediante una continua diminuzione dataci dal peccato. Al fine di risolvere quest'ultima problematica, Tommaso delinea una panoramica di come si possa diminuire la disposizione negli enti naturali.

Anzitutto, la disposizione può essere diminuita per sottrazione, come quando in un corpo, che ha la capacità di scaldare mediante il suo stesso calore, viene diminuito il calore, e quindi viene meno la sua attitudine a scaldare; secondariamente, la diminuzione può avvenire per aggiunta del contrario, come quando, all'acqua scaldata, che ha una naturale disposizione a raffreddarsi, viene aggiunto continuamente del calore, dunque la sua attitudine a raffreddarsi diminuisce. Il primo modo di diminuzione della disposizione, ha luogo nelle potenze attive, mentre il secondo ha luogo sia nelle potenze attive che recettive.

Ora, nel primo tipo di diminuzione, accade che, una volta eliminata la causa stessa della disposizione, questa possa essere soppressa totalmente: se in un corpo che ha la capacità di scaldare

²⁸² Tommaso, *De Malo*, q. 2, a. 11 *resp.*

²⁸³ L'esito di questa questione, secondo il quale risulta che il peccato non possa corrompere tutto il bene di natura, è alla base della differenza concettuale tra il Cattolicesimo e il Protestantismo; infatti, mentre nella dottrina cattolica l'uomo si può sempre riscattare dalla sua azione moralmente deviata, nella concezione protestante non è così: l'individuo è, in un certo senso, abbandonato a sé stesso, e il suo destino ultraterreno è fin da subito segnato già *in hoc statu viae*.

viene sottratto il calore finché questo non perde totalmente la potenza di scaldare, allora la disposizione si può dire eliminata.

Diversamente, nella diminuzione per aggiunta dell'elemento contrario, accade che il soggetto non possa essere corrotto, all'aumentare in modo esponenziale di tale elemento, ma solo diminuito nella sua disposizione. Dunque, osserva Tommaso, la disposizione della natura razionale alla Grazia è una potenza recettiva, quindi, qualora vi fosse una sua diminuzione – dovuta al peccato – questa non potrebbe mai sopprimerla. Infatti la diminuzione nella disposizione della natura razionale alla Grazia, avviene per aggiunta dell'elemento contrario, quando la natura razionale si allontana da Dio e si converte al suo contrario (quindi quando avviene una *privatio boni*).

Perciò, per quanto si moltiplichino il peccato, la disposizione al bene della Grazia diminuisce, ma non si può mai sopprimere.

2.2. La *Quaestio Tertia* del *De Malo*: “La causa del peccato”.

Nella *Quaestio Tertia* Tommaso si chiede quale sia la causa del peccato. Tale questione è di grande importanza per le tematiche della nostra ricerca, poiché sottolinea chiaramente come il male si ritrovi nel mondo come *privatio boni*. Inoltre in questo luogo, per la prima volta nel *De Malo*, Tommaso tratta il tema del demonio, anticipando l'*excursus* di demonologia che occupa l'intera *Quaestio Sexta Decima*.

2.2.1. L'articolo 1 della *Quaestio Tertia*: “Utrum Deus sit causa peccati”.

Nell'articolo 1 della *Prima Quaestio* l'Aquinate si domanda “se Dio sia la causa del peccato”.

Secondo l'*opponens* sembra di sì. Tommaso, al contrario, si rifà ad alcune *auctoritates*:

- Agostino, nelle *LXXXIII Quaestionum* sostiene che “l'uomo non diventa peggiore ad opera di Dio”²⁸⁴. Ora, mediante il peccato l'uomo diventa peggiore, ergo Dio non è l'autore del peccato.
- Fulgenzio, sostiene che Dio non è l'autore di ciò di cui è vendicatore. Ora, Dio è il vendicatore del peccato, ergo Egli non ne è l'autore²⁸⁵.
- Nel *Libro della Sapienza* sta scritto che: «Dio è causa solo di ciò che ama»²⁸⁶. Dio ama tutto ciò che esiste, e non odia niente di ciò che ha fatto. Dunque, siccome Dio odia il peccato – infatti, sempre nel *Libro della Sapienza*, sta scritto che: «Dio odia ugualmente l'empio e l'empietà»²⁸⁷ – certamente non ne è l'autore.

Tommaso, nel *Respondeo*, afferma fin da subito che si può essere causa del peccato in due modi: anzitutto, come colui che pecca, secondariamente, come colui che induce un altro a peccare.

Nessuno di questi due modi può essere attribuito a Dio.

Infatti, pensando al concetto generico di peccato (come mancanza o privazione), un ente incorre in un peccato quando, agendo, non perviene al fine per il quale agisce. Ciò avviene sul piano fisico quando, ad esempio, un bambino nasce con una malformazione: questo, per Tommaso, accade per un difetto nella potenza attiva del seme. E, ragionando in questi termini, in Dio non può venir meno il principio attivo, poiché la sua potenza è infinita. Analogamente, il peccato in senso morale, quindi

²⁸⁴ Agostino, *LXXXIII Quaestionum*, qq. 3-4.

²⁸⁵ Fulgenzio, *Ad Monimum*, I, 19.

²⁸⁶ *Sapienza*, 11, 25.

²⁸⁷ *Sapienza*, 14, 9.

avente natura di colpa, consiste nel fatto che la volontà viene meno al fine ultimo; ciò tuttavia in Dio non può avvenire, poiché la sua volontà, che è la sua somma natura, consiste nella somma bontà, e dunque è Egli stesso il fine ultimo. Dunque Dio non può essere causa del peccato al punto da peccare Egli stesso.

Inoltre, Dio non può essere causa del peccato nemmeno nel secondo modo, ossia in modo da far peccare gli altri. Infatti il peccato in senso morale, consiste nell'allontanamento della *voluntas* dal fine ultimo, il quale coincide con Dio stesso. Perciò è impossibile che Dio voglia allontanare da sé gli uomini, o gli enti in generale: questi invece, secondo una concezione tipicamente aristotelica, sono attratti da Dio come imitazione del primo agente, il quale dà agli enti la Sua somiglianza, nella misura in cui questi possono riceverla.

Perciò Dio, essendo il sommo Bene, non può essere causa dell'allontanamento della volontà dallo stesso Bene. Per tutte queste ragioni è impossibile che Dio sia causa del peccato.

2.2.2. *Quaestio 3*, articolo 2: “*Utrum actio peccati sit a Deo*”

Nell'articolo 2 della *Quaestio 3* Tommaso si chiede “se l'azione del peccato provenga da Dio”. L'*opponens* propende verso una tesi negativa. L'Aquinate, nell'argomento in contrario, chiama in causa il Vescovo di Ippona:

- Nel *De Trinitate*²⁸⁸, Agostino sostiene che “la volontà di Dio è causa di tutte le specie e di tutti i movimenti”. Ora, l'atto del peccato è un determinato movimento del libero arbitrio, dunque proviene da Dio.

Nel *Respondeo* il *Doctor Angelicus* analizza innanzitutto le teorie degli antichi. Di questi riporta due concezioni: la prima, secondo la quale l'azione del peccato non può derivare da Dio, poiché è impossibile che quest'ultimo sia causa del peccato. La seconda, vuole che l'azione del peccato provenga da Dio, perché l'essenza stessa dell'atto proviene dallo stesso Creatore, e questo in due sensi: in senso generale, perché, essendo tutti gli enti tali per partecipazione all'Ente Supremo che è Dio, il quale è l'unico a detenere l'essere per essenza, allora anche l'atto, che è un predicamento dello stesso ente, deriva necessariamente da Dio. In un secondo senso, essendo Dio il motore primo e la causa prima di tutti i movimenti, è necessario che l'atto del peccato, in quanto è un determinato movimento del libero arbitrio, provenga da Dio.

C'è poi da dire che il movimento del primo motore non è ricevuto in tutti gli esseri allo stesso modo, ma in ognuno in modo proprio. In tutti gli enti accade che, nel momento in cui un essere si

²⁸⁸ Agostino, *De Trinitate*, III, 4, 9.

trova nella giusta disposizione a ricevere la mozione del primo motore, consegue un'azione perfetta secondo l'intenzione del primo motore (quindi di Dio). Al contrario, nel momento in cui la disposizione a ricevere il primo motore non è giusta, l'azione sarà difettosa. Ora, le azioni perfette sono attribuibili a Dio, poiché Egli ne è la causa propria, che conferisce a queste un ordine secondo la Sua stessa intenzione; al contrario, le azioni imperfette sono da attribuire allo stesso ente, poiché questo devia dall'ordine impartitogli dal Creatore.

L'uomo è l'unico ente terreno dotato di libero arbitrio, dunque ha piena responsabilità rispetto al peccato: nel momento in cui non si troverà nella giusta disposizione rispetto all'ordine divino, allora ne conseguirà un'azione disordinata.

Possiamo quindi concludere da questa breve analisi che l'azione dell'uomo viene sicuramente da Dio, come le azioni di tutti gli enti, poiché Egli dà l'Essere per partecipazione. Tuttavia l'azione peccaminosa, pur avendo ontologicamente ed energicamente origine da Dio, consiste in un libero discostarsi dallo stesso ordine divino; per questo motivo il peccato non è opera del Creatore.

2.2.3. *Quaestio 3, articolo 3: “Utrum diabolus sit causa peccati”*

L'articolo 3 della *Quaestio 3* titola: “Se il diavolo sia causa del peccato”. Qui, per la prima volta nel *De Malo*, Tommaso accenna alla teoria demonologica.

Mentre l'*opponens* apporta delle obiezioni affermative, l'Aquinate propende invece per una risposta negativa, e, a favore di questa, apporta le seguenti tesi delle *auctoritates*:

- Agostino, nelle *LXXXIII Quaestionum* sostiene che «la causa della depravazione di un uomo si ricollega alla sua volontà, sia che si sia depravato per la persuasione di qualcuno sia di nessuno»²⁸⁹. Ora, l'uomo si deprava tramite il peccato, quindi la causa del peccato non è il diavolo.
- Sempre Agostino, nel *De libero arbitrio* afferma che nessuna cosa in particolare è causa del peccato dell'uomo, ma ogni uomo è causa della propria malvagità.
- Inoltre, il peccato dell'uomo procede dal libero arbitrio, che non può essere mosso dal diavolo perché sarebbe contro la libertà: ergo, il diavolo non causa il peccato.

Il *Doctor Angelicus* inizia il suo *Respondeo* partendo dalla delucidazione del concetto di causa. La causa si dice principalmente in due modi: come ciò che ordina, dispone o consiglia; oppure come ciò che dà attuazione. Essendo che noi potremmo definire la causa come “ciò a cui consegue un effetto”, ne deriva che soltanto la seconda accezione in merito può ritenersi adeguata alla causa.

²⁸⁹ Agostino, *LXXXIII Quaestionum*, q. 4.

Date queste premesse, nel trattare specificamente del diavolo, Tommaso ne deduce che la sua stessa azione, compendosi attraverso lo strumento della persuasione, rientra nella prima modalità di causa, ed è perciò lontana dall'essere una vera e propria causa, che determina un effetto.

Inoltre, è fondamentale tenere in conto che la vera causa del peccato, come abbiamo più volte sottolineato, può derivare soltanto dall'agente che muove la stessa volontà.

Per di più quest'ultima, come abbiamo visto nel capitolo precedente²⁹⁰, può essere mossa in due modi: *ab exteriori*, secondo un oggetto conosciuto, che risulta essere un bene conveniente; e *ab interiori*, ovvero nel modo in cui può muoverla interiormente chi produce lo stesso atto della volontà. Secondo il primo modo sembra che muova chi persuade come il diavolo, poiché la persuasione fa sì che si faccia passare per buona una determinata cosa (anche se, a volte, non lo è).

Mentre, il secondo tipo di movimento, non è di per sé necessitato, poiché l'uomo, dotato di libero arbitrio, può indirizzare la propria volizione a infiniti oggetti; ciononostante, permane una tendenza necessaria della *voluntas* al *bonum absolute*, che consiste nella *beatitudo*. Come abbiamo già appurato precedentemente, è naturale che la volontà sia orientata *ad unum* (il fine ultimo, che per l'appunto si identifica con la *beatitudo*), pur essendo aperta a un orizzonte trascendentale di cui partecipano anche i beni infravalenti.

Orientandosi necessariamente solo alla *beatitudo*, la *voluntas* tende inevitabilmente anche a Dio, poiché Egli è condizione di sussistenza della stessa beatitudine. A tal proposito Tommaso scrive: «la necessità di una tale connessione [dell'uomo con la *beatitudo* e quindi con Dio] non si manifesta con evidenza all'uomo in questa vita, poiché l'uomo non vede Dio nella sua essenza. E perciò l'uomo, in questa vita, non aderisce necessariamente a Dio; invece, in coloro che, vedendo Dio nella sua essenza, conoscono chiaramente che Egli è l'essenza della bontà e della beatitudine dell'uomo, la volontà non può non aderire a Dio, come anche la nostra volontà ora non può non volere la beatitudine. È evidente dunque che l'oggetto non muove necessariamente la volontà e perciò nessuna persuasione muove necessariamente l'uomo ad agire»²⁹¹.

Dunque, in conclusione, l'unico che può inclinare la *voluntas* è Dio stesso, dal quale procede direttamente il movimento della volontà, poiché Egli ne è l'Autore ultimo.

Detto ciò l'Aquinate, riprendendo le conclusioni degli articoli precedenti, per le quali Dio non è la causa del peccato, afferma in ultima analisi che soltanto la stessa volontà può ritenersi essere la vera

²⁹⁰ Cfr. nella stessa Parte III, CAPITOLO 1, par. 1.1: “Nota sulla *libertas* in Tommaso”.

²⁹¹ Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 3 *resp.*

causa del peccato. A questo punto è senz'altro chiaro che il diavolo non causa il peccato, se non alla stregua di chi persuade.

2.2.4. *Quaestio Tertia*, articolo 4: “*Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum interius persuadendo*”

L'articolo 4 della *Quaestio Tertia* riprende la questione dell'ingerenza diabolica nell'atto del peccato. Ci si chiede infatti “se il diavolo possa indurre l'uomo a peccare, persuadendolo internamente”.

Secondo la tesi dell'*opponens* sembrerebbe sì no. Tommaso, nel *Sed Contra*, sostiene che: «Si dice che il diavolo non solo visibilmente, ma anche invisibilmente tenta l'uomo e ciò non sarebbe possibile se non persuadesse interiormente l'uomo in qualcosa. Dunque, il diavolo incita interiormente al peccato»²⁹².

Nel *Respondeo* il *Doctor Angelicus* ribadisce la conclusione dell'articolo precedente, ovvero il fatto che il diavolo non può essere causa del peccato dell'uomo, se non alla stregua di chi persuade. Data questa premessa, è bene, secondo l'Aquinate, ragionare in merito alla persuasione diabolica. Questa può avvenire in due modi: in modo visibile, come quando il diavolo si manifesta all'uomo sotto una determinata forma sensibile, e gli parla cercando di persuaderlo a peccare (per esempio quando il demonio ha acquisito le sembianze del serpente ed ha parlato ad Adamo, oppure quando si è manifestato con Gesù nel deserto); secondariamente, il diavolo si può manifestare in modo invisibile, e questo può avvenire sia attraverso il modo della persuasione che della disposizione.

Secondo il primo modo, il diavolo persuade quando fa sì che un determinato male appaia come un bene; questo può avvenire a sua volta secondo due differenti modalità: perché si presenta in rapporto all'intelletto oppure al senso esterno. La prima modalità, che riguarda l'intelletto, avviene a causa della stessa natura diabolica. Il diavolo infatti è un angelo caduto, ovvero deviato, dunque mantiene alcune prerogative tipiche della condizione angelica; dal canto suo, l'angelo, sebbene non possa muovere la volontà dell'uomo, ha comunque la facoltà di illuminare l'intelletto umano suscitando in esso determinate impressioni, che lo stesso *intellectus* riceverà dall'esterno. Il demonio, pur avendo la capacità di illuminare intellettivamente, non causerà delle impressioni nell'intelletto, poiché queste porterebbero l'uomo ad avere una maggiore lucidità e consapevolezza, e disvelerebbero subito l'inganno diabolico; al contrario, il diavolo suscita delle impressioni sulle potenze sensibili, interiori ed esteriori. Bisogna inoltre tener conto che, come sostiene Aristotele

²⁹² Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 4 *sed contra*.

nella *Metafisica*²⁹³, la natura corporea può essere mossa localmente da quella spirituale, mentre, per quanto riguarda la forma, questa le deve essere impartita da un agente corporeo. In tal modo la materia corporea obbedisce naturalmente all'angelo, sia buono che cattivo, quanto al movimento locale. Sulla base di ciò i demoni, che dunque non possono dar forma alla materia corporea, hanno in ogni caso la possibilità di muovere localmente i corpi, in virtù delle ragioni seminali.

Ora, Aristotele nel *De somno et vigilia*²⁹⁴ sostiene che durante il sonno, negli organi interni, confluiscono le impressioni o le modificazioni degli organi di senso, le quali si conservano poi negli spiriti della sensazione, modificando il principio conoscitivo momentaneo. Tommaso riprende quest'ultima teoria aristotelica per istituire poi un'importante analogia: ciò che accade in chi dorme, tramite le apparizioni dei sogni a causa del movimento locale naturale degli spiriti e degli umori, può accadere allo stesso modo tramite un analogo movimento locale provocato dai demoni, nel quale questi ultimi possono mettere in movimento gli spiriti e gli umori interni, al punto da riuscire a legare completamente l'uso della ragione umana. Per capire tale concetto ci basti pensare alla condizione dei posseduti.

