

Fernando Fiorentino

IL PROBLEMA DEL MALE

1. *Definizione del male in genere*

Nel definire il male, S. Tommaso ha seguito Aristotele. Partendo dalla considerazione che il male è l'opposto del bene, desume da Aristotele dapprima la definizione di bene, poi da questa definizione deriva, per opposizione, quella del male.

Aristotele definisce il bene all'inizio dell'*Etica nicomachea*, per mezzo di un'antica definizione datane da non meglio identificati pensatori: «Si espressero giustamente coloro che definirono il bene come ciò verso cui tutte le cose tendono»¹. La traduzione latina ha: «... quod omnia appetunt».

L'esperienza aveva insegnato allo Stagirita che esiste in tutte le cose, anche in quelle inorganiche, una tendenza naturale, insopprimibile, dipendente dalla qualità della loro "natura" specifica, che le porta verso ciò che è il loro essere e il loro bene-essere perfetti. «Noi sosteniamo, scrive, che in tutte le cose la natura tende sempre verso il meglio»². E altrove aveva detto che in tutte le cose naturali, non solo in quelle prodotte dall'intelligenza e dall'arte, c'è

¹ *Etica nicomachea*, I, 1, 1094a, 3.

² *Della generazione e della corruzione*, II, 10, 336 b 26; tr. it. a cura di Antonio Russo, Bari, Laterza, 1973, p. 89. Questa concezione laica del mondo concorda perfettamente con quella tracciata da S. Paolo nella *Lettera ai Romani*, dove dice che «tutto coopera al bene» (8, 28).

una tendenza verso un fine³, in cui consiste ciò che è il meglio per esse.

Una tesi centrale del pensiero aristotelico, dunque, è che tutta la realtà, considerata dal punto di vista fisico e morale, tende verso il bene. Il suo ottimismo metafisico fa da *pendant* al pessimismo metafisico di Platone, che, al contrario, vedeva nel mondo e in particolare nella materia, di cui il mondo è costituito, una tendenza verso la dissoluzione e l'annientamento.

Secondo Aristotele, in ogni essere, dalla più piccola pianticella alla quercia robusta, dal moscerino all'elefante, c'è una tendenza naturale, insopprimibile, incontrastabile, che fa protendere la loro realtà verso il conseguimento della «perfetta grandezza», cui possa giungere la loro natura, secondo un processo di crescita, il cui principio è in essi stessi immanente⁴. Si pensi alla feroce lotta per la sopravvivenza tra gli animali. Ciò che ne determina la lotta è la stessa tendenza naturale: il predatore è spinto dall'istinto della propria conservazione ad inseguire; il predato è spinto dalla stessa tendenza a fuggire. Non ha esagerato S. Tommaso, quando ha usato il termine *lottare*, per designare la tendenza naturale con cui la materia imperfetta si porta verso la forma, nella quale risiede il *suo* bene⁵.

Cosicché, se il bene, dal punto di vista fisico, è *ciò verso cui tutte le cose tendono*, il male allora si definisce come *ciò da cui tutte le cose rifuggono*. In quanto fuggito da tutte le cose, il male non ha convenienza naturale con la tendenza di nessuna di esse. In realtà, non è il male a lottare contro il bene, come afferma il manicheismo. Al contrario, sono i vari soggetti, che in quanto esseri sono anche un bene, a lottare contro il male.

³Cfr. *Fisica*, II, 5, 196b, 23 s. Cfr. anche quanto scrive nell'*Anima*: «Allo stesso modo che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura, e questo è il suo scopo» (II, 4; tr. it. cit., p. 135).

⁴Cfr. *id.*, VI, 10, 241b, 1.

⁵La materia prima, scrive, «desidera il bene e a suo modo *lotta (certat)* per essere nel bene, in quanto cioè ha un'inclinazione verso di esso, secondo che ad esso è in potenza» (*In Dionysii de Divinis nominibus*, c. 4, lect. 13).