Diversamente, può accadere che la persuasione del demonio possa avvenire anche senza che la ragione stessa ne risulti legata, ma semplicemente tramite l'estroffessione di una rappresentazione internamente conservata. Ciò accade negli uomini svegli e aventi l'uso della ragione, poiché la rappresentazione dell'oggetto peccaminoso viene ricondotta al pensiero immaginativo (ovviamente peccaminoso, in questo caso); è risaputo poi che, più si soggiace a una certa passione, più si indugia in questo tipo di esperienze.

I demoni sono infatti detti "tentatori", perché tentano di conoscere, valutando gli atti umani, a quali passioni siamo più fortemente portati. Anche tramite la sollecitazione degli spiriti sensitivi questi cercano di suscitare delle impressioni nei sensi esterni.

Infine, il diavolo può essere causa del peccato anche alla stregua di chi "dispone", ovvero inclina al peccato; infatti, per mezzo della sollecitazione degli spiriti e degli umori il diavolo predispone l'uomo ad essere particolarmente irascibile o concupiscibile ecc.

In conclusione, Tommaso ci porta ad appurare che il diavolo istiga internamente al peccato, ma non dà attuazione allo stesso.

²⁹³ Aristotele, *Metafisica*, VII, 7, 1033b 19.

²⁹⁴ Aristotele, *De somno et vigilia*, 3, 461 b, 11.

2.2.5. L'articolo 5 della *Quaestio Tertia*: “*Utrum omnia peccata a diabolo suggerantur*”

L'articolo 5 della *Quaestio Tertia* titola: “Se tutti i peccati siano suggestioni del diavolo”. Tommaso, in risposta alla tesi affermativa dell'*opponens*, si rifà, nel *Sed Contra*, ai *Dogmi della Chiesa*: «Si dice che non tutti i nostri cattivi pensieri sono suscitati dal diavolo, ma talvolta si originano dal movimento del nostro arbitrio»²⁹⁵.

In merito a ciò, l'Aquinate riprende la definizione di “causa”, questa volta secondo un'ulteriore distinzione. Una cosa infatti può essere detta causa di un'altra in due modi: indiretto o diretto; in modo indiretto, nel momento in cui un agente causa una disposizione in vista di un effetto, proprio come il diavolo istigò il primo uomo a peccare, cosicché creò nell'uomo la disposizione a peccare. In modo diretto, invece, la causa interviene quando una cosa agisce direttamente su di un'altra; questo avviene quando si pecca per la libertà dell'arbitrio, per la corruzione della carne, o, in generale, per l'umana tendenza ad assecondare i desideri. È infatti compito dell'uomo, dotato di libero arbitrio, tenere a freno e mettere ordine all'interno dei desideri; perciò accade che, qualora l'agente non dia assenso al giusto ordine della ragione, esso finisca per incorrere in una contraddizione pratica.

Dunque a volte, anche in mancanza dell'istigazione del diavolo, si cade nel peccato.

2.2.6. Approfondimento sui demoni

La *Quaestio Sexta-Decima* del *De Malo* può essere considerata come un piccolo trattato di demonologia²⁹⁶. In questo luogo Tommaso, attraverso dodici articoli, delinea una panoramica sull'ontologia del diavolo, e su come questi agisca nell'uomo.

Nel corso dell'analisi della *Quaestio Tertia* – riguardante la causa del peccato –, abbiamo visto come il tema del demonio sia di fondamentale importanza, per definire quale sia la causa del peccato umano²⁹⁷. Abbiamo appurato infatti che il diavolo, non essendo l'incarnazione del male in un'entità ontologicamente sussistente, non ha la facoltà di causare volontariamente, tramite la sua azione, il peccato. Il male morale può essere, d'altro canto, causato dal demonio in modo indiretto, ovvero tramite una persuasione interiore.

²⁹⁵ Gennadio, *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. 82.

²⁹⁶ Pasquale Porro sostiene infatti che la *Quaestio 16* del *De Malo* rappresenti un vero e proprio trattato di demonologia, elaborato in uno stile assolutamente razionale. Rifacendosi a Russell, egli ritiene infatti che la filosofia scolastica sia certamente quella che ha concesso meno in assoluto a ogni forma di demonologia superstiziosa o esoterica (cfr. a tal riguardo J. B. Russell, *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987).

²⁹⁷ Cfr. la nostra Parte III, CAP. 2, par. 2.2.3-2.2.4.

Ora, riprendendo queste conclusioni, possiamo tentare di mettere in atto una breve analisi filosofica della figura del demonio.

Anzitutto, constatiamo che Tommaso si rifà in modo preminente ad Agostino, quando intende il male come *privatio boni*, e, di conseguenza, il diavolo come un angelo che si è allontanato estremamente da Dio. Agostino, infatti, fu probabilmente il primo teologo a sostenere che nemmeno Satana è da intendere come un'entità di per sé malvagia²⁹⁸. Il diavolo è infatti un angelo caduto, il quale si è macchiato del peccato più grave, la superbia. Tommaso reputa quest'ultima come “la regina di tutti i peccati”, poiché ogni peccato consiste nel non voler sottomettersi a una regola superiore, dunque contiene implicitamente un atto di superbia. Questa tesi presenta dei chiari echi agostiniani; leggiamo infatti nel *De libero arbitrio*: «Inizio di ogni peccato è la superbia, e ancora: Inizio dell'umana superbia è distaccarsi da Dio. Il diavolo aggiunge alla superbia l'invidia piena di tanta malevolenza da indurlo ad istigare l'uomo alla superbia, per cui egli capiva di essere stato condannato. Ne conseguì che una pena di emendamento anziché di condanna a morte risollevò l'uomo, sicché mentre il diavolo gli si era offerto come esempio di superbia, il Signore gli si è offerto come esempio di umiltà»²⁹⁹.

Dunque il demonio pecca per superbia, ma non è cattivo per natura. Egli è creato buono da Dio, al pari delle altre intelligenze angeliche. Essendo che il male si configura come una *privatio boni*, infatti, il diavolo non può mai tendere al male nemmeno nell'inclinazione, la quale tende sempre al bene³⁰⁰. Pertanto, appuriamo con Tommaso, che il demonio pecca attraverso un atto volontario. Il male subentra in lui infatti nel momento in cui la conoscenza (che porta poi ad indirizzarsi al bene conosciuto come conveniente) contrasta con una regola superiore.

Sappiamo che nell'uomo c'è una duplice conoscenza: la sensibile, che deve essere diretta dalla ragione, e quella razionale, che deve essere diretta dalla legge divina. Dunque nell'uomo vige un doppio male: nell'appetito, che non si lascia dirigere dalla *ratio*, e nella ragione, che non si lascia

²⁹⁸ Agostino infatti sosteneva che il demonio fosse un “angelo ribelle”, tesi tuttora condivisa dalla dottrina cattolica. In merito a ciò, leggiamo in *De Genesi ad litteram*: «Poiché per quanto in basso siano stati precipitati gli angeli ribelli dalla loro dimora celeste a causa della loro perversità e della loro superbia, tuttavia per la loro natura sono superiori a tutte le bestie a causa dell'eccellenza della loro ragione» (Agostino, *De Genesi ad litteram*, XI, 2.4).

²⁹⁹ Agostino, *De libero arbitrio*, III, 25, 76.

³⁰⁰ Infatti, scrive Tommaso, «l'inclinazione naturale non è se non verso un determinato bene» (Tommaso, *De Malo*, q. 16, a. 2 *resp.*)

guidare dalla legge divina³⁰¹. Nelle sostanze separate, quali sono i demoni, c'è dunque una sola modalità di conoscenza, quella intellettuale: esiste perciò un solo male, che riguarda il non attenersi alla legge divina, e questo risiede nella volontà dei demoni.

Nell'articolo 3 della *Quaestio Sexta-Decima*, Tommaso offre una “fenomenologia” del peccato diabolico. L'Aquinate spiega per l'appunto che il diavolo, diversamente da quanto si crede, non peccò per il fatto di voler essere uguale a Dio. Questo per due motivazioni: anzitutto, perché, conscio del fatto che Dio è l'Ente Supremo che sussiste di per sé – e che gli altri esseri sono tali per partecipazione dello stesso – non ha voluto perseguire un fine impossibile, poiché nessuno tende a ciò che sa essere impossibile; inoltre, volendo il bene per sé, il diavolo non desidererebbe mai non essere più sottomesso ontologicamente a Dio, poiché ciò implicherebbe l'annullamento della sua esistenza (visto che l'essere ci è conferito da Dio stesso).

Gli angeli sono stati creati fin da subito come aventi già ciò che appartiene alla loro perfezione naturale, e, solo in potenza, i beni soprannaturali, che avrebbero potuto conseguire tramite la Grazia divina.

Il primo peccato del diavolo fu dunque il fatto che, per raggiungere la *visio beatifica* (il maggiore dei beni soprannaturali, consistente nella visione di Dio stesso), non lo fece innalzandosi a Dio, seguendo, al pari degli altri angeli, l'ordine della legge divina; egli volle invece perseguire la beatitudine soprannaturale attraverso la sua stessa natura: quindi peccò per il fatto di averla voluta conseguire a opera della propria potenza, ma senza Dio, che conferisce la Grazia. Il demonio, dunque, desiderò l'uguaglianza con Dio solo nel momento in cui volle perseguire la beatitudine attraverso la propria natura, facoltà che appartiene solamente a Dio. Egli quindi non desiderò il male di per sé, ma il bene (la *beatitudo*): tuttavia lo fece in modo disordinato e contrario alla legge divina.

Questa tesi è già nota in alcuni autori medievali, fra cui, in particolare, ritroviamo Anselmo d'Aosta. Quest'ultimo, nel *De casu diaboli*, scrive: «Anche se non volle essere del tutto pari a Dio, ma qualcosa di meno, tuttavia volle esserlo contro la volontà di Dio, perciò volle essere in modo disordinato simile a Dio, perché volle qualcosa di sua volontà, senza sottomettere a nessuno la sua volontà. Infatti, il volere qualcosa di propria volontà, senza obbedire a nessuna volontà superiore,

³⁰¹ L'uomo perde la facoltà di dominare razionalmente le potenze inferiori, e quella di sottomettersi totalmente alla legge divina, nel momento del peccato originale. Prima, infatti, Dio ci aveva concesso ai nostri progenitori la giustizia originale, e il pieno dominio sulle pulsioni. Adamo, allontanandosi da Dio, causò la perdita della giustizia originale; dopodiché, convertendosi ai beni mutevoli, provocò la perdita del controllo razionale sulle potenze inferiori (rispetto a questo argomento cfr. nella stessa III Parte, CAP. 2, par. 2.3).

deve essere prerogativa solo di Dio [...] e non solo volle farsi uguale a Dio perché pretese di avere una sua volontà, ma volle anche essere superiore a Dio, volendo ciò che Dio non voleva che egli volesse, e ponendo la sua volontà al di sopra di quella di Dio»³⁰².

Detto ciò, l'Aquinate riprende alcune questioni che potremmo definire più teologiche che morali.

Il diavolo, in seguito alla caduta angelica, non può ritornare sui suoi passi, né scegliere il bene anziché il male. Questo accade perché, secondo Tommaso, l'angelo, che ha una conoscenza in atto, non può mutare ciò che ha in potenza: egli può mutare soltanto in merito alla sua conversione (gli angeli) o al suo allontanamento da Dio (i demoni); al contrario l'uomo, pur tendendo alla *beatitudo* al pari dell'angelo, può mutare la sua volizione (dirigendola a più beni particolari), poiché la mutevolezza riguarda le cose in potenza, dunque i beni particolari.

Il *Doctor Angelicus* fa poi un'ulteriore constatazione: il diavolo non può conoscere il futuro: egli può conoscere solo ciò che è in atto, e le cose contingenti nel futuro sono per lui inconoscibili; mentre quelle necessarie sono da lui conoscibili con certezza, più che dall'uomo. Inoltre, i demoni non possono conoscere i pensieri dei nostri cuori. Infatti solo Dio e l'uomo possono conoscere ciò che l'uomo pensa in atto; questo deriva dalla mozione della sua *voluntas*, e solo Dio, il quale ne è l'artefice, può conoscerla (infatti l'angelo o il diavolo, essendo esseri inferiori a Dio, non possono conoscere ciò che cade sotto un ordine di ciò che è loro superiore).

Infine, l'Aquinate si sofferma sui modi della persuasione diabolica. Secondo Tommaso, per l'appunto, il diavolo può modificare la parte conoscitiva dell'anima umana quanto al suo potere sensitivo interiore, attraverso l'immaginazione (anche se ciò vale soprattutto per le immagini delle cose esistenti in natura). Questo avviene in quanto i demoni hanno la facoltà di muovere l'intelletto dell'uomo, perché conosca il male e il falso. Gli angeli buoni aiutano gli uomini ad avere intuizioni intellettuali positive, mentre i demoni dispongono le rappresentazioni affinché l'uomo sia tratto in inganno; il demonio può infatti modificare gli umori e le impressioni del nostro corpo, così da modificare le immagini sensibili da cui trae origine il processo intellettuale, orientandolo così in una direzione errata.

In merito alla questione diabolica, Pasquale Porro sostiene che: «Alle origini della caduta del diavolo c'è perciò un errore di autosufficienza – l'illusione di poter conseguire la felicità, o la beatitudine, non senza Dio, ma senza la Grazia, cioè nel solo ambito naturale»³⁰³.

Porro sostiene inoltre che, nell'exasperata volontà di autosufficienza diabolica, Tommaso abbia ritrovato un peccato essenzialmente filosofico della sua epoca; in quel periodo infatti, i maestri della

³⁰² Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, 4.

³⁰³ P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.

facoltà parigina delle Arti, e, in particolare, Boezio di Dacia nel suo *De summo bono*, prospettavano un ideale basato sull'autosufficienza della filosofia nel puro ambito naturale (solo il filosofo è naturalmente felice e non pecca). Questa nuova prospettiva filosofica, secondo Porro, potrebbe essere apparsa agli occhi di Tommaso come una tentazione, *strictu sensu*, luciferina.

2.2.7. *Quaestio Tertia*, articolo 6: “*Utrum scilicet ignorantia possit esse causa peccati*”.

Nell'articolo 6 della *Quaestio Tertia* Tommaso si chiede “se l'ignoranza possa essere causa del peccato”. Noi abbiamo incontrato la tematica dell'ignoranza – e quindi dell'involontarietà e non-volontarietà dell'atto del peccato – già nell'articolo 1 della *Quaestio Secunda*, seppure in modo più velato³⁰⁴.

Mentre l'*opponens* sostiene di no, Tommaso propende invece per una tesi affermativa; infatti, nel *Sed Contra*, riporta le seguenti tesi desunte dalle *auctoritates*:

- Isidoro, nel *De summo bono* scrive: «In tre modi si commette peccato, per ignoranza, per debolezza e per deliberazione»³⁰⁵.
- Agostino, nel *De Libero Arbitrio*³⁰⁶ dice che si biasimano giustamente molte azioni, che sono compiute per ignoranza.

Tommaso, nel *Respondeo*, afferma fin da subito che l'ignoranza si può ritenere essere causa del peccato in due modi: come causa efficiente o come causa motrice.

Detto ciò, l'Aquinate, rifacendosi all'VIII Libro della *Fisica* di Aristotele, ci ricorda che il motore è duplice: motore per sé, o motore accidentale. Il primo riguarda ciò che genera, mentre il secondo ciò che rimuove un impedimento: per esempio, nei corpi pesanti, il motore per sé è ciò che genera, in quanto dà al corpo pesante o leggero una forma, dalla quale scaturisce il movimento; il motore accidentale è invece ciò che rimuove l'impedimento al movimento degli stessi corpi, come potremmo intendere una pietra che, una volta rimossa, faccia spostare l'intera colonna cui appartiene.

Tenendo in conto questa considerazione, Tommaso definisce l'ignoranza come impedimento alla scienza pratica, la quale è direttiva delle nostre azioni, poiché ci conduce verso l'ordine del bene, e, al contempo, ci impedisce di compiere il male. Dunque l'ignoranza, che di fatto sopprime la stessa

³⁰⁴ In merito a ciò cfr. nella medesima Parte III il CAP. 2, par. 2.1.9: “Nota su volontarietà, involontarietà e non-volontarietà”.

³⁰⁵ Isidoro, *Sententiae*, II, 17, 3.

³⁰⁶ Agostino, *De libero arbitrio*, III, 18, 51.

scienza pratica, agisce alla stregua del secondo tipo di causa motrice, ovvero rimuovendo un impedimento.

Anche negli atti morali, l'ignoranza sospende le direttive date dalla scienza pratica, e, in tal modo, può essere definita come causa di peccato.

Sappiamo poi che la scienza pratica, che impartisce le direttive morali, è duplice: vi è infatti una scienza dell'universale, la quale giudica se un atto è retto o meno, e tale scienza rappresenta un esplicito impedimento a peccare (per esempio, se mi attengo al giudizio per il quale rubare è peccato, di conseguenza non rubo). Vi è poi un secondo tipo di scienza pratica, che è la scienza del particolare, o meglio, delle circostanze, senza la quale la scienza universale non muove l'azione. Tramite la circostanza, tuttavia, non si può essere mossi in modo assoluto verso il realizzarsi delle azioni buone, ma soltanto di quelle particolari: dunque, nel momento in cui si pecca per ignoranza della scienza particolare, si pecca in modo determinato. L'ignoranza della circostanza può infatti causare gravi peccati; a titolo di esempio Tommaso riporta il caso dell'arciere, il quale, volendo uccidere un cervo, scaglia la freccia non appena vede avvicinarsi una sagoma, che in realtà risulta poi essere quella di un uomo: dunque il suo atto diventa un omicidio (a meno che non si tratti di un'ignoranza tale da scusare totalmente).