2. Divisione del male

In campo morale la tendenza o *appetitus*, pur essendo anch'esso naturale, in quanto appetito d'una particolare natura, non è più quello meccanico e istintivo, ma è il cosiddetto *appetitus rationalis*, vale a dire la volontà dell'uomo, radicata nella ragione. Per conseguenza il bene morale è l'atto con cui questa tendenza si porta verso il proprio oggetto, che la retta ragione determina volta a volta secondo i luoghi, i tempi e tutte le altre circostanze. Per converso, il male morale è tutto ciò che ostacola, frena, impedisce, sopprime o fa deviare questa tendenza dal suo movimento razionale verso il proprio oggetto, indirizzandola verso altri oggetti, che la retta ragione, se fosse libera nel proprio giudizio, non valuterebbe come bene da perseguire.

Si delineano così le caratteristiche dei due tipi di male: il *male fisico* e il *male morale*. Il primo designa il fallimento di fatto della tendenza d'ogni essere verso il proprio bene o la propria perfezione, quale ne sia la causa, e si configura come il mancato conseguimento di quel bene o di quella perfezione oppure un conseguimento difettoso. Ed è anche male la perdita del bene conseguito, dovuta ad una qualsiasi causa. Cosicché, il male fisico per un determinato essere viene a configurarsi come il non possesso attuale di un bene, verso cui tale essere tende per propria natura, sia che questo bene non sia stato da esso ancora raggiunto o non sarà mai raggiunto, sia che lo abbia perso. Invece, il male morale si configura come un atto, che ha influito negativamente su tale tendenza sia in modo diretto, come per esempio accade nell'aborto, che non consente alla tendenza naturale del nascituro di raggiungere la perfezione cui tutta la sua natura tende, sia in modo indiretto, come quando s'induce un uomo al suicidio, per averlo gettato sul lastrico, quand'anche il creditore abbia agito con pieno diritto, per esigere il saldo del proprio credito. Ovviamente la responsabilità morale del creditore dipende dagli eventuali segni esteriori – per esempio la disperazione del debitore – dai quali egli avrebbe potuto intuire in anticipo quale molto probabilmente sarebbe potuta essere la tragica conseguenza alle sue pur legittime pretese.

3. *Il male come privazione*

Se si dovesse definire il male non più dal punto di vista fisico e morale, ma da un punto di vista universale, che includesse in sé i due punti di vista precedenti, ossia il punto di vista metafisico, l'indagine dovrebbe avere lo scopo d'individuare quegli aspetti comuni che si riscontrano nei mali considerati dai due punti di vista. Questo elemento comune è la *privazione*.

Per sostenere questa tesi relativamente al male fisico non occorrono molte argomentazioni. È palese che, se il male fisico consiste nel fatto che un determinato essere non ha raggiunto o ha perso quel bene, verso il quale tende la sua natura, ciò si configura come una privazione. È anche palese che una tale privazione non è una privazione da intendere positivamente, come la intenderà Leibniz, il quale la sostanzializzerà contraddittoriamente come una presenza-assenza o come un negativo-positivo e che designava con il nome di «male metafisico», esistente nella creatura «già prima del peccato», come «imperfezione originaria, perché, diceva, la creatura è essenzialmente limitata»⁶. Il male si configura non come presenza, bensì come assenza di quel particolare bene che la cosa dovrebbe avere per sua natura e verso il quale la sua tendenza naturale non è riuscita a portarsi o che ha perso dopo aver acquisito.

Secondo Leibniz, per la pietra sarebbe un male non avere la vista. Secondo S. Tommaso e Aristotele lo è solo per l'animale, che deve averla per natura e non la possiede per un accidente incorso-gli. Leibniz vede il male dappertutto, perché dappertutto ci sono creature limitate. Aristotele e S. Tommaso vedono il male solo lì dove dovrebbe esserci un bene e non c'è. Sembra quasi un paradosso, ma l'ottimismo metafisico di Leibniz si alimenta di un pessimismo metafisico necessario e invincibile. Anzi, la necessità del pessimismo riduce l'ottimismo ad un'aspirazione della creatura, che neppure Dio potrà soddisfare, perché la sua soddisfazione comporterebbe la soppressione del limite nella creatura, cosa che è in contraddizione con lo statuto ontologico della creatura stessa.