2.2.8. *Quaestio Tertia*, articolo 7: “*Utrum ignorantia sit peccatum*”

Nell'articolo 7 della *Quaestio Tertia* ci si chiede “se l'ignoranza sia un peccato”. Tommaso, per opporsi alla tesi negativa dell'*opponens*, propone due *auctoritates*:

- Nella *Prima lettera ai Corinzi* è scritto: «Se qualcuno ignora sarà ignorato»³⁰⁷, e questo per mezzo della riprovazione, che consegue al peccato. Perciò l'ignoranza è da ritenersi peccato.
- S. Agostino, nel *De libero arbitrio* dice che la stoltezza consiste “in una colpevole ignoranza, delle cose che bisogna desiderare e di quelle che bisogna fuggire”³⁰⁸. Ora, tutto ciò che è colpevole è peccato. Dunque, qualche ignoranza è peccato.

Come principio di risposta, nel *Respondeo* il *Doctor Angelicus* delinea con una tripla distinzione concettuale; è bene infatti discernere il concetto di nescienza, da quello di ignoranza e di errore.

La nescienza comporta la semplice negazione della scienza, mentre, l'ignoranza, significa in un primo senso essere privi della scienza che uno deve avere naturalmente; in un secondo senso, essa

³⁰⁷ S. Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi*, 14, 38.

³⁰⁸ Agostino, *De libero arbitrio*, III, 24, 71.

consta nell'opposizione alla scienza, dunque nell'avere una disposizione perversa: come, per esempio, quando uno ha per *habitus* quello di ignorare alcuni principi o opinioni, che gli darebbero accesso la verità. Da ultimo, l'errore consiste nel ritenere vero ciò che è falso. Qui si aggiunge, al concetto di ignoranza, la dimensione del giudizio: si può infatti avere ignoranza senza che uno esprima un giudizio su ciò che non conosce, così da non cadere nella dinamica dell'errore.

Poiché il peccato consiste nell'atto, allora l'errore ha natura di peccato.

Del resto, il semplice fatto di non sapere, di per sé, non ha natura di colpa. Infatti, a seconda della natura degli enti, è concesso loro di conoscere o meno determinate cose; per esempio, nel momento in cui un angelo beato non ha scienza di alcunché, questo non è peccato. Quindi, ignorare ciò che non si è tenuti per natura a conoscere non è certamente una colpa – semmai si può dire che sia un “male della pena” –, mentre, ignorare ciò che si deve conoscere in modo imprescindibile, costituisce un peccato.

Ogni uomo, dice Tommaso, è tenuto a conoscere i dettami della Fede – la quale rappresenta una direttiva all'esistenza –, oltre che i comandamenti di Dio. Al contempo, l'uomo ha il compito di conoscere tutte quelle cose che riguardano il suo ufficio, quindi la sua attività, come, per esempio, un vescovo ha il compito di conoscere tutto ciò che riguarda l'ufficio sacerdotale.

Dati questi presupposti, l'Aquinate sintetizza l'ignoranza tramite tre tipologie principali:

In un primo modo, l'ignoranza può essere considerata in sé stessa, come quando il soggetto agente è privato di una certa perfezione: per esempio, quando lo stesso è privato della Grazia, e allora subentra un mero atto della pena.

In un secondo modo, invece, l'ignoranza si può considerare in rapporto alla sua causa, infatti, come la causa della scienza consiste nell'applicare la mente al sapere, così la causa dell'ignoranza consiste nel non applicare la mente al sapere, e il fatto stesso di non applicare la mente al sapere significa compiere un peccato di omissione.

In un terzo modo, l'ignoranza si può considerare in rapporto a ciò che ad essa consegue, dunque a volte risulta essere causa di peccato (come quando, volendo uccidere un cervo, colpisco mortalmente l'uomo che sta passando, e scopro solo in seguito di aver commesso un omicidio), a volte no (come quando prendo per me qualcosa che non so essere di un altro).

Infine, l'Aquinate nota che l'ignoranza ha altresì attinenza con la causa del peccato originale. Infatti, prima del peccato originale, l'uomo viveva secondo una certa giustizia originale, che era perfettamente in linea con la sua stessa *voluntas* (la quale era unita a Dio). Quest'unione di giustizia e di volontà, dava adito all'illuminazione intellettuale sulla verità, oltre che alla piena rettitudine in

ambito passionale. Dunque, è dalla perdita della giustizia originale che l'uomo cade nell'ignoranza, non avendo più una *voluntas* sempre retta.

2.2.9. *Quaestio Tertia*, articolo 8: “*Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat*”

L'articolo 8 della suddetta *Quaestio* titola “se l'ignoranza scusi dal peccato o lo faccia diminuire”.

La tesi dell'*opponens* risulta negativa; al contrario, Tommaso sostiene che l'ignoranza possa diminuire o scusare un certo peccato. Egli ce lo dimostra anzitutto con una considerazione: «Il peccato consiste massimamente nel disprezzo di Dio. Ora, l'ignoranza fa diminuire il disprezzo oppure lo sopprime completamente. Dunque, scusa dal peccato o in tutto o in parte»³⁰⁹.

Nel *Respondeo* l'Aquinate ribadisce anzitutto una tesi che non si può prescindere: il peccato è per natura un atto volontario. Ora, sembra che l'ignoranza, che sopprime in parte o totalmente la volontarietà, scusi in qualche modo dal peccato. Infatti la stessa ignoranza si verifica nell'intelletto, il quale precede la volontà (nel mio agire, conosco un bene come conveniente, perciò indirizzo a questo la mia *voluntas*): nel momento in cui l'intelletto è oscurato dalla dimensione dell'ignoranza, viene tolto anche l'atto della volontà (se io non so che sto peccando, non pecco certamente per mia volontà).

Occorre tuttavia tenere a mente che l'ignoranza, sebbene sia sempre causa del non-volontario, non lo è sempre dell'involontario, che a volte costituisce semplicemente un atto compiuto contro la *voluntas* (quindi di per sé scelto). Qui Tommaso si rifà palesemente al III Libro dell'*Etica Nicomachea*, dove Aristotele distingue l'“agire per ignoranza”, che causa azioni non-volontarie e scusa quindi il peccato, dall'“agire ignorando”, che causa azioni involontarie, nelle quali si presumono già i possibili esiti peccaminosi. Quest'ultima tipologia di ignoranza provoca, solitamente, dolore e rimorso.

Delle volte accade quindi che la volontà preceda l'intelletto (come quando, dice Tommaso, uno vuole conoscere sé stesso). In tal caso, l'ignoranza può cadere nel dominio della volontà, e questo può accadere in tre modi:

- anzitutto, nel momento in cui si ignora volutamente la conoscenza della salvezza, e quindi la retta via, per poter dare seguito al peccato;
- in un secondo modo, l'ignoranza è indirettamente volontaria, quando, per l'eccessiva negligenza, non ci si cura di conoscere;

³⁰⁹ Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 8 *sed contra*.

- infine, l'ignoranza può essere ritenuta volontaria accidentalmente, attraverso due modi: diretto e indiretto. Il modo diretto avviene quando subentra quando, per esempio, un ubriaco si indirizza volutamente verso il bicchiere superfluo, che gli causa un allontanamento dalla ragione. Indirettamente, invece, quando si trascura di reprimere i moti derivanti dalle passioni, che, crescendo, inclinano le scelte verso determinati oggetti. L'Aquinate, in merito a ciò, afferma che «proprio per questo si dice che ogni malvagio è ignorante»³¹⁰.

Quando l'atto di ignoranza è scelto volontariamente, per poter poi dare adito liberamente al peccato, allora l'ignoranza, anziché scusare dal peccato, lo aggrava ancora di più. Mentre, nel momento in cui si ignora indirettamente – evitando di informarsi – oppure accidentalmente – volendo direttamente o indirettamente ciò a cui consegue l'ignoranza, accade che l'ignoranza stessa finisca per precedere la volontà: in tale condizione dunque, l'ignoranza, sebbene non scusi totalmente dal peccato, comunque lo diminuisce.

Notiamo che, come abbiamo già specificato nella nostra “Nota su volontarietà, involontarietà, e non-volontarietà”³¹¹, tentare di cogliere il rapporto sottile che incorre tra non volontarietà e involontarietà si rivela essere alquanto arduo. Spesso, come sostiene lo stesso Tommaso, è difficile stabilire quanto l'ignoranza sia legata al volontario, quanto questa preceda o segua la volontà, scusando o aggravando il peccato.

2.2.10. L'articolo 9 della *Quaestio Tertia*: “*Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet*”

Nell'articolo 9 della *Quaestio Tertia* ci si chiede “se sia possibile che uno peccchi consapevolmente per debolezza”. Il tema della debolezza dell'anima verrà trattato anche negli articoli 10 e 11, che a breve analizzeremo.

Nel *Sed Contra*, Tommaso, in risposta alla tesi negativa dell'*opponens*, si appella a due *auctoritates*:

- Isidoro, nel *De summo bono*³¹², sostiene che alcuni peccati sono commessi per debolezza;
- S. Paolo, nella *Lettera ai Romani*, afferma che «le passioni peccaminose, che tali erano per la legge, operavano nelle mie membra, per portar frutti alla morte»³¹³. Ora, rifacendosi ad un

³¹⁰ Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 8 *resp.*

³¹¹ Cfr. nella medesima Parte III il CAP. 2, par. 2.1.9: “Nota su volontarietà, involontarietà e non-volontarietà”.

³¹² Isidoro, *Sent.*, II, 17.

altro versetto della Lettera ai Romani, nel quale sta scritto che «il salario del peccato è la morte»³¹⁴, potremmo sostenere che, considerando che ciò che porta frutti alla morte è quindi il peccato, alcuni di questi peccati sono commessi a causa delle passioni, le quali sono definite quindi come le “malattie dell’anima”.

Nel *Respondeo* Tommaso tenta anzitutto di definire il concetto di “debolezza”, e lo fa attraverso un’analogia con la debolezza del corpo: infatti, come il corpo è debole nel momento in cui un determinato umore non è più soggetto all’energia fisiologica che lo regola – e perciò eccede o diminuisce eccessivamente – così l’anima si indebolisce quando una certa affezione non è più tenuta a bada dalle direttive della ragione. Tali affezioni poi, specifica l’Aquinata, sono principalmente quelle dell’appetito sensitivo, ovvero le passioni per eccellenza, che, come dice Agostino nel *De civitate Dei*³¹⁵, gli antichi usavano chiamare “le malattie dell’anima”.

L’uomo perciò pecca per debolezza nel momento in cui agisce sotto l’impulso di una certa passione. A questo punto, il *Doctor Angelicus*, chiama in causa la teoria socratica dell’intellettualismo etico, per poi confutarla. Egli infatti rievoca un passo dell’Etica Nicomachea, dove Aristotele delinea la teoria etica socratica: Socrate, pensando alla solidità e certezza della scienza, ritiene che la passione non possa vincere la conoscenza scientifica; cosicché, per il grande maestro di Platone, al fine di astenersi dal peccare, basterebbe conoscere la distinzione tra giusto e ingiusto. Socrate definisce infatti come “scienze” tutte le virtù, e come “ignoranza” tutti i vizi e i peccati.

Detto ciò, Tommaso accenna ai diversi modi attraverso cui si può avere scienza: in modo universale o particolare, secondo l’atto o secondo un *habitus*. L’ignoranza dunque subentra e oscura la scienza nel momento in cui si presentano le seguenti situazioni:

- È possibile che, ciò che si conosce per *habitus*, si tenga presente in atto e dunque non si consideri il resto; per esempio, nel momento in cui mi lascio andare a una passione, non do alcuna attenzione all’atto di un’altra potenza, perciò mi estranio dal mondo e mi concentro totalmente sulla passione “limitante”. Quando l’ira è molto forte, per esempio, l’uomo è limitato nel rivolgere la sua attenzione alla scienza.
- Inoltre, possiamo dire che la passione può, in qualche modo, contrastare la scienza, o anche ostacolarla. Questo avviene poiché le passioni – le quali risiedono nel desiderio dei beni e dei sensi – hanno come oggetto le realtà particolari; allo stesso modo, sappiamo che la

³¹³ S. Paolo, *Lettera ai Romani*, 7, 5.

³¹⁴ *Ivi*, 6, 23.

³¹⁵ Agostino, *De civitate Dei*, XIV, 7, 2.

scienza, pur essendo universale, si concretizza solo negli atti, che riguardano il mero ambito particolare. Perciò, chi è preso da una forte passione, benché pensi secondo una conoscenza universale, ha un giudizio distorto, o comunque falsato dalla passione.

- Infine, non bisogna dimenticare l'effetto della passione sul corpo, il quale reagisce fisiologicamente agli stimoli psichici; perciò anche la condizione del corpo influisce sulla lucidità della ragione e quindi della scienza dell'uomo.

2.2.11. *Quaestio Tertia*, articolo 10: “*Utrum peccata quae per infirmitatem committuntur imputentur homini ad culpam mortalem*”

La questione che ci si pone all'articolo 10 della *Quaestio Tertia* è «se i peccati commessi per debolezza siano imputabili all'uomo come colpa mortale».

Secondo l'*opponens* sembrerebbe di no; al contrario, l'Aquinate, riporta un passo della *Lettera ai Romani*, in cui S. Paolo dice che «le passioni peccaminose operavano nelle nostre membra per portare frutti alla morte». Ora, Tommaso ci fa notare che soltanto il peccato mortale apporta frutti alla morte, dunque i peccati commessi per passione, e quindi per debolezza, possono essere mortali. Nel *Respondeo* il *Doctor Angelicus* ci ricorda anzitutto che «la necessità che procede da un ipotetico atto, soggiacente alla volontà, non sopprime la natura del peccato mortale»³¹⁶. Infatti, come sappiamo, perché il peccato sia tale occorre che all'atto peccaminoso soggiaccia un atto volontario. Tommaso fa l'esempio dell'uomo che si trafigge con la spada: all'atto suicida è preceduto necessariamente un atto volontario, dunque la colpa mortale in questo caso va direttamente a chi ha colpito; se dunque la ragione si lega alla passione, è probabile che ne consegua una scelta cattiva: tuttavia ciò non è necessario, e quindi in qualche modo giustificabile, infatti è in potere della volontà respingere questo legame (a meno che una passione non leghi talmente tanto la ragione, da far perdere completamente il controllo della *voluntas*, e questo accade, per esempio, alle persone malate di mente).

2.2.12. *Quaestio Tertia*, articolo 11: “*Utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum*”

L'articolo 11 della *Quaestio Tertia* titola: “se la debolezza faccia diminuire o aggravare il peccato”. Mentre la tesi dell'*opponens* è affermativa, Tommaso, nel *Sed Contra* afferma che «ciò per cui il peccato è perdonabile non aggrava il peccato, ma lo fa diminuire. Ora, si dice che un peccato è

³¹⁶ Tommaso, *De Malo*, q. 3, a. 10 *resp.*

maggiormente perdonabile a motivo della debolezza. Dunque la debolezza non aggrava, ma fa diminuire il peccato»³¹⁷.

Nel *Respondeo*, l'Aquinate attua subito una duplice distinzione; la passione dell'appetito sensitivo si rapporta in due modi rispetto alla volontà: in modo "antecedente" – per cui la passione inclina la volontà a volere qualcosa, e quindi oscura il giudizio razionale, diminuendo il merito o il demerito che consegue all'azione–, e in modo "conseguente" – nel momento in cui, per una forte mozione della volontà, l'appetito inferiore è mosso alla passione. Nel primo caso il merito o il demerito diminuiscono, poiché la *voluntas* e quindi la *ratio* sono obnubilate dalla *passio*, mentre, nel secondo caso, il merito o il demerito accrescono: infatti la passione è, in questo caso, segno di una *voluntas* molto forte.

2.2.13. *Quaestio Tertia*, articolo 12: “*Utrum aliquis possit ex malitia seu ex certa scientia peccare*”.

L'articolo 12 della *Quaestio Tertia* titola “se si possa peccare per malizia o per una certa scienza”.

Mentre l'*opponens* propende per una tesi negativa, Tommaso, nel *Sed Contra*, porta avanti la tesi contraria, attraverso la voce delle *auctoritates*:

- Nel Libro di Giobbe sta scritto: «Quasi intenzionalmente si allontanarono da Dio e non vollero conoscere le sue vie»³¹⁸. Ora, allontanarsi da Dio significa peccare, perciò alcuni si allontanano da Lui intenzionalmente, e quindi peccano per malizia;
- Agostino, nelle Confessioni, parlando del furto delle pere, ricorda di aver peccato non perché amava i frutti in sé, ma il male stesso; ergo, anche questo è peccare per malizia;
- Inoltre, l'invidia implica la malizia; alcuni peccano per invidia e quindi per malizia.

Nel *Respondeo*, Tommaso si rifà a un passo dell'Etica Nicomachea, dove Aristotele critica coloro che sostengono l'impossibilità che un uomo sia cattivo internamente. Infatti, nel momento in cui pecco, e lo faccio volontariamente (dunque per mia scelta), e non per ignoranza, l'atto del peccare deriva dalla mia volontà; e ciò accade anche quando pecco per poter conseguire ciò che io ritengo essere un bene, come per esempio quando rubo per avere il cibo: il fatto di rubare implica comunque una mia scelta ragionata, dunque scelgo la *deformitas* dell'atto, pur di non essere privato del bene desiderato.

³¹⁷ *Ivi*, q. 3, a. 11 *sed contra*.

³¹⁸ *Libro di Giobbe*, 34, 27.