Non è un male per la pietra non avere la vista, perché la vista non fa parte della perfezione della pietra; lo è per l'animale, il quale

⁶ G. G. Leibniz, *Teodicea*, a cura di Vittorio Mathieu Bologna, Zanichelli, 1973, pp. 170 s.

per natura deve averla. Un sepolcro non è la presenza di qualcosa di positivo, che sia stato ficcato nella roccia; è qualcosa di negativo, che si è ottenuto privando la roccia d'una sua parte. Se il male fosse una presenza reale nell'essere, come si spiegherebbe che, se non esistesse il bene, non esisterebbe neppure il male? Non potrebbe, infatti, esistere nessun sepolcro, se non esistesse nessuna roccia; non esisterebbe nessuna malattia, se non esistesse nessun animale. La realtà del male è connessa con un bene e nel bene risiede come privazione d'una parte di esso. Se il male fosse totale, esso, come giustamente fece osservare Aristotele⁷, distruggerebbe tutto il bene; in tal caso, distruggendo tutto il bene, distruggerebbe anche se stesso, nello stesso modo in cui, se si distruggesse ogni roccia esistente, si distruggerebbero tutti i sepolcri o nello stesso modo in cui una malattia, portando a morte il malato, distrugge anche se stessa⁸.

Aristotele, dopo aver definito il male come privazione, scrive che la privazione si ha «quando una cosa non ha ciò che dovrebbe avere per sua natura, in un determinato tempo in cui dovrebbe per sua natura averla»⁹. Il passo parallelo delle *Categorie* è più esplicito, perché il concetto di privazione è rapportato più chiaramente al concetto correlato di possesso, nel senso che, quando per natura in una cosa esiste un possesso, la privazione di esso è privazione non d'una qualsiasi cosa, bensì d'una cosa dovuta. «Di ciascuna delle cose che sono atte a ricevere il possesso, scrive Aristotele, diciamo che è privata quando esso, in ciò in cui sussiste per natura e nel tempo in cui per natura lo possiede, non sussista in alcun modo. 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»¹⁰.

⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, IV, 5, 1126b 12; su questa tesi cfr. anche SANT'ANSELMO, *De casu diaboli*, 10.

⁸ La filosofia che vede nel male qualcosa di positivo è la giustificazione, forse, che sta alla base della comminazione della pena capitale: per eliminare il male, che esiste nella parte malata della volontà di un uomo, anziché aiutarlo a liberarsene fortificando in lui la parte sana della sua volontà, attraverso un tempo adeguato di rieducazione e di riabilitazione morale, lo si condanna a morte, per estirpare il male «alla radice», come si usa giustificare il folle gesto di tale condanna.

⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, V, 22, 1022b 27 s.; tr. it. cit., p. 249.

¹⁰ *Categorie*, in ARISTOTELE, *Organon*, voll. 2, a cura di Marcello Zanatta, Torino, UTET, vol. I, p. 210.

Questa tesi di Aristotele sarà presto dimenticata, perché, per quanto riguarda il problema del male, la cultura occidentale di ieri e anche di oggi, attraverso l'orfismo pitagorico di Platone e di Plotino e soprattutto il manicheismo e tutte le sette che ad esso si richiameranno, ha ciclicamente subito il fascino dell'orientalismo e dell'esoterismo e ha cercato di dare realtà ad un'assenza, il cui statuto doveva avere indubbiamente un carattere meontologico, in netto contrasto con lo statuto dell'ontologia di Parmenide, il quale aveva precluso ogni ricerca sul non-essere, perché esso «non è né dicibile, né [è] pensabile in qual modo esso non sia»¹¹. Direi che con la cultura moderna il parricidio che auspicava Platone nel *Sofista*, attraverso le parole del Forestiero d'Elea, è stato pienamente consumato e l'avvertenza di Parmenide a non parlare del non-essere e a non pensarlo è stato definitivamente consumato, cosicché si è passati a sostenere, riprendendo evidentemente le tesi eraclitee e quelle più articolate dei sofisti¹², che in qualche modo l'essere non è e in qualche modo il non-essere è. Ed è così che la privazione ha acquistato anch'essa un suo statuto ontologico, anche se sotto la forma della meontologia.