Dopo questa analisi, Tommaso delinea due modalità attraverso le quali un uomo possa preferire un bene mutevole, al bene immutabile (*bonum absolute*):

- la prima, riguarda quegli atti in cui l'agente non sa che il bene mutevole allontana dal bene immutabile, quindi pecca per ignoranza;
- la seconda, avviene quando uno inclina interiormente la volontà verso quel bene e perciò scade nella *deformitas*; questo può avvenire in due modi: sia attraverso la contaminazione della passione, sia tramite l'assunzione di un determinato habitus, che diventa poi un'abitudine ad essere inclini a una certa *inclinatio*. Questa teoria è desunta dall'analogia con gli enti naturali; questi infatti subiscono un'inclinazione a determinati beni sia quando l'agente subisce qualcosa dall'esterno (come la pietra che è scagliata verso l'alto), sia a causa della propria forma (come quando una pietra cade verso il basso).

Questo tipo di peccare quindi è un peccare per scelta, o deliberazione, o per malizia.

2.2.14. *Quaestio 3, articolo 13: "Utrum ille qui peccat ex malitia gravius peccet qua mille qui peccat ex infirmitate"*.

Nell'articolo 13 della suddetta *Quaestio*, ci si chiede "se chi pecca per malizia peccati più gravemente di chi pecca per debolezza".

Diversamente dall'*opponens*, Tommaso ritiene di sì, e nel suo argomento in contrario sostiene che il peccato commesso per debolezza sia più leggero rispetto al peccato commesso per malizia. Si rifà quindi a un versetto dei Salmi, in cui sta scritto che «il Signore ha avuto misericordia di coloro che lo temono, poiché Egli conobbe il nostro stampo»³¹⁹.

Nel *Respondeo*, l'Aquinate ci offre tre ragioni per le quali chi pecca di debolezza è più giustificabile rispetto a chi pecca per malizia.

Anzitutto, perché si dice volontario ciò il cui principio risiede nello stesso soggetto. Infatti, quando uno pecca per passione, l'origine dell'atto risiede nell'appetito sensitivo, che è estrinseco alla *voluntas*, mentre, peccando per malizia, il principio dell'atto è da ritrovare nell'*habitus* dell'agente, e quindi nella sua stessa volontà. Dunque, quanto più il principio dell'atto risiede nello stesso soggetto, tanto più il peccato risulta grave.

In seconda istanza, il peccato per malizia risulta essere più grave rispetto agli altri, perché, mentre il peccare per debolezza avviene sotto l'influsso di una certa passione, che si protrae per

³¹⁹ *Libro dei Salmi*, 102, 13, 14.

un tempo determinato e ha quindi una scadenza, il peccato compiuto per malizia consta in un *habitus* ben definito, dunque in una forma ormai connaturata e immanente all'agente stesso.

Come terza e ultima ragione, sappiamo che chi pecca per debolezza lo fa perché persegue sempre un fine buono, ma in modo disordinato; mentre chi pecca per malizia ha la volontà ordinata verso un fine cattivo, poiché ha il fermo proponimento di peccare.

C'è da dire, inoltre, che il peccato per malizia è molto più grave del peccato per debolezza perché, mentre da quest'ultimo il peccatore può essere facilmente distolto – permanendo in esso una certa tendenza al bene –, nel peccato per malizia non è così, poiché nel peccatore malizioso difficilmente permangono dei buoni propositi. In merito a ciò, si potrebbe per l'appunto dire che, mentre l'incontinente – ovvero chi si lascia andare abitualmente alle passioni – (dalla definizione che Aristotele ci dà nell'*Etica Nicomachea*³²⁰) è un peccatore caldo, il malizioso è un peccatore freddo, ovvero indirizza razionalmente la propria *voluntas* verso un atto cattivo.

2.2.15. *Quaestio Tertia*, articolo 14: “*Utrum omne peccatum ex malitia sit peccatum in Spiritum Sanctum*”

L'articolo 14 della *Quaestio Tertia* titola “se ogni peccato per malizia sia un peccato contro lo Spirito Santo”. Come possiamo constatare già dal titolo, l'articolo che ora tratteremo (come anche il seguente) sarà imperniato su tematiche prettamente teologiche; per questo motivo ci soffermeremo principalmente sui punti da noi ritenuti centrali.

Tommaso, in risposta alle tesi negative dell'*opponens*, riporta alcune tesi delle *auctoritates*:

- Nelle *Sentenze*, Pietro Lombardo dice che «pecca contro lo Spirito colui che ama la malizia per sé stessa». Ora, si dice che costui pecca per malizia. Dunque, peccare per malizia e peccare contro lo Spirito Santo è la stessa cosa.
- Inoltre, come al Padre si attribuisce la potenza, e al figlio la sapienza, così allo Spirito Santo si attribuisce la bontà. Perciò, chi pecca per debolezza si oppone alla potenza, quindi al Padre, chi pecca per ignoranza si oppone alla sapienza, dunque al Figlio, mentre chi pecca per malizia si oppone alla Bontà, perciò si oppone allo Spirito Santo.

Il *Doctor Angelicus*, nel *Respondeo*, al fine di contrastare le teorie secondo le quali non si può essere perdonati peccando contro lo Spirito Santo (cosa che avviene particolarmente negli atti di

³²⁰ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII.

bestemmia a Gesù, che è potenza, ed opera nel mondo tramite la bontà dello Spirito), chiama in causa alcune teorie agostiniane.

Dopo aver sostenuto che il peccato contro lo Spirito Santo risulta essere imperdonabile³²¹, Agostino, nel *De sermone Domini in monte*, restringe il campo dell'imperdonabilità del peccato a tutti coloro che, dopo aver conosciuto la verità e ricevuto i sacramenti, continuano a bestemmiare Gesù e lo Spirito Santo, non solo con la parola, ma anche con il cuore, invidiando la verità e la Grazia dello Spirito, e agendo contro di queste. Una tale tesi è poi ribadita nelle *Retractationum*, dove l'Ipponate scrive: «Il peccato mortale di un fratello riguarda ogni uomo che, dopo aver conosciuto Dio per grazia del Signore nostro Gesù Cristo, respinge la fraternità e, in contrasto con questa grazia che l'ha riconciliato con Dio, è agitato dalle fiamme dell'odio [...] sempre che abbia concluso la sua vita in questa scellerata perversità della mente»³²².

Dunque, sebbene il peccato contro lo Spirito Santo sia il più grave, l'Aquinate sostiene che questo divenga imperdonabile solo a certe condizioni, ovvero: la bestemmia fatta in un certo modo, e la totale impenitenza *in hoc statu viae*.

Diversamente, Tommaso ci ricorda che lo Spirito Santo è anzitutto Carità, e, per mezzo di questa, abbiamo la remissione dei peccati. Dunque il perdono ci viene dato proprio grazie all'intervento dello Spirito; l'Aquinate, a riprova di ciò, riporta un passo del Vangelo di Giovanni, dove sta scritto: «Ricevete lo Spirito Santo; saranno rimessi i peccati a coloro ai quali li rimetterete»³²³.

Ora, considerando che lo Spirito Santo rappresenta la Bontà, possiamo dedurre come il peccato che gli si oppone in modo preminente è la malizia.

Il malizioso pecca perché la sua *voluntas* tende a un certo bene cui è congiunta una malizia, dunque in realtà si può dire che tenda ad un “falso bene”. Questo può avvenire in due modi, secondo Tommaso: nel primo modo, per l'inclinazione derivante da un certo *habitus* acquisito; nel secondo modo, per il togliimento di ciò che impedisce di peccare, ovvero la speranza, il timore di Dio, ecc. (questo è il motivo per cui viene ritenuta peccaminosa anche la presunzione, l'ostinazione, la disperazione e simili comportamenti).

³²¹ Agostino sostiene questa tesi nel *De verbis Domini, Sermo 71, 3, 5-6*.

³²² Agostino, *Retractationum*, I, 19.7.

³²³ *Vangelo di Giovanni*, 20, 22.

2.2.16. *Quaestio Tertia*, articolo 15: “*Utrum peccatum in Spiritum Sanctum possit remitti*”.

L'articolo 15 riprende la tematica di quello precedente; in questo luogo infatti si chiede “se il peccato contro lo Spirito Santo possa essere perdonato”.

Dall'articolo precedente abbiamo già appurato che la risposta di Tommaso è affermativa. L'Aquinate infatti, per rispondere alle tesi dell'*opponens*, richiama le seguenti *auctoritates*:

- Nel Vangelo di Giovanni sta scritto che «agli uomini è perdonato ogni peccato e bestemmia»³²⁴;
- Nessuno peccerebbe, se pensasse che il peccato non sia perdonabile;
- Agostino infatti sostiene che non dobbiamo disperarci per nessun uomo, finché si trova in questa vita (poiché ha ancora la possibilità che gli vengano perdonati i peccati).

Nel *Respondeo*, Tommaso riprende le tesi di Gregorio Magno³²⁵, secondo il quale vi sono dei peccati mortali che non sono perdonabili, se l'uomo persevera in questa vita senza mai pentirsi. Tuttavia, esistono dei peccati veniali e più “leggeri”, che vengono perdonati più facilmente anche *post mortem*.

Inoltre, il peccato contro lo Spirito Santo è remissibile in due casi: anzitutto, nel caso della pena, ovvero quando l'agente è deresponsabilizzato per una blasfemia o un comportamento contrario allo Spirito, in quanto agisce per ignoranza o per debolezza; secondariamente, quando esiste un male della colpa, ma questo è dovuto a una privazione di una potenza (come, nell'esempio precedente, quando a uno non è concesso di accedere alla Grazia perché l'ambiente socio-culturale in cui vive non è consono a questo tipo di esperienza).

Ergo, per concludere, il peccato contro lo Spirito Santo è irremissibile nel caso in cui siano tolti tutti quei rimedi che aiutano l'uomo ad ottenere la remissione dei peccati; tuttavia esso è remissibile, nel momento in cui consideriamo la potenza della Grazia divina come principio attivo, e il fatto che il libero arbitrio, che è principio materiale, non è ancora stato confermato nel male.

2.3. Approfondimento sul peccato originale.

Dopo aver delineato una panoramica sulla declinazione morale del male ontologico – ovvero il peccato – Tommaso focalizza l'esposizione delle *Quaestiones* 4 e 5 sul tema del peccato originale.

³²⁴ *Ivi*, 12, 31.

³²⁵ San Gregorio Magno, *Dialoghi*, 4, 39.

Nella nostra ricerca non ci soffermeremo in modo specifico sui singoli articoli delle questioni, ma cercheremo di trarre un sunto dell'argomento, tenendo conto altresì di ciò che L'Aquinate scrive al riguardo nella *Grande Summa*.

Anzitutto, per definire il peccato originale, ci rifaremo alla celebre frase di S. Paolo, che Tommaso spesso cita nel *De Malo*: «Per mezzo di un solo uomo in questo mondo entrò il peccato»³²⁶.

Ora, sappiamo che il peccato originale è causato dal nostro progenitore, Adamo, il quale ha ceduto alla persuasione diabolica, venendo meno così all'ordine divino preconstituito. Adamo, dal canto suo, non è da intendere come un singolo uomo finito, bensì come una personalità corporativa: egli rappresenta l'umanità, ed è per questo motivo che la sua colpa viene poi infusa nei singoli membri appartenenti alla comunità umana.

Dunque, il primo punto da tenere in considerazione in quest'ottica, è che il peccato originale appartiene ad ogni uomo, il quale lo contrae fin dalla nascita. Il battesimo, d'altro canto, ha la funzione di liberarci dalla responsabilità morale di questo peccato: al singolo uomo, una volta battezzato, sarà tolta la colpa del progenitore; tuttavia, egli non sarà del tutto liberato da questo male, poiché conserverà la pena del peccato originale, ovvero la predisposizione della sua natura spirituale a deviare e corrompersi, quindi a peccare. Nel momento in cui pecciamo, da discendenti di Adamo, ci rendiamo contemporaneamente complici del peccato originale.

In merito a ciò, bisogna fare un breve accenno alla condizione umana che precede il peccato di Adamo.

Dio infatti, nello stato prelapsario (anteriore al peccato originale), donò all'uomo la giustizia originale e il dominio delle potenze inferiori, ottenuto grazie all'uso della ragione. Nel momento in cui Adamo ed Eva peccarono, il loro allontanamento da Dio provocò la perdita della giustizia originale, mentre, la loro conversione nei confronti di un bene mutevole, causò la perdita del dominio razionale sulle potenze inferiori. Dunque l'uomo, in seguito al peccato originale, si ritrovò da un lato con una *ratio* non più sottomessa alla legge divina, dall'altro con le stesse potenze inferiori (nonché le passioni) non più totalmente soggette al controllo della ragione. Questo è il motivo per cui la natura umana, che un tempo era perfetta, assume una predisposizione a corrompersi moralmente.

Al contempo, con il peccato di Adamo, vengono introdotti nel mondo sia la morte che i mali terreni. In particolare, i mali, sono da intendere come conseguenza della privazione della giustizia originale; questi consistono infatti in delle pene, che spesso sembrano ingiuste (come quando, per esempio, un

³²⁶ S. Paolo, *Lettera ai Romani*, 5, 12.

bimbo che è certamente privo di peccato attuale, nasce già cieco); tuttavia tali pene sono previste da Dio e rientrano in un certo ordine divino per noi inconoscibile. I mali della pena sono infatti attribuiti ai singoli uomini fondamentalmente per due motivi: in vista di ciò che la persona è tenuta a compiere in questa vita, oppure a seconda di ciò che essa deve scontare a causa del peccato dei genitori. Quest'ultimo punto è particolarmente interessante, perché sottolinea la visione tommasiana, per la quale il peccato si trasmette attraverso la carne, mai con l'anima (sebbene si punisca poi attraverso l'anima). Questa tesi è tipicamente agostiniana; il Vescovo di Ippona riteneva infatti che il peccato originale si trasmette biologicamente, attraverso il seme dell'uomo, e perciò alla nascita.

La morte, inoltre, è il secondo elemento inserito nella natura umana. Essa è, per l'appunto, "inserita" e non connaturata all'uomo; infatti, spiega Tommaso, la persona umana è principalmente anima, poiché l'anima si configura, aristotelicamente, come la forma del corpo, e quindi conferisce al corpo un'essenza. L'anima umana è immortale, perciò la natura precipua dell'uomo sarebbe quella di essere immortale. Nello stato prelapsario, Dio tutelava la natura mortale dell'uomo (quella materiale), di modo che questa non potesse corrompersi o intaccare la sostanza umana (quindi l'anima come elemento formale). Tuttavia, dopo il peccato originale, la morte, data dalla corruzione materiale, diventa effettiva³²⁷.

Leggiamo per l'appunto in *De Malo*: «Poiché Dio, che è il creatore dell'uomo, con la sua onnipotenza poteva impedire che questa necessità della materia passasse in atto, con la sua potenza concesse all'uomo, prima del peccato, di essere preservato dalla morte, finché non si rese indegno di questo dono mediante il peccato. [...] E così, dunque, la morte e la corruzione naturale appartengono all'uomo in ragione della necessità della materia; però, in ragione della natura della forma, gli converrebbe l'immortalità. Tuttavia, i principi della sua natura non sono in grado di procurargliela, invece un'attitudine naturale verso di essa conviene all'uomo in ragione dell'anima, però il suo compimento dipende da una potenza soprannaturale»³²⁸.

³²⁷ Riguardo questo argomento Porro scrive: «La morte, pertanto, non è qualcosa di naturale per l'uomo, o, per meglio dire, è naturale rispetto alla materia del composto umano (il corpo organico è composto di elementi diversi, ed è perciò soggetto alla contrarietà delle forme e dunque alla corruzione) [...] nello stato prelapsario, cioè prima del peccato originale, Dio aveva fatto in modo che tale potenza, insita nella materia, non passasse mai in atto: dopo la caduta, la morte è diventata una realtà effettiva (la morte è cioè passata dallo stato potenziale a quello attuale). In linea generale, rimane tuttavia vero che l'immortalità ci è naturale, mentre la morte e la corruzione sono per noi contro natura (dal momento che la forma, secondo cui ci conviene l'immortalità, esprime meglio la nostra natura)» (in P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012).

³²⁸ Tommaso, *De Malo*, q. 5, a. 5.

La preminenza dell'anima sul corpo è inoltre fondamentale per cogliere il luogo dove risiede il peccato originale. Quest'ultimo infatti, come abbiamo specificato poc'anzi, viene trasmesso dal seme dell'uomo³²⁹, che rappresenta dunque la sua causa strumentale³³⁰. Nell'anima, invece, ritroviamo il soggetto del peccato, e, in particolar modo, nella potenza dell'anima da cui si generano tutte le mozioni, ovvero la volontà. È infatti dalla volontà di Adamo che deriva il peccato originale, mentre dal suo seme questo si trasmette ai posteri. Leggiamo infatti in *De Malo*: «bisogna dire che ciò che è razionale è di per sé il primo soggetto della virtù. Per individuare dunque, nelle potenze dell'anima il soggetto primo del peccato originale, bisogna esaminare quale sia quella potenza in virtù della quale tutte sono suscettibili di peccato. Infatti è necessario che il peccato originale pervenga per prima dall'essenza dell'anima a quella potenza. Ora, è evidente che il peccato, nei termini in cui ora ne stiamo parlando, è ciò cui è dovuta una pena. Ma i nostri atti meritano la pena e il biasimo per il fatto che sono volontari. Perciò, dalla volontà deriva alle altre potenze dell'anima il fatto che siano suscettibili di peccato. È manifesto, quindi, che fra tutte le potenze dell'anima, il peccato originale esiste per prima nella volontà»³³¹.

³²⁹ Tant'è che Tommaso afferma che l'umanità sia investita del peccato originale per il fatto che discende dal seme di Adamo, mentre, se ipotizzassimo una nuova creazione, che prenda piede dalla terra e non dal nostro progenitore, la stirpe che ne deriva sarebbe senz'altro libera dal peccato originale. Ritroviamo questa tesi sia in *De Malo* (q. 4, a. 7 *resp.*), sia in *Summa Theologiae* (I-IIae, q. 81, a. 4 *resp.*), dove leggiamo: «Il peccato originale si trasmette dal nostro progenitore ai discendenti in quanto questi in forza della generazione ne sentono l'influsso: come le membra subiscono l'influsso dell'anima nel peccato attuale. Ora, l'influsso causale si esercita sulla generazione solo mediante la virtù attiva del generante. Per cui contraggono il peccato originale solo quanti discendono da Adamo mediante questa virtù attiva, che originariamente deriva da Adamo; e ciò significa discendere da lui secondo la ragione seminale: infatti la ragione seminale non è altro che la virtù attiva nella generazione. Ora, se uno venisse formato da un corpo umano per virtù divina, manifestamente la virtù attiva non deriverebbe da Adamo. Quindi costui non contrarrebbe il peccato originale: come non sarebbe un peccato umano l'atto delle mani se queste fossero mosse non dalla volontà dell'uomo, ma da un agente estrinseco»

³³⁰ In merito a ciò leggiamo in *Summa Theologiae*: «Una cosa può trovarsi in un'altra in due modi, primo, come nella sua causa, o principale o strumentale; secondo, come nel suo soggetto. Il peccato originale del genere umano fu dunque in Adamo stesso come nella sua causa strumentale: poiché, come dice Paolo in *Rm*: «In lui tutti peccarono». Tale peccato è invece nel seme come nella sua causa strumentale: poiché dalla virtù attiva del seme esso viene trasmesso alla sua prole insieme con la natura umana. Tuttavia il peccato originale non può risiedere in alcun modo nel corpo come nel proprio soggetto, ma soltanto nell'anima. E la ragione, come si è spiegato in precedenza, è che il peccato originale viene trasmesso ai posteri dalla volontà del nostro progenitore mediante il moto generativo nello stesso modo in cui dalla volontà di un uomo si propaga il peccato attuale alle altre sue parti. [...] così dunque, siccome l'anima può essere sede o soggetto della colpa, a differenza del corpo, che di per sé non può esserlo, tutto ciò che di corrotto deriva all'anima dal primo peccato ha natura di colpa; quanto invece deriva al corpo, non ha natura di colpa ma di pena. Quindi la sede del peccato originale è l'anima, non il corpo» (*Summa Theologiae*, I-IIae, q. 83, a. 1 *resp.*).

³³¹ Tommaso, *De Malo*, q. 4, a. 5 *resp.*

PARTE QUARTA
BENE E MALE NEL TOMISMO DI MARITAIN

CAPITOLO 1. LA CONCEZIONE DEL BENE SECONDO JACQUES MARITAIN

Nell'affrontare quest'ultima parte, ci rifaremo al neotomista Jacques Maritain (1882-1973), allievo di Bergson, il quale elabora una metafisica che, partendo da quella del maestro, ripropone criticamente le categorie del pensiero aristotelico-tomista.

Abbiamo deciso di focalizzare la nostra attenzione su Maritain, perché troviamo che, in epoca contemporanea, egli sia uno dei pochi a far valere e riportare in auge il concetto di bene così come veniva inteso dai medievali. Infatti, come abbiamo avuto modo di appurare precedentemente³³², il bene concepito dai medievali era un bene trascendentale, aperto a un orizzonte infinito, e quindi a Dio. In questo tipo di bene nulla è sottratto al senso, perché tutto rientra in un ordine superiore. Contrariamente, il bene dei contemporanei, rimanda alla concezione greca e pre-creazionistica, per la quale il bene e il male si identificano ultimamente con la coppia spirito-materia. Ciò che resta, del *bonum honestum* tipicamente medievale, è ora un bene che viene vissuto in modo immanente, nella realtà che viviamo, come un dover realizzare in questa vita la miglior "performance" possibile, essendo il bene *hic et nunc*, quindi privo di una prospettiva infinita. Il male, d'altro canto, è considerato come un fallimento nell'interpretazione della realtà, o anche come un fallimento tecnico-organizzativo nel proprio progetto di vita personale, o anche nella sociale distribuzione dei beni.

A tal proposito, Maritain, nell'opera intitolata *Nove lezioni sulle prime nozioni di filosofia morale*³³³, tratta il mutamento di prospettiva rispetto al concetto di bene – e quindi di male – che segna l'epoca a lui contemporanea, rilevando in esso un certo oblio di cosa sia il bene propriamente umano, che ha dato adito poi a varie problematiche, quali, ad esempio: la riduzione utilitaristica del buono al vantaggioso, l'esclusione, tipicamente wittgensteiniana, del bene morale dal mondo oggettivo; il profilarsi dei giudizi morali come giudizi emozionali, sostenuto da alcune correnti analitiche.

Mentre il bene, a livello ontologico, costituisce la pienezza d'essere – poiché secondo Maritain ogni essere «è metafisicamente buono, cioè atto ad essere amato nella misura stessa in cui è» – , a livello morale il bene non è altro che la pienezza specifica di un essere libero.

Nella suddetta opera, Maritain riprende la concezione del *bonum honestum* tipicamente tomista. Il *bonum honestum*, per il filosofo francese, si può definire come «ciò che [in un atto] è desiderabile o

³³² Cfr. alla nostra Parte II, CAP. 2, par. 2.3.1.

³³³ J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* (tit. or. *Neuf leçons sur les notions première de la philosophie morale*, 1951), tr. it. di L. Frattini, Vita e pensiero, Milano 1975.

amabile». In relazione a questo hanno senso il bene come utile e il bene come dilettevole, che si qualificano rispettivamente come il mezzo e il riverbero soggettivo dell'atto intrinsecamente buono³³⁴.

Leggiamo per l'appunto nell'opera *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*: «Onesto, vuol dire semplicemente: buono in sé e per sé. [...] il bene onesto è l'aspetto assolutamente primo, primordiale, la prima apprensione del bene nell'ordine morale; è il primo significato analogico del bene: ciò che è sostanzialmente buono, non buono come mezzo per raggiungere un fine, non buono come ripercussione di un bene già posseduto, ma buono in sé e per sé, sostanzialmente buono; l'espressione "bene sostanziale", sarebbe più filosofica di quella di "bene onesto". C'è una relazione tra il bene onesto, nell'ordine morale, e la sostanza, nell'ordine metafisico. La sostanza, in rapporto all'essere, è ciò che è fatto per esistere in sé o da sé, è il primo significato dell'essere nell'ordine delle categorie. Parimenti, nell'ordine morale, il bene onesto è ciò che è desiderabile o amabile per sé stesso, essendo pienezza d'essere, intendo pienezza d'essere nell'atto stesso di libertà, che non manca di quel primordiale completamento, di quella prima e costitutiva pienezza che è la consonanza con la propria regola»³³⁵.

³³⁴ Cfr. *ivi*, pag. 78-86.

³³⁵ *Ivi*, pag. 86-87.

CAPITOLO 2. IL CONCETTO DI FINE SECONDO MARITAIN

Riguardo al concetto di fine, Maritain sostiene poi, sempre nelle *Nove lezioni*, che la bontà dei nostri atti dipende dall'oggetto dell'atto (quello che Tommaso chiamerebbe l'*objectum actionis*), che sempre si riferisce a dei fini ulteriori.

Come abbiamo appurato nell'analisi del concetto tommasiano di fine³³⁶, quelli che Tommaso chiama "*ea quae sunt ad finem*" (e che, erroneamente, sono spesso tradotti come "mezzi"), per Maritain si configurano come i cosiddetti "fini (o beni) infravalenti"; questo tipo di fini, che riguarda la vita umana *in hoc statu viae*, è orientato da inclinazioni naturali, che tengono in conto la tendenza – superiore e perenne – al fine ultimo.

La scelta del fine ultimo autentico, come anche dei fini infravalenti, è "moralmente obbligata", è «un "imperativo categorico", ma non vuoto come quello kantiano», sia perché afferma il valore, sia perché riceve «efficacia esistenziale dal suo inserimento nel dinamismo della nostra naturale tendenza alla felicità»³³⁷.

Tra i vari fini infravalenti, Maritain tratta in modo particolare del bene comune della società politica. Per la persona umana, alla quale è connaturata la dimensione comunitaria, questo si presenta come un fine ultimo; tuttavia, il bene comune è un fine ultimo solo *secundum quid*. Il bene della comunità politica si dà infatti in un certo ordine: nel momento in cui il bene comune si richiude in sé stesso, si perde come *bonum honestum*. In quest'ottica, bisogna tener conto del fatto che il bene perseguito *in hoc statu viae*, è un bene che è volto sempre, ultimamente, al bene assoluto. Per questo motivo, il filosofo francese scrive che «appartiene alla sua natura [del bene comune, come *bonum honestum*] favorire i fini superiori della persona umana [...] in quanto la vocazione della persona umana a beni che la sorpassano è "inviscerata", per così dire, nell'essenza del bene comune»³³⁸.

Nella sua opera *La persona e il bene comune*³³⁹ il filosofo francese scrive: «La persona stessa domanda, in virtù della sua dignità come dei suoi bisogni, di essere membro di una società. Le

³³⁶ In merito a questo argomento, cfr. la nostra III Parte, CAP. 2, Par. 2.1.10: "Verso un'analisi dell'azione: l'oggetto, il fine, la circostanza".

³³⁷ J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime questioni della filosofia morale*, pag. 134.

³³⁸ J. Maritain, *La persona e il bene comune* (tit. or. *La personne et le bien commun*, 1946), tr. it. di M Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1990, pag. 39.

³³⁹ *Ivi*, pag. 29.

società animali sono denominate società o città soltanto in senso improprio. Sono dei “tutti” collettivi formati da semplici individui. La società propriamente detta, la società umana, è una società di persone; una città, in quanto è degna di questo nome, è una città di persone umane. L’unità sociale è la persona»³⁴⁰.

Quindi l’uomo si impegna pienamente nella comunità politica, poiché questa gli è connaturata e si configura come il fine ultimo *in hoc statu viae*, fermo restando che il fine ultimo assoluto è da ritrovare nella realizzazione della tendenza al *bonum absolutum*, che, sempre *in hoc statu viae*, è perseguibile dall’uomo, secondo il nostro autore, solo per via speculativa.

Maritain, riguardo quest’ultimo punto, sostiene tomisticamente la superiorità dell’intelletto speculativo su quello pratico; infatti, come sostiene peraltro Tommaso, la *beatitudo* – consistente nella *visio beatifica* –, dipende dall’intelletto speculativo, non da quello pratico. Quest’ultimo infatti, afferma Maritain, ha come *objectum actionis* un “bene da fare”, che non si può equiparare in alcun modo al *bonum absolutum*. Ora, sulla base di questa differenziazione, Maritain sostiene poi che soltanto tramite l’intelletto speculativo l’anima della persona sia in grado di assimilarsi totalmente a Dio e perseguire il fine ultimo assoluto. Mentre, attraverso l’intelletto pratico il singolo può destreggiarsi tra i vari fini infravalenti e proporzionarsi in qualche modo al Creatore. Leggiamo per l’appunto il passo di *Summa Theologiae* dal quale Maritain desume tale concezione: «La somiglianza dell’intelletto pratico con Dio esiste secondo la proporzionalità, nel senso che l’intelletto pratico ha con l’oggetto che conosce (e che produce nell’essere) una relazione simile a quella che Dio ha con l’oggetto della sua scienza [creatrice]. Ma l’assimilazione dell’intelletto speculativo a Dio esiste secondo l’unione o l’informazione [intenzionale]: cosa che è un’assimilazione assai più perfetta [*quae est multo major assimilatio*]»³⁴¹. Ora, la più perfetta somiglianza dell’intelletto speculativo con Dio, afferma Maritain, si compie con un atto solitario dell’intelletto personale. Comunque, il bene e il fine dell’intelletto speculativo sono di per sé superiori al bene e al fine dell’intelletto pratico.

In questa tesi ritroviamo una forte esaltazione del personalismo, dottrina che ha avuto largo successo in Francia nel corso del XX secolo, e che ha evidentemente influenzato ampi aspetti dello stesso pensiero filosofico di Jacques Maritain.

³⁴⁰ *Ivi*, pag. 29.

³⁴¹ Tommaso d’Aquino, *S. Th.*, II-IIae, q. 47, aa. 2-11.

Leggiamo nel suddetto testo: «Il bene della comunità (dico il bene autentico e vero), è superiore al bene della persona individuale nella linea dei valori terreni, secondo i quali la persona stessa è parte della comunità. Ma questi valori non eguagliano la dignità e il destino della persona: in virtù della legge di trascendenza o di travalicamento che abbiamo segnalata, la persona emerge al di sopra di questo livello dov'essa non è che parte, ed è proprio il suo bene ad essere, a questo titolo, più elevato. Eppure, ecco che a questo livello superiore essa è ancora parte di una comunità nuova, il cui bene sarà quindi a sua volta più elevato, in modo che il *dictum authenticum* di Aristotele risulterà di nuovo verificato, in condizioni del tutto differenti, e su di un piano totalmente diverso»³⁴².

Questa tesi va a smentire quella tipicamente totalitarista, secondo la quale la persona dovrebbe agire “tutta nello Stato, niente contro lo Stato, niente fuori dello Stato”³⁴³.

A proposito di ciò, nella sua opera intitolata *Umanesimo integrale*, Maritain distingue il concetto di autentico bene comune da quello della semplice somma di beni individuali e dalla subordinazione di tutte le dimensioni della vita personale rispetto alla società politica.

Quest'ultimo concetto in particolare è da ritenere, secondo il filosofo francese, uno dei più gravi errori delle ideologie totalitariste del '900. Queste hanno perso di vista completamente l'essenza creaturale dell'uomo e la sua conseguente peccabilità; in merito a ciò Maritain scrive: «L'uomo, dimenticando che nell'essere dell'ordine e del bene, è Dio che ha l'iniziativa primaria e vivifica la nostra libertà, ha voluto fare del movimento suo proprio di creatura il movimento assolutamente primario, dare alla sua libertà di creatura l'iniziativa prima del proprio bene. Era quindi necessario che il suo movimento di ascensione fosse da allora separato dal movimento della Grazia, ed è perciò che l'età in argomento è stata un'età nella quale lo sforzo del progresso doveva contribuire esso stesso alla distruzione dell'umano»³⁴⁴.

³⁴² J. Maritain, *La persona e il bene comune*, pag. 50.

³⁴³ Benito Mussolini, *Discorso del 28 ottobre 1925*.

³⁴⁴ J. Maritain, *Umanesimo integrale* (tit. or. *Humanisme integrale*, 1936), tr. it. di G. Dore, Borla, Torino 1973.

CAPITOLO 3. IL MALE NEL PENSIERO DI MARITAIN

Come abbiamo già accennato precedentemente, Maritain si qualifica come uno dei pochi pensatori contemporanei a riportare in auge il concetto di *bonum honestum*, e di *privatio boni*. Il suo modo tomista di intendere il bene e, di conseguenza, il male, si impatta con le teorie di buona parte dei suoi contemporanei, i quali tendevano a cogliere nel male una *negatio*, anziché una *privatio*³⁴⁵, rielaborando tale concetto alla luce di sofisticate metafisiche.

Maritain, ne il *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* ritiene che il male consista di per sé in una privazione del bene. Egli infatti distingue accuratamente la dimensione della negazione, da quella della privazione: il male deriva anzitutto dalla *negatio*, ovvero da quel momento che Tommaso d'Aquino definisce come la “non considerazione della regola morale”, ovvero un'assenza di misura che, pur qualificandosi come un atto volontario, non si configura ancora come male, finché non interviene la dimensione della scelta, scaturiente dal giudizio pratico³⁴⁶.

Nel momento in cui non considero la regola morale, infatti, non sto ancora peccando, ma, quando pratico una *electio* sulla base della non-considerazione attuale della regola, finisco per agire privandomi del bene dovuto, ovvero non attenendomi alla legge morale. Maritain sostiene per l'appunto che il male sia, a livello ontologico, la “privazione di un certo bene dovuto a una cosa”, mentre, a livello morale, il male rappresenta “la privazione di regolazione e di forma, che vizia l'uso della libertà”³⁴⁷. La scelta umana rientra infatti a pieno titolo nella dimensione della *libertas*: la *negatio* rappresenta già un atto libero, poiché “dipende dalla libertà il mio voler guardare (la regola) o non guardare”³⁴⁸, tanto che, nella *Quaestio Prima* del *De Malo*, Tommaso afferma che «di questo non far uso della predetta regola non bisogna cercare qualche causa, poiché a ciò è sufficiente la libertà della volontà, per mezzo della quale essa può agire o non agire»³⁴⁹. Dunque la causa prima del male, secondo Maritain, consiste anzitutto in una negazione, in una frattura con l'essere, o meglio, in una “nientificazione” che introduce un vuoto nello stesso essere. La causa

³⁴⁵ Rispetto a questo argomento, cfr. la nostra II Parte, par. 2.2.3: “*Privatio*” versus “*Negatio*”.

³⁴⁶ La negazione, in questo caso, corrisponde perciò all'aristotelico *agnoón*, ovvero all'agire non considerando la regola morale, quindi ponendo, tra sé e l'azione, una *negatio*, che, nel momento della scelta peccaminosa, genera una *privatio*, una “sterilizzazione” dell'azione stessa.

³⁴⁷ Cfr. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (tit. or. *Court Traité de l'existence et de l'existant*, 1947), tr. it. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1965.

³⁴⁸ *Ivi*, p. 73.

³⁴⁹ Tommaso, *De Malo*, q. 1, a. 3 *resp.*

prima del male è perciò da ritrovare nella volontà, che nega a sé l'accesso al riferimento morale adeguato.