La lezione di Aristotele fu pienamente ripresa molto tempo dopo da Sant'Anselmo, che così definisce il male: «Il male non è altro che il non-bene, o l'assenza del bene là dove dovrebbe esserci il bene [o è conveniente che ci sia] – *Malum non est aliud quam non-bonum, aut absentia boni ubi debet aut expedit esse bonum*»¹³.

4. La privazione nell'atto morale

Se riguardo al male fisico, la definizione di male come privazione pone qualche problema, relativamente al male morale tale definizione ne pone di più grossi e penso che una loro soluzione qualsiasi lascia sempre qualche spiraglio al dubbio e una porta problematicamente aperta per la soluzione opposta.

¹¹ Fr. 8, 7-8.

¹² È opportuno ricordare la critica dura che Aristotele ingaggia contro i sofisti nel IV libro della sua *Metafisica*, perché era convinto che, essendo il principio di non-contraddizione il fondamento della certezza di ogni discorso, che pretenda di essere scientifico, la sua demolizione avrebbe comportato la demolizione di tutto il sapere.

¹³ SANT'ANSELMO, *La caduta del diavolo*, 11; tr. it. a cura di Sofia Vanni-Rovighi, Bari, Laterza, 1969, p. 234.

In effetti, se è naturale la tendenza verso il bene, esistente nell'uomo buono, perché non deve essere considerata naturale anche la tendenza verso il male, esistente nell'uomo malvagio? Se è un bene la tendenza naturale dell'eterosessuale, perché non deve essere ugualmente un bene la tendenza naturale dell'omosessuale? Ci si accorge subito che, qualora la risposta a questa domanda dovrebbe essere affermativa, non ci sarebbe più nessuna morale, perché atti tendenti a oggetti opposti sarebbero ugualmente buoni. Nessun atto sarebbe cattivo.

Ma è evidente che il bene e il male non possono essere definiti semplicemente *in rapporto* alla volontà. Se così fosse, avrebbe ragione Spinoza, quando dice che «noi non tendiamo a una cosa, non la vogliamo, appetiamo o desideriamo perché giudichiamo che sia buona, ma, al contrario, giudichiamo che sia buona, perché ci sforziamo di ottenerla, perché la vogliamo, l'appetiamo e la desideriamo»¹⁴. Cosicché, secondo Spinoza non accade che noi vogliamo una cosa, perché la giudichiamo buona, ma la giudichiamo buona, perché la vogliamo.

Questa tesi vanifica la stessa morale, perché scompare la stessa obbligazione, derivante dal fatto che la ragione ha giudicato che una cosa è buona e quindi da farsi o che qualche altra non è buona e quindi da evitarsi. Stando all'affermazione di Spinoza, infatti, la volontà non avrebbe più nessun obbligo, che invece verrebbe ad avere se si dovesse regolare nel senso opposto e cioè nel senso che la volontà deve volere una cosa, perché è stata giudicata buona dalla ragione ancor prima che la volontà si autodeterminasse.

Quando la volontà non si autodetermina in seguito al dettame della retta ragione, in essa ci può essere un difetto o una privazione.

Nell'affrontare quest'ultima evenienza S. Tommaso si affida in gran parte ad Agostino, il quale nel *De natura boni*, aveva detto che il male, in genere, consiste «nella corruzione della misura, della forma e dell'ordine»¹⁵. Questa definizione è applicata da S. Tommaso in particolare all'atto morale. Scrive, infatti, che «il male della colpa è formalmente la privazione della misura, della forma e dell'ordine nello stesso atto della volontà»¹⁶. È privazione della misura in quan-

¹⁴ B. SPINOZA, *Etica*, a cura di R. Cantoni, e F. Fergnani, Torino, UTET, 1988, p. 199.

¹⁵ Cap. 4.

¹⁶ *De malo*, q. 1, a. 4, ad 7^{um}.

to nell'atto c'è un eccesso o un difetto¹⁷. È privazione della forma, perché l'atto buono è costituito da alcuni elementi essenziali quali l'intenzione buona, la materia o l'oggetto debito (per es. avere un rapporto con una donna, che sia la propria moglie e non la moglie di un altro), e le dovute circostanze (per es. è cosa buona pregare, ma non è cosa buona farlo, quando si è obbligati ad espletare doveri inerenti al proprio stato, che non sono conciliabili con la preghiera). Quando qualcuno di questi elementi non è presente, l'atto è imperfetto e, come tale, esso diventa di per sé cattivo.

5. *I due mali in rapporto alla volontà*

Se ora consideriamo il male fisico e il male morale in rapporto alla volontà, si osserva che i due mali si rapportano ad essa secondo modi diversi.

Il male morale parte dalla volontà, dalla quale è quindi causato: in esso la volontà agisce. È detto *male della colpa*, perché la volontà ne è responsabile. Il male fisico va contro la volontà, la quale quindi lo fugge: in esso la volontà è passiva. È detto *male della pena*, perché la volontà lo subisce. In S. Tommaso il termine *pena* non va inteso nel senso di *dolore* o nel senso di *sofferenza* di qualsiasi genere, vale a dire sia corporea sia spirituale, ma nel senso giuridico di *castigo*. E ciò perché, osserva l'Angelico, se l'uomo ha violato *secondo la sua volontà* l'ordine mondano della giustizia, voluto da Dio, in conseguenza di questo suo atto disordinato egli deve subire *contro la sua volontà* una pena, affinché sia ricostituito l'ordine della giustizia violato.

Qui si vede anche in filigrana la sottile sapienza divina e dal modo come si comporta Dio si può ricavare un'indicazione precisa non solo per comprendere la vera origine del male, ma anche per colpirlo alla sua stessa radice, che lo alimenta. Dio non toglie la volontà, perché la volontà di per sé stessa è una facoltà in potenza sia al bene sia al male. Estirpando la volontà, si estirperebbe non solo la possibilità del male, ma anche la possibilità del bene. Il Vangelo aveva avvertito che, se si sradica la zizzania, cioè il male, con esso si sradica anche il grano, cioè il bene, nello stesso modo in cui, se si distrugge la roccia, si distrugge anche il sepolcro. Perciò il padrone

¹⁷ Cfr. *id.*, q 2, a. 6.

della parabola, ai servi, che chiedevano se dovessero estirpare la zizzania, rispose negativamente, «perché non succeda, motivò il suo rifiuto, che, cogliendo la zizzania, con essa sradichiate anche il grano»¹⁸. E questa è anche la ragione per cui Dio, pur sapendo che il male nel mondo dipende dalla volontà disordinata degli uomini, che in se stessa è, secondo S. Tommaso, il maggior bene dell'universo, non priva gli uomini della loro volontà. Per eliminare il male, che da essa si origina, dovrebbe eliminare anche il bene, che da essa pure si origina.

Dio, invece, si comporta con un'altra logica. Non distrugge la volontà, ma la fustiga, la contrasta nella sua stessa tendenza, infliggendo al corpo ciò da cui essa per sua natura rifugge e tale castigo non va inteso soltanto come atto di giustizia, ma anche come strategia educativa divina, mediante la quale egli vuole che l'uomo si converta al bene. Il Padre non abbandona a sé il figliol prodigo, non gli chiude tutte le porte, ma ogni sera lo aspetta inquieto dal terrazzo, guardando nell'orizzonte lontano, per scrutare se mai suo figlio abbia intrapreso la via del ritorno.

6. Il legame tra male della pena e male della colpa

Questa strategia divina introduce tra male della pena e male della colpa una specie di legame, che, in questa vita, non è meccanico né assolutamente necessario, in quanto dipende dalla sovrana giustizia e bontà di Dio, sapientemente coniugate, perché, come dice la Scrittura Dio non vuole la morte del peccatore, ma vuole che egli viva e si penta¹⁹. A questo scopo, Dio imprime alla storia mondiale, che dipende da lui come da primo motore, senza con ciò nulla togliere all'iniziativa autonoma della libertà umana, uno svolgimento in cui nulla deve essere omesso, neppure l'apparentemente ingiusta prosperità del peccatore, se alla sua insondabile sapienza ciò dovesse rivelarsi opportuno. Ma permette anche l'ancora più apparentemente ingiusta sofferenza dell'uomo giusto, se egli prevede che questi possa trovare nella prosperità e nel successo occasione di perdizione. Ciò che potrà accadere in futuro è noto a lui solo e poi-

¹⁸ Mt., 13, 29

¹⁹ Ez., 33, 11.

ché è buono è impensabile che egli, da padre premuroso che aspetta inquieto sul terrazzo il ritorno del figlio perduto, ometta di ricorrere a qualsiasi mezzo, pur di non perdere i figli che egli con tanta liberalità ha creato e ai quali con altrettanta cura provvede.