Nella sua opera *Dio e la permissione del male* Maritain sostiene che «questa non-considerazione della regola è qualche cosa di reale, dato che è la causa del peccato; ed è anche qualche cosa di libero; quindi è un'iniziativa libera della volontà. Ed essa è causa del male dell'atto di scelta solo in quanto l'atto di scelta ha luogo in un momento di tempo in cui anch'essa è presente. E ciononostante, essendo causa del male, essa lo precede, perlomeno di una priorità di natura»³⁵⁰.

La *negatio* è perciò, secondo una scansione naturale dell'agire umano, un momento antecedente, che consiste nel non considerare la regola, dunque in una pura sottrazione di essere; mentre la *privatio* rappresenta un secondo momento, ossia l'agire all'interno di questa assenza, che diventa, nella dinamica dell'azione, la mancanza di un bene dovuto: questo secondo momento fa deviare l'operazione, e va a qualificare non più la causa del male (che ritroviamo nella *negatio*), bensì lo stesso male causato.

Nelle *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Maritain sostiene che la privazione che occorre nella scelta peccaminosa è una sorta di “deicidio”; infatti, per quanto sia impossibile uccidere Dio, accade che, peccando, “qualcosa che Dio ha voluto ed amato non sarà in eterno”³⁵¹.

Il filosofo francese farà poi un'ulteriore constatazione. Nessuna causa creata, secondo Maritain, agisce se non in virtù della sovracausalità dell'*Ipsum esse per se subsistens*; d'altra parte, come sappiamo, la libertà di scelta consiste «nell'indeterminazione attiva e dominatrice della volontà, alla quale spetta rendere efficace il motivo che la determina»³⁵². Dati questi presupposti, è chiaro che la libertà dell'esistente creato può esercitarsi solo se è mossa o attivata dalla causalità trascendente di Dio. La Libertà Creatrice infatti muove ad agire ogni ente secondo le determinazioni che gli sono proprie: attiva l'azione contingente negli enti contingenti, muove ad agire liberamente gli enti dotati di libero arbitrio.

La Libertà creatrice detiene perciò l'iniziativa prima del bene, mentre la creatura libera possiede l'iniziativa seconda. Maritain sostiene che «la metafisica non si troverebbe di fronte ad alcuna

³⁵⁰ J. Maritain, *Dio e la permissione del male* (tit. or. *Dieu et la permission du mal*, 1963) tr. it. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1977.

³⁵¹ J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, pag. 229.

³⁵² J. Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, pag. 71.

difficoltà se l'esistente creato esercitasse sempre la sua libertà nella linea del bene. Però sappiamo che non è così»³⁵³.

Essendo che il male avviene a causa della libertà dell'uomo, occorre dunque che l'autore della stessa volontà umana, ovvero Dio, faccia in modo che l'uomo sia libero di peccare. In questo frangente si pone dunque, secondo Maritain, una permissione del male da parte dello stesso Creatore.

Al fine di giustificare questa tesi, Maritain parla di “mozioni divine frangibili”, con le quali Dio orienterebbe la volontà umana al *bonum honestum*. Egli ritiene infatti che l'esistente creato sia percorso e attivato da tutti gli influssi d'essere derivanti dall'*Ipsum esse subsistens*, ed è proprio l'insieme di tali influssi che va a costituire le cosiddette “mozioni divine frangibili”, le quali implicano a priori in sé la permissione, ossia la possibilità di essere rese sterili, qualora l'uomo, nella sua piena libertà, decida di agire non considerando la regola morale, sottraendosi perciò ad esse.

Ora, accade che, se la mozione frangibile non è infranta, questa darà luogo a una fioritura. Al contrario, se questa verrà infranta, cesserà di esistere. Tuttavia Dio, che ci ha creati liberi e inseriti in un ordine naturale, non toglierà totalmente all'uomo la possibilità di riscattarsi; la mozione frangibile verso il bene morale cesserà infatti di esistere, come cessa di esistere la tendenza del fiore verso il frutto: tuttavia, questa verrà sostituita dalla mozione mediante la quale Dio muove tutte le cose, a seconda delle loro potenzialità (quindi una mozione “comune”, sebbene non indifferenziata). Leggiamo infatti: «Possiamo dire che essendo soppressa ogni ordinazione al bene morale a causa della nientificazione della creatura, la mozione frangibile verso il bene morale dà luogo a una semplice premozione a tutto quanto vi è di ontologico nell'atto di elezione – peccaminoso – che sta per essere compiuto»³⁵⁴.

Secondo Maritain, Dio permette il male tramite un “decreto permissivo conseguente” (conseguente alla non-considerazione della regola morale). Dio quindi, attraverso un decreto permissivo, concede all'uomo, una volta creata la causa del male (ovvero dopo il momento della *negatio*), la possibilità di infrangere la mozione. Se Dio non permettesse all'uomo, in piena libertà, di peccare, significherebbe che il Creatore pone già, all'inizio di ogni atto peccaminoso, una mozione infrangibile. Maritain scrive: «L'atto d'elezione cattivo ha luogo soltanto se permesso da Dio, I, per

³⁵³ *Ibidem*.

³⁵⁴ Maritain, *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente*, pag. 78 (nota 9).

la permissione indifferenziata del male inclusa nella mozione frangibile; II, per il decreto permissivo conseguente all'iniziativa creata di non-considerazione della regola»³⁵⁵.

³⁵⁵ Maritain, *Dio e la permissione del male*, pag. 59.

CAPITOLO 4. LA SOFFERENZA DI DIO

Tenendo conto del fatto che un'etica naturale può giungere all'essenza dell'essere umano soltanto rifacendosi alla Rivelazione, Maritain estende la tematica del male al campo teologico, oltrepassando lo stesso livello antropologico, con la considerazione della cosiddetta "sofferenza divina".

Nel Libro III delle sue conversazioni conosciute come "*Approches sans entraves*" il filosofo francese critica l'Aquinate, nel momento in cui questi esclude che di Dio si possa predicare una "*miserecordia secundum passionis affectum*"³⁵⁶. In *Summa Theologiae* Tommaso si chiede infatti se la misericordia si addica a Dio. Egli sostiene che questa si può attribuire a Dio, non tuttavia secondo le passioni e gli affetti, bensì per ciò che concerne gli effetti che produce. L'Aquinate afferma per l'appunto che rattristarsi per la miseria altrui non è proprio di Dio; ciò che gli è proprio è invece l'effetto che la sua misericordia produce nell'uomo, liberandolo dalla miseria. Questo avviene nel momento in cui Dio, che rappresenta la somma perfezione e quindi la somma bontà, comunica le perfezioni agli enti, così da concedere a questi la possibilità di compensare deficienze fisiche e morali.

Ora, Maritain sostiene, al contrario, che Dio stesso possa rendersi partecipe della sofferenza per il male dell'uomo: Dio, essendo amore, non può mancare di avere una qualche forma di afflizione per il male (ontologico e morale) che investe le Sue creature. Anzi, Maritain asserisce inoltre che questa accettazione della sofferenza sia un'accettazione vittoriosa, poiché, anziché minare la perfezione della beatitudine divina, ne realizza addirittura un elemento costitutivo.

Leggiamo nell'opera sopracitata: «Tutto quello che oserò dire su questo argomento è che il dolore può essere descritto dal metafisico come l'inammissibile da accettare; e che l'inammissibile a Dio – il peccato degli esseri che Egli ha fatto -, Dio lo accetta nella sua maniera. Rispettando con una magnanimità assoluta il libero arbitrio delle sue creature e le loro iniziative di nulla, è all'inammissibile a Dio che Dio consente, non per subirlo, ma per appropriarsene vittoriosamente»³⁵⁷.

Ovviamente Maritain mette le mani avanti, dicendo che la sofferenza rappresenta un carattere che non si può attribuire a Dio, se non metaforicamente, poiché l'oggetto di questo concetto ha una valenza intrinsecamente limitata e imperfetta.

³⁵⁶ Tommaso, *S. Th.*, I, q. 21, a. 3.

³⁵⁷ J. Maritain, *Approches sans entraves*, tr. it. di P. Nepi e M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978.

Tuttavia, c'è anche da dire che il dolore o la malinconia rappresentano “una perfezione emergente al di sopra del sensibile”³⁵⁸. La parola sofferenza deriva per l'appunto dal latino “*sub-fero*”, letteralmente “portare sopra”, quindi “portare sulle spalle”; è proprio quando cominciamo ad elaborare il dolore e a riconoscergli un significato, che il dolore viene elaborato nella forma della sofferenza. Perciò la sofferenza nobilita l'uomo, tanto che Maritain scrive: «un uomo che non è stato istruito dal dolore non sa niente, e non è un granché, non essendo né un vero bambino, né un uomo completo nella sua verità»³⁵⁹.

Secondo il filosofo francese, la coscienza religiosa dei più è legata all'immagine di un Dio-tiranno, un Dio indifferente, che non si cura di quanto accade nel mondo. Maritain, al contrario, prospetta una psicanalisi metafisica del mondo, la quale dovrebbe disvelare il fatto che Dio soffre con noi, ed è ancor più di noi amareggiato per i mali del mondo.

Con la presa di consapevolezza della vicinanza di Dio, l'uomo contemporaneo vivrebbe alla luce di una prospettiva esistenziale totalmente differente, e buona parte del male che invade le società sarebbe ridimensionato. Scrive Maritain: «Se la gente sapesse che Dio “soffre” con noi e molto più di noi per tutto il male che devasta la terra, molte cose cambierebbero senza dubbio»³⁶⁰.

³⁵⁸ *Ivi*, pag. 78-84.

³⁵⁹ *Ibidem*.

³⁶⁰ *Ivi*, pag. 85-86.

Appendice.

Etty Hillesum: un percorso spirituale all'insegna della concezione del male come privazione di bene

Al termine della nostra ricerca, abbiamo deciso di dedicare questa breve appendice a una pensatrice che ci è particolarmente cara, poiché risulta, a nostro parere, essere una voce che, in modo originale, ripristina la disimmertia tra bene e male, già coltivata in altro modo dal pensiero classico.

L'analogia che noi riscontriamo è, difatti, puramente metaforica-esistenziale. Ciò che colpisce del suo pensiero, e che avvicina alla tesi che noi stiamo portando avanti in questo luogo, è la constatazione del fatto che, in ogni realtà che si riscontra, perveniamo ad un bene di fondo; in tutto ciò, il male non ha una consistenza ontologica, tutto è bene: il male è dunque quella privazione del bene, che possiamo infliggere alla realtà deturpandola, e a noi stessi, privandoci della sua autentica fruizione.

Ciò che caratterizza la Hillesum è la sua estrema umanità, la quale si rende sempre più evidente nel corso del suo cammino, che la porterà ad avvicinarsi gradualmente a quell'infinito di perfezione rappresentato da Dio stesso. Il suo amore per l'umanità è infatti paradossalmente dettato dall'avvicinamento a ciò che trascende l'infinitamente umano. Questo atteggiamento, che normalmente è qualificato come misticismo, è tutt'altro che alienante: esso è, bensì, "infinitamente legato al reale". La stessa Hillesum afferma in un passo del suo *Diario*: «Il misticismo deve fondarsi su un'onestà cristallina: quindi prima bisogna aver ridotto le cose alla loro nuda realtà»³⁶¹.

Ora cercheremo di fare un sunto, che sia sufficientemente esaustivo, per capire che cosa ci abbia portati a considerare il vissuto di Etty Hillesum come un esempio effettivo di un'esistenza che verifica – sia pure in una temperie umana e spirituale completamente diversa – la fondatezza della concezione tommasiana del male.

Etty nacque il 15 gennaio del 1914 a Middelburg, nei Paesi Bassi, dove il padre insegnava lingue classiche. La madre, una russa di origine ebraica, era fuggita in Olanda a seguito di un *pogrom*. Nel 1924 la famiglia di Etty si trasferì a Deventer, in Olanda. Gli Hillesum, di ceto alto-borghese, erano senz'altro una famiglia di grande cultura. Il padre di Etty era un noto scrittore; i fratelli, rispettivamente Mischa e Jaap, erano delle punte di eccellenza: il primo nel campo musicale –

³⁶¹ Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (tit.or. *Hel verstoorde leven Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*), pag. 125, tr. it. Di C. Passanti, Adelphi, Milano 2004.

Mischa era un pianista conosciuto a livello europeo –, e il secondo a livello scientifico – Jaap, a soli diciassette anni, inventò un nuovo tipo di vitamina, e divenne poi medico.

Etty, dal suo canto, aveva già una laurea in Giurisprudenza, quando si iscrisse alla facoltà di lingue slave di Amsterdam. Ed è proprio negli anni di studio ad Amsterdam che prese piede il cammino spirituale della Hillesum. La nostra autrice aveva infatti soli ventisette anni quando cominciò la stesura del suo *Diario*, che aveva per lei una valenza sia terapeutica che mnemonica, ma anche funzionale per l'umanità: il suo intento, fin dal principio, fu quella di essere poi letta, affinché il suo esempio potesse essere d'aiuto a qualcun altro. Ed è stato, in effetti, così. Ciò che appassiona, e insieme conforta, nello scorrere le pagine del suo *Diario*, è proprio il fatto che Etty, conversando con sé stessa o con Dio, parla all'intimità più profonda di ciascuno di noi; le sue parole rappresentano una fenomenologia di quanto accade nel profondo dell'animo umano. E questo è potuto darsi, a nostro parere, proprio perché la Hillesum è riuscita, attraverso la sua esperienza esistenziale-mistica, ad accedere alla consapevolezza del bene come di un che di trascendentale, consapevolezza che, nel contesto culturale della sua contemporaneità, era certamente ardua (se non quasi impossibile) da conseguire.

Grazie a questa presa di coscienza, Etty è riuscita a vivere un amore profondo e incondizionato per Dio e quindi per l'umanità, in uno dei momenti storici in cui nulla si stava rendendo più facile che lasciarsi andare al sentimento opposto, ovvero l'odio verso i persecutori nazisti.

Il *Diario* inizia domenica 9 marzo 1941, quando Etty è una giovane studentessa di lingue slave, che vive ad Amsterdam, condividendo un appartamento con altre quattro persone, e mantenendosi agli studi impartendo lezioni private di russo. Apparentemente una ragazza come tante, assillata dai patemi d'animo tipici della finitezza in cui viviamo.

Etty comincia infatti il suo *Diario* parlando delle problematiche quotidiane, entro cui fatica a destreggiarsi, e della sua neo-nata “infatuazione” (se così possiamo definirla) per Julius Spier, suo terapeuta, nonché ideatore della psicochirologia: lo studio e l'analisi delle linee della mano. È proprio a partire dal rapporto ambiguo ed intenso con Spier, che la Hillesum intraprende la stesura del suo *Diario*, e, contemporaneamente, del suo cammino spirituale. Spier è infatti da lei stessa detto “un catalizzatore”, un uomo di grande fascino e carisma, ma soprattutto di una grande umanità; e, nonostante sia molto più vecchio di Etty (ben ventisette anni di differenza), la loro relazione diviene fin da subito per lei totalizzante: oltre all'amicizia, alla stima, alla complicità professionale, Etty comincia ad amarlo, ma, soprattutto, ad apprendere, dalla sua persona, l'arte

dell'amore per la vita. Dal canto suo, il concetto di amore di Spier si può definire fuori dal senso comune: egli parla di amore in un senso "generalizzato", di amore per le creature. Dal momento in cui conosce Spier, la Hillesum inizia un nuovo modo di approcciarsi alla vita: l'atteggiamento che avvertiamo è quello di una giovane donna, che, gradualmente, scioglie ogni legame con i meri beni finiti, i quali ci condizionano quotidianamente e rischiano di obnubilare la nostra visione della vita e, in generale, il valore che ad essa attribuiamo.

Etty, in seguito, descrive l'intero percorso nel quale riuscirà a rielaborare la sua persona e l'amore per Spier, per poi estendere questo nuovo concetto infinito di amore a tutte le creature.

Leggiamo una parte del *Diario*, che rivela la sua iniziale irrequietezza ed incapacità di raggiungere un amore infinito e quindi il concetto del bene trascendentale, a cui perverrà solo in seguito:

«Domenica 23 marzo, le quattro. È tutto sbagliato un'altra volta. Io voglio qualcosa e non so che cosa. Di nuovo mi sento presa da una grandissima irrequietezza e ansia di ricerca, tutto è tensione nella mia testa. Penso con una certa invidia alle ultime due domeniche. Le giornate si stendevano dinanzi a me come grandi, aperte pianure che potevo attraversare liberamente. [...] è ricominciata quella scontentezza, quel cercare irrequieto e sentire il vuoto dietro le cose, sentire che la vita non trova un suo compimento ma è un rimescolio senza costrutto. E in questo momento sono nella palude. E neppure il pensiero che anche questo passa, dopo tutto, riesce a darmi un po' di pace»³⁶².

A questa prima fase del percorso hillesumiano, come abbiamo preannunciato, segue poi una progressiva coscientizzazione. Questa prende piede a partire dalla sempre più vivida consapevolezza di Etty, che il popolo ebraico, la sua famiglia, gli amici, i conoscenti che la circondano, sono minacciati progressivamente e in modo esponenziale dalla violenza nazista.

Tale riflessione si manifesta in modo eminente a partire dal 1942, anno in cui Hitler elabora la cosiddetta "soluzione finale". In tutto ciò, sembra paradossale che, più la Hilleum si avvicina agli orrori dei crimini nazisti, e più riesce ad amare profondamente l'umano. Questo avviene a causa della sua visione del male, apparentemente fuori luogo, se calata nel contesto storico che caratterizza l'Europa di quel periodo.