Se, dunque, a Dio si deve attribuire la causa d'un qualche male, l'unico male di cui lo si potrebbe considerare autore è il male della pena, perché esso non è, in senso stretto, un vero e proprio male, in quanto il male della pena elimina, è vero, un certo bene particolare in chi lo subisce, ma ciò accade «per l'aggiunta d'un bene migliore e cioè per il fatto che Dio ristabilisce nelle cose l'ordine della sua giustizia»²⁰. In effetti, «la pena in quanto tale è buona, poiché è giusta: perciò sono lodati anche coloro che espiano, perché vogliono subire una pena per i peccati»²¹ ed essa è buona non in rapporto a chi la subisce, bensì in quanto «è rapportata all'agente che infligge la pena»²², la quale ha indubbiamente «natura di bene, quando chi punisce lo fa a fini di giustizia»²³.

Sotto questo punto di vista sono molto illuminanti le pagine che il Pareyson ha derivato dalla produzione letteraria di Dostoevskij, in particolare dalla lettura di *Delitto e castigo*, dove il male della colpa, cioè il delitto della vecchia, «un inutile pidocchio», come Raskòlnikov la definisce per ovvi motivi di autogiustificazione²⁴, viene lavato attraverso l'espiazione di otto anni di lavori forzati, il *castigo* appunto, cui il protagonista va incontro volontariamente. Non mi sembra tuttavia che S. Tommaso avrebbe condiviso la tesi pareysoniana della necessità della sofferenza in genere; avrebbe condiviso ancora meno quella degli innocenti e molto di meno, infine, quella del grande innocente quale fu Cristo Gesù²⁵. Per S. Tommaso che Gesù sofferisse non era necessario, ma solo conveniente. «Dio, scrive, avrebbe potuto riscattare la natura umana in molti altri modi con la sua virtù onnipotente»²⁶.

²⁰ *De malo*, q. 3, a. 1.

²¹ *De malo*, q. 1, a. 4, ag. 9.

²² *De malo*, q. 1, a. 4, ad 9^{um}.

²³ *Id.*, ad 9^{um}.

²⁴ F. M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, trad. it. a cura di Vittoria Carafa de Gavarro, Roma, Newton Compton, 1994, p. 318.

²⁵ Cfr. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995, pp. 206 s.

²⁶ *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 2.

Il male della pena è rifiutato di per sé dalla volontà, a meno che essa non lo accolga come espiazione dei propri peccati, nel qual caso esso diventa non solo da parte di Dio che l'infligge, ma anche da parte del soggetto che la subisce, un bene, che, aggiungendosi al bene della sofferenza del Cristo, acquista la caratteristica bontà della capacità di redimere. Il male della colpa, invece, è voluto dalla volontà, a causa d'una sua deficienza²⁷. In seguito a tale colpa la volontà perde la propria rettitudine e acquista nello stesso tempo un'inclinazione al male. Tale inclinazione, detta *fomite* dai teologi, consiste nel fatto che la parte irascibile e quella concupiscibile dell'uomo, secondo il *clichet* dell'uomo giusto delineato da Platone nella *Repubblica*, non rimangono sottomesse alla ragione come accadeva quando l'uomo dell'Eden era stato dotato della giustizia originale per opera della liberalità divina. Quest'inclinazione, che è certamente dovuta a Dio, in quanto atto della sua giustizia, non è una colpa, bensì una pena, secondo quanto scrisse a tal proposito Agostino nelle sue *Confessioni*: «Hai stabilito, o Signore, e avviene che ogni anima disordinata sia castigo a se stessa»²⁸.