Etty comincia il suo ragionamento partendo dal rifiuto radicale del sentimento di odio indifferenziato nei confronti di un popolo. Leggiamo infatti dal suo diario: «Quando siamo arrivati alla frase: basta che esista una sola persona degna di essere chiamata tale per poter credere negli

³⁶² *Ivi*, pag. 39-40.

uomini, nell'umanità, m'è venuto spontaneo di buttargli le braccia al collo. È un problema attuale, il grande odio per i tedeschi che ci avvelena l'animo. Espressioni come: “che anneghino tutti, canaglie, che muoiano col gas” fanno ormai parte della nostra conversazione quotidiana. [...] Ed ecco che improvvisamente, qualche settimana fa, è spuntato il pensiero liberatore, simile a un esitante e giovanissimo stelo in un deserto d'erbacce: se anche non rimanesse che un solo tedesco decente, quest'unico tedesco meriterebbe di essere difeso contro quella banda di barbari, e grazie a lui non si avrebbe il diritto di riversare il proprio odio su un popolo intero. [...] l'odio indifferenziato è la cosa peggiore che ci sia. È una malattia dell'anima»³⁶³.

L'odio indifferenziato è quindi, per Etty, “una malattia dell'anima”, e questo perché lei stessa ha già in mente un concetto di male – e quindi, di bene – che si discosta radicalmente da quello ordinariamente diffuso nel contesto che le è familiare. Il male non è, diversamente da quanto si potrebbe pensare, un'entità che sussiste di per sé, e che può appartenere a un singolo uomo, oppure a un popolo intero; il male è una “cattiva erbaccia”, un marciume da estirpare dentro di noi, perché ci priva della capacità di cogliere l'orizzonte infinito del bene trascendentale, che ci unisce tutti in direzione di un unico fine ultimo: Dio.

Il 19 febbraio del 1942, Etty riporta nel *Diario* una conversazione avuta con il suo amico Jan: «Jan chiedeva con amarezza: cosa spinge l'uomo a distruggere gli altri? E io: gli uomini, dici – ma ricordati che sei un uomo anche tu. E inaspettatamente quel testardo, brusco Jan era pronto a darmi ragione. Il marciume che c'è negli altri c'è anche in noi. [...] Non credo più che si possa migliorare qualcosa nel mondo esterno senza aver prima fatto la nostra parte dentro di noi»³⁶⁴.

Pochi giorni dopo, la Hillesum viene interrogata dalla Gestapo, assieme ad altri ebrei. È significativo notare come la nostra autrice, a differenza delle persone visibilmente terrorizzate che la circondano, non tema minimamente l'atteggiamento violento e scontroso assunto dai poliziotti nazisti, né le possibili conseguenze che ne possono derivare. Nel descrivere l'interrogatorio, Etty focalizza la sua attenzione su di un soldato, “un giovane che camminava su e giù con un'espressione palesemente scontenta, assillato e tormentato” e che “cercava in continuazione pretesti per urlare a quei disgraziati ebrei”. La Hillesum scrive che, di fronte a tanta prepotenza, non ha provato altro se non un'estrema compassione: il militare nazista non è che “un uomo tra gli

³⁶³ *Ivi*, pag. 29-30.

³⁶⁴ *Ivi*, pag. 99-100.

uomini” – per usare un’espressione di Dostoevskij –, egli non è l’incarnazione del male, ma soltanto una creatura di Dio, che sta deviando la sua direzione verso la privazione del bene.

Da quel momento, Etty vivrà un graduale avvicinamento a Dio, e quindi alla percezione dell’infinità che c’è in ogni uomo nella sua tendenza all’eterno, e quindi di nuovo a quel bene assoluto che è il Creatore.

Riportiamo di seguito un passo meraviglioso – e al contempo illuminante – datato 20 giugno 1942: «Dappertutto c’erano cartelli che ci vietano le strade per la campagna. Ma sopra quell’unico pezzo di strada che ci rimane c’è pur sempre il cielo, tutto quanto. Non possono farci niente, non possono veramente farci niente. Possono renderci la vita un po’ spiacevole, possono privarci di qualche bene materiale o di un po’ di libertà di movimento, ma siamo noi stessi a privarci delle nostre forze migliori col nostro atteggiamento sbagliato: col nostro sentirci perseguitati, umiliati e oppressi, col nostro odio e con la millanteria che maschera la paura. Certo ogni tanto si può essere tristi per quel che ci fanno, è umano e comprensibile che sia così. E tuttavia: siamo soprattutto noi stessi a derubarci da soli. Trovo bella la vita, e mi sento libera. I cieli si stendono dentro di me come sopra di me. Credo in Dio e negli uomini e oso dirlo senza falso pudore. La vita è difficile ma non è grave. [...] Quel pezzetto di eternità che ci portiamo dentro può essere espresso in una parola come in dieci volumoni. Sono una persona felice e lodo questa vita, la lodo proprio, nell’anno del Signore 1942, l’ennesimo anno di guerra»³⁶⁵.

Il 15 luglio dello stesso anno, Etty trova lavoro come dattilografa, in una delle sezioni del Consiglio Ebraico³⁶⁶. Questo lavoro dura sole due settimane, nelle quali la Hillesum ha modo di constatare le dinamiche di potere e di collaborazione che intercorrono tra gli ebrei del Consiglio e i nazisti, i quali utilizzano il Consiglio come strumento di controllo.

³⁶⁵ *Ivi*, pag. 127.

³⁶⁶ Il Consiglio Ebraico fu istituito dai nazisti nel febbraio 1941. Questo constava di venti ebrei, di alto ceto sociale, che avevano alle loro dipendenze centinaia di funzionari olandesi. Lo scopo di questo Consiglio era fare da cuscinetto tra i tedeschi e gli ebrei olandesi, ma, mentre gli appartenenti al Consiglio si illudevano di poter salvare dal peggio molti ebrei, in realtà, questa istituzione, non era altro che una sottile arma di controllo ulteriore da parte dei nazisti. Il Consiglio doveva infatti passare tutte le misure riguardanti gli ebrei, e contribuire alla loro esecuzione. Nel ’41 il Consiglio divenne responsabile della creazione di un archivio con tutti i nomi delle famiglie di ebrei-olandesi. Nel ’42 dovette fornire gli indirizzi di giovani uomini ebrei da mandare nei campi di lavoro, oltre che distribuire agli ebrei le stelle di David che questi furono costretti a portare dall’aprile dello stesso anno. Infine il Consiglio dovette aiutare nella deportazione, dare istruzioni alle famiglie, sia per il viaggio, che per le attrezzature, distribuire loro cibo e assistenza medica.

Dopodiché, in seguito alla retata nazista avvenuta il mese successivo, Etty decide di sua spontanea volontà di lasciare Amsterdam, per recarsi con i suoi compagni ebrei a Westerbork, il campo di smistamento dal quale gli ebrei vengono poi deportati verso i maggiori campi di concentramento europei (principalmente Auschwitz, ma anche Sobibor, Bergen-Belsen e Thereseinstadt); dal settembre del 1942 all'agosto 1943, Etty viene assunta al campo di Westerbork come "assistente sociale": ella è tenuta a prestare aiuto nell'ospedale del campo, oltre che a fornire un supporto tecnico-organizzativo a coloro che verranno deportati a breve. Occorre tuttavia specificare che il suo sostegno non si è mai limitato a questo: investita dall'amore per l'umanità, e dalla vicinanza spirituale con Dio, Etty si prende a carico la sofferenza di tutte quelle persone. Fra quelle baracche fredde, sporche e inospitali, la Hillesum decide di diventare "il cuore pensante delle baracche", tentando di trasmettere agli sguardi disperati che incrocia l'infinità del bene che risiede già dentro di noi – poiché creature di Dio –, e il fatto che la libertà, che il Signore ci ha concesso, non potrà mai esserci tolta, nemmeno dalla più alta forma di disumanità, quale risulta essere l'olocausto.

Etty, l'8 ottobre 1942, scrive dal campo di Westerbork: «Non voglio essere il cronista di orrori. E neanche di fatti sensazionali. Ancora stamattina ho detto a Jopie: eppure arrivo sempre alla stessa conclusione: la vita è bella. E credo in Dio. E voglio stare proprio in mezzo ai cosiddetti "orrori" e dire ugualmente che la vita è bella»³⁶⁷.

Nel settembre del 1942 Spier muore di malattia. Nonostante ciò, Etty continua a credere in Dio con una fede appassionata. Per lei non esiste un male in sé, ma Dio è in tutti gli uomini: estirpando il cattivo che ci ha intaccato l'anima, potremo poi aiutare anche gli altri a farlo; ciò deve tuttavia partire dal profondo di noi stessi. In una lettera datata 11 agosto 1943 la Hillesum scrive: «Io non ho mai la sensazione che devo volgere qualcosa in bene, tutto è sempre e completamente un bene così com'è»³⁶⁸.

Il 7 settembre 1943 Etty e la sua famiglia vengono deportati ad Auschwitz, dove lei muore il 30 novembre dello stesso anno. I suoi diari diverranno noti trent'anni più tardi, a cura di alcuni amici di Etty, e verranno poi presentati al pubblico il primo ottobre 1981.

³⁶⁷ *Ivi*, pag. 233.

³⁶⁸ *Ivi*, pag. 253.

Durante la sua deportazione, mentre si trova sul treno, Etty lancia dal finestrino una cartolina, che sarà in seguito raccolta e spedita da un contadino. Lì Etty scrive: «Abbiamo lasciato il campo cantando».

Conclusioni

Giunti al termine della nostra ricerca, possiamo trarne alcune note conclusive e rilanciare il discorso, chiedendoci come sia possibile riesprimere, in termini oggi comprensibili, le insistenze tommasiane sul male, e quindi sul bene e sulla libertà.

a) Il male come privazione del bene

Nel corso del nostro lavoro, ci siamo imbattuti più volte nei temi, inscindibilmente connessi, del male e della libertà. Faremo qui una breve riflessione sulle tesi che in proposito abbiamo sostenuto.

Abbiamo visto anzitutto che nell'impostazione di Tommaso il male non si qualifica come un'entità ontologicamente sussistente, al pari del bene. Esso rappresenta, bensì, una privazione del bene stesso; sebbene sia una privazione che comporta, nella realtà dei fatti, risvolti indiscutibilmente efficaci. Ci teniamo infatti a specificare che, nel definire il male attraverso la formula tommasiana della *privatio boni*, non intendiamo certamente sostenere che nel mondo non si riscontrino degli atti malvagi (per quanto riguarda la responsabilità dell'uomo), o degli eventi nocivi (se ci riferiamo agli enti naturali). Occorre dunque che ci soffermiamo, più approfonditamente, sulla questione della privazione del bene.

Come abbiamo riscontrato più volte nel corso della nostra ricerca, l'Aquinate desume il concetto di privazione dalla *Metafisica* di Aristotele; lì, infatti, lo Stagirita definisce la privazione come ciò che subentra «quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla»³⁶⁹. La privazione dunque non è limite.

Il limite, per l'appunto, si qualifica come «il termine estremo di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa»³⁷⁰; perciò il limite indica la forma della cosa, e, al contempo, tutto ciò che questa non è. Per esempio, il fatto di non avere le ali, per l'uomo non è una privazione, bensì un suo limite, poiché nell'essenza umana non rientra il fatto di avere le ali. Dunque, fermo restando che il male non sussiste di per sé – e quindi non ha un'origine autonoma -, il modo di inerenza al bene secondo cui può istanzarsi è quello della privazione del bene, ovvero nel venir meno di una perfezione dovuta a

³⁶⁹ Aristotele, *Metafisica*, V, 22, 1022 b 27.

³⁷⁰ Ivi, V, 17, 1022 a 5.

un ente per natura o, nel caso del male morale, nell'autosottrazione dell'uomo a una trama di senso che gli permetterebbe di fiorire.

Anzitutto, risulta evidente come, per poter dare una definizione di male, sia necessario rifarci all'ontologia del bene, il quale, secondo l'enunciazione aristotelica, è "ciò verso cui tutte le cose tendono"³⁷¹. Il bene rappresenta infatti il fine, sia in senso assoluto (*bonum ut tale*) sia nella sua declinazione particolare (dunque nei vari beni infravalenti, che Tommaso denomina *ea quae sunt ad finem*); per tale ragione, il bene si qualifica come il termine estremo e perfetto dell'opposizione bene-male, ed è quindi ontologicamente sussistente. Il male, al contrario, non godendo di un'indipendenza ontologica, si insinua nel momento in cui una data perfezione dell'ente viene meno, assumendo la valenza di una *deformatas* dell'ente. Un chiaro esempio di ciò ci viene proposto dal *Doctor Angelicus* nella *Prima Quaestio De Malo*: questo riguarda il caso della cecità, la quale non sussiste di per sé, ma si ritrova meramente nella privazione della vista, prerogativa essenziale dell'occhio.

Date queste premesse, ci chiediamo ora che cosa ne derivi, sia a livello ontologico che morale.

Per quanto riguarda il piano ontologico, riscontriamo quotidianamente l'esistenza del male nelle sue svariate forme: questo accade non in modo di per sé sussistente – come abbiamo potuto appurare –, ma in un modo che l'Aquinate definisce come "deficiente" o "accidentale". Il male ontologico è perciò legato alla sussistenza del bene: ogni ente è buono, poiché ha in potenza le proprie perfezioni. Tommaso dice che «il bene, che è composto di un soggetto e di una perfezione, diminuisce per mezzo del male, nella misura in cui è soppressa la perfezione e rimane il soggetto. [...] Perciò, se esiste un bene, che è atto puro e che non ha alcuna commistione con la potenza – e di tal fatta è Dio – in un tale bene non ci può essere il male in nessun modo»³⁷².

La tesi della *privatio boni* va a sfociare direttamente in quell'argomentazione, forte e al contempo illuminante, che Tommaso desume da Sant'Agostino: "*omne ens est bonum*", ogni ente è buono di per sé, e diventa cattivo soltanto nel momento in cui è privato di qualcosa che gli è conveniente per natura.

³⁷¹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1, 1094 a 3.

³⁷² Tommaso, *De Malo*, q. 1, a. 1.

Una tale concezione va quindi a revocare immediatamente quella visione del reale, tipicamente manichea – ma anche, per certi versi, greca – secondo la quale bene e male sarebbero due principi co-originari e perciò simmetrici.

Detto ciò, possiamo ora a considerare gli esiti morali cui conduce la prospettiva della dissimmetria tra bene e male.

Sul piano prettamente morale, l'identificazione del male con la *privatio boni* ci porta a rivalutare la dimensione della libertà. L'uomo, al pari degli altri enti, è creato buono da Dio, ma si differenzia dalle altre creature poiché è dotato di una volontà libera – che Tommaso qualifica come *l'appetitus intellectivus sive rationalis* –, nonché buona, perché tendente al bene in quanto tale (e, da ultimo, al Bene Assoluto, ovvero Dio). In questo frangente, dunque, la bontà dell'atto dettato dalla *voluntas* si verifica nel momento in cui questo si rifà alla legge morale, che fa da sfondo all'agire umano. D'altra parte, il male si verifica quando l'uomo decide volontariamente di agire non attenendosi ad essa. Maritain, rifacendosi a Tommaso, definisce “*negatio*” il momento propedeutico all'atto peccaminoso, che consiste nella non-considerazione della regola morale; il secondo momento prevede invece l'attuazione di una “*privatio*”, ovvero la scelta di agire in modo contrario alla legge morale. Siamo perciò noi stessi ad attuare una scelta perversa, privandoci dell'ordine del bene, che la legge morale indica.

Alla luce di ciò, possiamo interpretare la scelta di compiere il male, non come una spinta che tenda al male in sé, bensì come una accondiscendenza a un falso bene, come una perversione dell'*inclinatio* al bene.

Ora, la nostra ricerca intorno alla teoria tommasiana del male non ha voluto essere fine a sé stessa. La teoria del male come *privatio boni* può tradursi in un messaggio di responsabilità.

La dimensione della libertà, entro cui l'uomo sceglie, caratterizza le nostre azioni. La facoltà di compiere il male, distanziandosi dal bene, come quella di assecondare la *plenitudo essendi* del bene morale (*bonum honestum*, per Tommaso), è dunque in mano all'individuo.

Questa presa di consapevolezza si può perseguire, tuttavia, soltanto nel momento in cui si ritorna a quella visione del bene come di un che di trascendentale: concezione che, come abbiamo specificato più volte, è inaugurata dalla mentalità medievale³⁷³, e che, con la contemporaneità, è

³⁷³ Ovviamente, come abbiamo già specificato nell'*Introduzione*, non stiamo, con ciò, auspicando un ritorno all'epoca medievale, bensì un ripristino della concezione trascendentale **del bene – con tutte le mediazioni culturali che ciò può richiedere.**

progressivamente sfumata. Il bene considerato dal pensiero contemporaneo è, per l'appunto, un bene finito, immanente, tecnico-organizzativo; è un bene fine a sé stesso, misura della *performance* quotidiana, che perde quell'orizzonte di senso conferitoci dalla concezione trascendentale del bene.

b) Ripensare bene e male ai giorni odierni

Tenendo conto delle premesse ora accennate, la nostra ricerca vorrebbe essere il trampolino dal quale poter rilanciare il concetto agostiniano-tomista del male come privazione del bene. Come abbiamo preannunciato nel corso della nostra *Introduzione*, questo lavoro parte dalla presa di coscienza della necessità contemporanea di significare il problema del male: il '900, come "secolo del male", ha visto il susseguirsi di diverse tesi riguardo alla divaricazione bene-male, che spesso si sono dimostrate inconciliabili con la teoria agostiniana-tomista della *privatio boni*.

Uno dei pensatori contemporanei che più vivacemente si è opposto alla teoria del male come *privatio boni* è senz'altro Carl Gustav Jung. Richiamiamo rapidamente alcuni tratti del suo pensiero morale, al fine di comprendere i possibili esiti di una concezione che tratti il male come di un che di ontologicamente sussistente. Troviamo nella teoria metapsicologica e morale junghiana degli influssi evidentemente gnostici. Secondo Jung, bene e male sono due categorie inevitabili del nostro inconscio, tramite le quali siamo in grado di dare forma all'energia psichica. Ritenendo che la coscienza umana abbia da sempre interpretato la propria condizione tramite degli archetipi religiosi e metafisici, Jung elabora una teoria morale, rileggendo in senso gnostico lo stesso dogma della Trinità. Secondo il medico svizzero, nella psiche umana, la figura di Dio Padre simboleggia la latente *coincidentia oppositorum* di bene e male, che, come abbiamo poc'anzi specificato, si verificherebbe nel nostro inconscio. Gesù, grazie alla sua Incarnazione, è invece simbolo della presa di consapevolezza delle tenebre che ci abitano, e rappresenta perciò l'accadere della coscienza propriamente morale, dopo l'evento del peccato. Infine, l'avvento dello Spirito dovrebbe simboleggiare il destino dell'uomo, il quale presenta un esito palesemente gnostico: esso implica infatti, secondo Jung, la realizzazione, da parte del singolo del perfetto annullamento del suo io e la coincidenza di tale annullamento con la realizzazione del Sé universale, ovvero con il ristabilirsi – ad un livello questa volta consapevole - dell'unità primordiale che pervade l'inconscio. Secondo Jung, «la vita, come processo energetico ha bisogno dei contrasti, senza i quali l'energia è

notoriamente impossibile. Bene e male non sono altro che gli aspetti etici di queste antitesi naturali»³⁷⁴.

Sulla scorta di questa teoria, il pensatore svizzero elabora la legge della “enantiodromia”, ovvero del “rovesciamento verso l’opposto”: convinto che la vita, come processo energetico, necessita del contrasto fra opposti, Jung sostiene che il bene non potrebbe esistere senza il male, e viceversa. Per questa ragione, egli si dichiara sfavorevole alla dottrina di stampo agostiniano-tomista del male come di una *privatio boni*. Jung ritiene infatti che, privando il male della sua indipendenza ontologica, esso diverrebbe una mera ombra del bene; mentre, secondo la teoria junghiana, bene e male sono due opposti che necessitano l’uno dell’altro per poter dare vita all’energia psichica. Il fi svizzero reputa la tesi della *privatio boni* un’autentica “rimozione” suscitata dal disagio che il male provoca; inoltre egli crede che tale concezione sia in antitesi con il pensiero biblico, che vede nel male una sostanza personale: il diavolo. Inoltre, è importante sottolineare che Jung, sulla base delle premesse acquisite, si oppone anche alla concezione patristico-scolastica di Dio come *Summum Bonum*, che egli ritiene sia sfumata dopo l’Illuminismo. Leggiamo infatti: «Dopo il vaglio critico illuminista le figure più luminose poterono essere ristabilite nella loro autonomia, ma lo stesso non si può dire del diavolo»; Jung inserisce infatti la figura del diavolo nella stessa Trinità: secondo la sua concezione in tutto vige la contaminazione degli opposti, che investe in primo luogo Dio stesso.

Dunque, per tirare le fila del discorso, constatiamo ora quali sono gli esiti teorici ed esistenziali di una visione contraria a quella tomista. Concependo il male come un’entità ontologicamente sussistente, la constatazione della responsabilità umana del male morale risulta essere oltremodo negativa rispetto a quella tomista: noi compiamo il male, a detta di Jung, non perché ci priviamo del bene che ci è connaturato, bensì in quanto noi siamo, per essenza, spinti parimenti verso il bene e verso il male; tanto che il bene non potrebbe istanziarsi in mancanza del suo opposto. A seguito di questa visione, l’azione umana ci appare quasi come una lotta continua contro il nemico, quindi come un continuo tentativo dell’umano di mantenersi in equilibrio tra tendenze morali tra loro opposte.

In una società che si presenta come annichilita dal peso del male, la nostra riflessione – orientata da una visione della realtà di tipo tomista - si propone di evidenziare che esiste un bene che permea il reale, che si configura quindi come coincidente con l’essere ed è per questo un che di

³⁷⁴ C. G. Jung, *Saggio d’interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (tit. or. *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, 1942), tr. it di E. Schanzer e L. Aurigemma, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

ontologicamente sussistente; e che, d'altra parte, il male non designa altro che la *deformitas* del bene.

Nell'ottica del bene trascendentale, tutto acquista un senso, poiché ogni evento, anche maligno, viene ricompreso in un certo ordine, e quindi può essere visto come portatore di un qualche significato. Questa tesi, comunque, non intende tradursi in una giustificazione – o in una mera accettazione passiva – del male nelle sue varie forme: anzi, è proprio nel momento in cui ci rendiamo conto del bene che ci caratterizza nella nostra essenza creaturale, e del fatto che il male che introduciamo nel mondo è una derivazione della nostra libertà, che ci rendiamo consapevoli della responsabilità morale di cui siamo investiti.

Il “secolo del male” ha lasciato dietro di sé una schiera di dubbi, di perplessità, di insicurezze esistenziali cui dobbiamo far fronte.

Assumendo uno sguardo di questo tipo, potremmo dunque – da un lato – cercare in tutti gli eventi umani un significato, evitando di “abbandonarli” a sé stessi, come se fossero dei vuoti accadimenti privi di senso (di fronte ai quali, rimanere dunque passivi); dall'altro lato, potremmo favorire una rinnovata coscienza della nostra responsabilità morale.

Bibliografia

OPERE DI TOMMASO D'AQUINO

- *Scriptum super Libros Sententiarum*, tr. it. di P. Lorenzo Perotto o. p., su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bologna 2000.
- *De ente et essentia*, tr. it. di Pasquale Porro, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Rusconi libri, Milano 1995.
- *De Veritate*, trad. it. di F. Fiorentino, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2005.
- *Summa Contra Gentiles*, tr. it. dei Padri Domenicani, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- *In librum beati Dionysii De divinis nominibus*, a cura di Ceslao Pera, Marietti, Torino-Roma 1950.
- *La potenza di Dio: Quaestiones disputatae De potentia Dei*, su testo latino dell'*Editio Leonina*, (a cura di A. Campodonico) tr. it. di Gilfredo Marengo, Nardini, Firenze 1995.
- *De malo*, trad. it. di F. Fiorentino, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Bompiani, Milano 2012.
- *In Aristotelis libros Peri-Hermeneias et posteriorum analyticorum expositio*, tr. it. dei Padri Domenicani, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.
- *Commento all'Etica Nicomachea*, tr. it. a cura dei Padri Domenicani, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998.
- *Summa Theologiae*, tr. it. dei Padri Domenicani, su testo latino dell'*Editio Leonina*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1985-1988.

TESTI CLASSICI

- Agostino, *Contra duas epistolas pelagianorum libri quatuor*, in *Polemica con Giuliano*, tr. it. di N. Cipriani, Città Nuova Editrice, Roma 1985.
- Id., *De civitate Dei*, trad. it. a cura di C. Carena, Einaudi-Gallimard (*Bibliothèque de la Pléiade*), Parigi 2002.
- Id., *De Genesi ad litteram libri duodecim*, tr. it. di L. Carrozzì, Città Nuova Editrice, Roma 1989.
- Id., *De Gratia et libero arbitrio liber unus*, in *Grazia e libertà*, tr. it. di M. Palmieri, Città Nuova Editrice, Roma 1987.
- Id., *De libero arbitrio*, tr. it. di R. Melillo, Città Nuova Editrice, Roma 2011.
- Id., *De Musica*, tr. it. di A. Trapè, Città Nuova Editrice, Roma 2006.
- Id., *De natura boni*, tr. it. di L. Alici, Città Nuova Editrice, Roma 1998.
- Id., *De Trinitate*, tr. it. di G. Beschin, Città Nuova Editrice, Roma 1973.
- Id., *De vera religione*, tr. it. di O. Grassi, Rusconi Libri, Milano 1991.
- Id., *Fede, speranza, carità. Enchiridion*, trad. it. a cura di L. Alici, Città Nuova, Roma 2001.
- Id., *De diversis quaestionibus LXXXIII Liber Unus*, trad. it. di J. Pépin, Città Nuova Editrice, Roma.
- Id., *De fide ad Petrum seu De regula verae fidei Liber Unus*, tr. it. di A. Pieretti, Città Nuova Editrice, Roma 2002.
- Id., *In Iohannis Evangelium tractatus centum viginti quattuor*, tr. it. di E. Gandolfo, Città Nuova Editrice, Roma 2005.
- Id., *Retractationum Libri Duo*, tr. it. di U. Pizzani, Città Nuova Editrice, Roma 1994.
- Anselmo, *La caduta del diavolo*, tr. it. di E. Giacobbe e G. Marchetti, Bompiani, Milano 2006.
- Aristotele, *Categorie*, in *Organon*, tr. it. di M. Bernardini, Bompiani, Milano 2016.
- Id., *De anima*, tr. it. di G. Movia, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2015.

- Id., *De caelo*, tr. it. di A. Jori, Rusconi Libri, Milano 1999.
- Id., *De somno et vigilia*, tr. it. di L. Repici, Marsilio, Venezia 2003.
- Id., *Etica Nicomachea*, trad. it. di C. Natali, su testo greco a cura di F. Susemihl e O. Apelt, Laterza, Bari 2010.
- Id., *Fisica*, tr. it. di L. Ruggiu, Rusconi Libri, Milano 1995.
- Id., *Metafisica*, trad. it. di G. Reale, su testo greco a cura di W. D. Ross, Bompiani, Milano 2014.
- Beda il Venerabile, *In Lucae Evangelium Expositio*, in *Omellie sul Vangelo*, tr. it. di G. S. Abbolito, Città Nuova Editrice, Roma 1995.
- Boezio, *De consolatione philosophiae*, tr. it. di C. Moreschini, UTET, Torino 1994.
- Dionigi lo pseudo-Aeropagita, *De divinis nominibus*, IV, 18, trad. it. di G. Regoliosi, su testo greco a cura di B. R. Suchla-G. Heil-A. M. Ritter, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2010.
- Fulgenzio di Ruspe, *Ad Monimum*, in *Corpus Christianorum Series Latina*, 91.
- Gennadio di Marsiglia, *De ecclesiasticis dogmatibus*, in *Patrologia Latina*, vol. LVIII, coll. 979-1054.
- Giuliano il Teurgo, *Oracoli Caldaici*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano 2016.
- Gregorio Magno, *Dialoghi*, tr. it. di B. Calati e A. Stendardi, Città Nuova Editrice, Roma 2001.
- Isidoro, *Sententiae*, tr. it. di F. Trisoglio, Morcelliana, Brescia 2008.
- Platone, *Epinomide*, tr. it. di F. Adorno, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza Bari, 1971.
- Id., *Filebo*, trad. it. a cura di M. Migliori, su testo greco a cura di J. Burnet, Rusconi, Milano 1995).
- Id., *Lettere*; trad. it. di M. G. Ciani, Mondadori, Milano 2002. MANCA TESTO GRECO
- Id., *Leggi*, trad. it a cura di A. Zadro, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza, Bari 1971.
- *Menone*, tr. it. a cura di F. Adorno, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza, Bari 1971.

- Id., *Politico*, trad. it. di A. Zadro, su testo greco a cura di J. Burnet, in *Platone – Opere complete: Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, Laterza, Bari 2005.
- Id., *Repubblica*, trad. it. di G. Lozza, su testo greco a cura di E. Chambry, Mondadori, Milano 2000.
- Id., *Sofista*, trad. it. di A. Zadro, in *Platone – Opere complete: Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza, Bari 2005.
- Id., *Teeteto*, tr. it. di M. Valgimigli, in *Platone–Opere complete: Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico*, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza, Bari 2005.
- Id., *Timeo*, tr. it. di F. Sartori e C. Giarratano, su testo greco a cura di J. Burnet, Laterza, Bari 1996.
- Plotino, *Enneadi*, trad. it. di M. Casaglia, C. Guidelli, A. Linguiti, F. Moriani, su testo greco a cura di P. Henry e H.R. Schwyzer, Utet, Torino 1997.
- Proclo, *Filosofia caldaica*, in Proclo, *I manuali: elementi di fisica; elementi di teologia; i testi magico-teurgici*, trad. it. di C. Faraggiana di Sarzana, Rusconi, Milano 1985.
- Id., *De malorum subsistentia*, in *Tria opuscula. Provvidenza, libertà, male*, trad. it. di F. D. Paparella, Bompiani, Milano 2004.

Testi biblici (citati e commentati da Tommaso):

Antico Testamento:

- *Genesi*.
- *Libro di Giobbe*.
- *Libro dei Salmi*.
- *Libro della Sapienza*.
- *Ecclesiastico (Siracide)*.
- *Isaia*.

Nuovo Testamento:

- *Vangelo secondo Giovanni*.

- *Vangelo secondo Luca.*
- Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi.*
- Id. *Lettera ai Romani.*

ALTRI TESTI

- A. Campodonico, *Saggio sul pensiero di Tommaso d'Aquino*, Jaca Book, Milano 1986.
- M. Cacciari – M. Ciampa, *Domande a Giobbe: interviste sul problema del male*, Città Nuova Editrice, Roma 1989.
- R. Cambreri, *Alle radici del male morale. Fondamenti metafisici e genesi psicologica in S. Tommaso*, E. D. I., Napoli 1974.
- U. Eco, *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*, Bompiani, Milano 1998.
- Etty Hillesum, *Diario 1941-1943* (tit.or. *Hel verstoorde leven Dagboek van Etty Hillesum 1941-1943*), tr. it. Di C. Passanti, Adelphi, Milano 2004.
- H. Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1991.
- C.G. Jung, *Saggio d'interpretazione psicologica del dogma della Trinità* (tit. or. *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, 1942), tr. it di E. Schanzer e L. Aurigemma, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- C.G. Jung, *Presente e futuro* (tit. or. *Gegenwart und Zukunft* 1957), in *Realtà dell'anima*, Bollati Boringhieri, Torino 1983.
- J. Maritain, *Approches sans entraves*, tr. it. di P. Nepi e M. Ivaldo, Città Nuova Editrice, Roma 1978.
- Id., *Breve trattato dell'esistenza e dell'esistente* (tit. or. *Court Traité de l'existence et de l'existant*, 1947), tr. it. di L. Vigone, Morcelliana, Brescia 1965.
- Id., *Da Bergson a Tommaso d'Aquino* (tit. or. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1974), tr. it. di R. Bartalozzi, Vita e Pensiero, Milano 1980.
- Id., *Dio e la permissione del male* (tit. or. *Dieu et la permission du mal*, 1963) tr. it. di A. Ceccato, Morcelliana, Brescia 1977.

- Id., *La persona e il bene comune* (tit. or. *La personne et le bien commun*, 1946), tr. it. di M. Mazzolani, Morcelliana, Brescia 1990.
- Id., *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* (tit. or. *Neuf leçons sur les notions première de la philosophie morale*, 1951), tr. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1975.
- Id., *Sulla filosofia cristiana* (tit. or. *De la philosophie chrétienne*, 1932), tr. it. di L. Frattini, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- Id., *Umanesimo integrale* (tit. or. *Humanisme integrale*, 1936), tr. it. di G. Dore, Borla, Torino 1973.
- M. Montinari, *Il problema del male alla luce del cristianesimo*, Colella, Bari 1960.
- P. Pagani, *Bene e male nel '900, pro manuscripto*, Lugano 1999.
- Id., *Ex nihilo*, in "Divus Thomas", 118 (2015), pp. 152-191.
- Id., *L'agire umano, pro manuscripto*, Appunti per il corso di Antropologia Filosofica, Univesità Ca' Foscari, Venezia 2005-2006.
- Id., *La geometria dell'anima. Riflessioni su matematica ed etica in Platone*, Orthotes, Napoli 2012.
- Id., *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.
- Id., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008.
- R. Pietrosanti, *L'anima umana nei testi di San Tommaso: partecipazione. Spiritualità. Immortalità.*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996.
- P. Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- G. Reale, *Introduzione a Proclo*, per la collana "I filosofi", Laterza, Bari 1989.
- G. Reale - D. Antiseri, *Storia della filosofia. Patristica e Scolastica*, Bompiani, Milano 2009.
- P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, tr. it. di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1993.
- J.B. Russell, *Il diavolo nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1987.

- I. Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995.
- E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981.
- J. P. Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1994.
- F. Turollo, *Le malattie del desiderio. Storie di tossicodipendenza e anoressia*, Cittadella Editrice, Assisi 2011.
- S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1982.
- Id., *Studi di filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- Verde F., *Il problema del male da Proclo ad Avicenna. Le fonti del pensiero di S. Tommaso circa il pensiero del male*, in "Sapienza – Rivista di Filosofia e Teologia", 6 (1958), pp. 390-408.
- J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino. Vita, Pensiero, Opere*, tr. it. di I. Biffi e C. Marabelli, Milano, Jaca Book, 1988.

Ringraziamenti

Vorrei ringraziare anzitutto i miei genitori, che mi hanno permesso di giungere a questo traguardo; e il mio relatore, prof. Paolo Pagani, che mi ha accompagnata in questo lavoro con grande impegno e dedizione.

Un grazie a mia sorella Anna, e a mio fratello Andrea, su cui so di poter contare, e alla piccola Nicole, che mi riempie il cuore di amore.

Un ringraziamento particolare va infine a Margherita, che da sempre mi sostiene nel cammino universitario, alle mie amiche Ilaria, Alice, Silvia, che mi supportano quotidianamente; a Marco, che, pur convivendo con le intemperie di questo duro lavoro, ha saputo rimanere. A Davide, un amico che c'è sempre stato, e a Fabio, Letizia, e a tutti i miei amici “veneziani”.