7. Il peccato

Perché si comprenda la ragione per cui Dio non può essere, secondo S. Tommaso, l'autore del male della colpa o del peccato, bisogna analizzare appropriatamente il significato del peccato stesso. Le due connotazioni essenziali del concetto di peccato – ovviamente di quello mortale, in quanto il peccato, togliendo la grazia, che è la vita dell'anima, ne causa la morte – erano state indicate da Sant'Agostino nell'*aversio a Deo* e nella conseguente *conversio ad creaturas*²⁹. Il termine *aversio* non può essere reso esattamente in italiano con la stessa pregnanza che ha in latino. Generalmente si usa tradurlo con il termine *allontanamento*. Ma *allontanamento* esprime esplicitamente solo la metà del concetto dell'*aversio*, che significa innanzitutto ed esplicitamente un volgere le spalle a qualcosa, verso cui prima si era diretti, un girar di tacchi di 180°, e poi un proseguire nella direzione opposta.

²⁷ Cfr. S. AGOSTINO, *La città di Dio*, XII, 7.

²⁸ I, 12.

²⁹ Cfr. *De libero arbitrio*, II, 19.

L'*aversio* è l'elemento formale del peccato, il quale dà la forma della malizia all'elemento materiale, designato con il termine *conversio* e che consiste nell'atto susseguente all'*aversio*. Quando si volgono le spalle a Dio e ci si allontana da lui ne segue che ci si rivolga al mondo e verso di esso ci si diriga. Cosicché, nel movimento precedente, nel quale l'uomo era nella rettitudine della volontà, egli poneva Dio, sommo e immutabile bene, come fine ultimo di tutte le sue azioni e tutti gli altri fini, cui erano dirette le sue azioni, venivano subordinati a questo fine ultimo, trasformandosi così in mezzi. In seguito o, meglio, a causa dell'*aversio*, accade che l'uomo, attraverso la *conversio*, pone in un qualche bene finito e mutevole, come per es. le ricchezze, il successo, il piacere, ecc..., il fine ultimo di tutte le sue azioni, cui subordina tutte le altre. Una caratteristica conseguenza del riporre in qualcosa il proprio fine ultimo è la totalità della subordinazione, in quanto che l'uomo tende verso di esso *con tutto se stesso* e non rimane nulla della sua realtà di uomo fuori di questa subordinazione.

8. Il peccato originale

Per capire più a fondo ciò che avviene con l'atto del peccato, è bene capire ciò che è avvenuto nel peccato originale, leggendo una delle pagine più acute di S. Tommaso, in cui è possibile notare come nel concetto di giustizia originale, di cui Dio dotò Adamo, per un atto di squisita liberalità, subito dopo averlo creato, sia presente lo stesso concetto di uomo giusto, che Platone delinea nella sua *Repubblica*.

«E così, dunque, scrive l'Angelico, nel peccato del nostro progenitore ci fu un elemento formale, cioè l'allontanamento dal bene immutabile, e un elemento materiale, cioè la conversione verso un bene mutevole. Ora, per il fatto che s'allontanò dal bene immutabile, perse il dono della giustizia originale e per il fatto che si rivolse disordinatamente verso un bene mutevole, le potenze inferiori, che dovevano innalzarsi al livello della ragione, furono abbassate al livello delle cose inferiori. Così, dunque, anche in quelli che nascono dalla sua stirpe, la parte superiore dell'anima è priva del debito ordine verso Dio, che si aveva per mezzo della giustizia originale, e le potenze inferiori non si assoggettano alla ragione, ma si rivolgono verso le realtà inferiori secondo un proprio impulso. Ed anche lo

stesso corpo tende verso la corruzione, secondo l'inclinazione degli elementi contrari, di cui è composto»³⁰.

Una volta così delineato il peccato – e in questa delineazione converge la speculazione della patristica e della teologia scolastica – si può vedere come sia teoreticamente impossibile che in Dio ci possa essere il male della colpa. La ragione di quest'impossibilità è che le connotazioni emerse dall'analisi del peccato sono inconciliabili con la definizione nominale di Dio, che noi siamo in grado di dare, affidandoci alla *via negativa* di Plotino e alla *via excellentiae* dello pseudo Dionigi.

La prima ragione che S. Tommaso adduce ha una maggiore consistenza metafisica. Il Santo dottore distingue tra peccato in genere, secondo come lo intendeva Aristotele, vale a dire come fallimento della tendenza naturale con cui una cosa si porta spontaneamente verso un proprio bene e che è il cosiddetto *male della pena*, subito dal soggetto, e peccato in specie, che è il male della colpa, voluto dal soggetto. Il primo male, quello della pena, non può esistere in Dio, a causa della sua onnipotenza. Infatti, il male della pena dipende da una deficienza nella potenza del soggetto, il quale, a motivo di tale deficienza, non riesce a giungere al fine, verso cui esso tende per natura, come accade per es. in un parto mostruoso, che è dovuto ad un «difetto della potenza attiva del seme»³¹.

In Dio non ci può essere neppure il male della colpa, che «proviene dal fatto che la volontà viene meno dal suo debito fine, in quanto tende verso un fine indebito»³². In effetti, se il peccato consiste formalmente, e quindi essenzialmente, nell'allontanamento dal Sommo bene, che è Dio stesso, come sarebbe possibile pensare che Dio si allontani da sé? In Dio, a causa della sua semplicità, volontà e oggetto della volontà sono la stessa cosa; cosicché, come nessuna cosa può allontanarsi da se stessa, così neppure Dio con la sua volontà, che è lui stesso, si può allontanare dall'oggetto della sua volontà, che è ancora lui stesso. «Perciò, conclude l'Angelico, la sua volontà aderisce in modo naturale al sommo bene né può da esso staccarsi, nello stesso modo in cui neppure l'appetito naturale d'una cosa può venir meno dal tendere verso il proprio bene naturale.

³⁰ *De malo*, q. 4, a. 2.

³¹ *Id.*, q. 3, a. 1.

³² *Ib.*

Dunque, Dio non può essere causa del peccato a tal punto che peccchi egli stesso»³³.

Il male non può insinuarsi da nessuna parte e sotto nessuna forma in Dio. Questa è anche la lezione che l'agiografo vuol dare nella *Genesi*. «Al principio (*beresit*) Dio creò il cielo e la terra»³⁴. Dio, che esisteva sin dall'eternità, per sua stessa natura era buono. Poi Dio crea il mondo in sei giorni e alla sera di ogni giorno, contemplando ciò che ha fatto, vede che ogni cosa fatta è buona. Il male non sta da nessuna parte né in Dio né nelle cose: il male entra nel mondo solo dopo il peccato dell'uomo.

La concezione scritturistica della bontà di Dio è anche la concezione che Platone ha della divinità. Nella *Repubblica* Socrate chiede: «Ma Dio non è forse essenzialmente buono? [...] Ma niente di ciò che è buono è nocivo [...] E ciò che non è nocivo può nuocere? [...] E ciò che non nuoce può fare del male? [...] E ciò che non fa del male non può nemmeno essere causa d'alcun male [...]. Ciò che è buono non è dunque la causa di ogni cosa, ma è causa dei beni, non dei mali»³⁵. E nel *Fedro* dice: «Il divino è bellezza, sapienza, bontà ed ogni altra virtù affine»³⁶.

A margine di ciò di cui in questo momento si parla si devono notare alcune cose, che però non sono estranee all'insieme del discorso. La prima cosa da notare è che Platone ha un concetto della divinità più puro di Aristotele. Questi intende la divinità secondo il sentire comune della tradizione religiosa, in cui si potevano riscontrare tracce di superstizione eccessivamente antropomorfe. Lo Stagirita non ha accettato la tesi platonica dell'assoluta bontà divina: è convinto che la divinità sia capace di compiere il male. Quando afferma queste cose tiene presente gli dèi omerici, che erano attraversati dalle stesse passioni insane degli uomini. Scrive infatti nei *Topici* che «anche Dio e il virtuoso sono capaci di commettere cose malvagie, ma non sono tali»³⁷.

S. Tommaso minimizza questa tesi aristotelica dicendo che quelle parole «vanno intese non in riferimento a ciò che Dio è per na-

³³ *Ib.*

³⁴ *Gn.*, 1, 1.

³⁵ *II*, 18, 379c.

³⁶ 264e.

³⁷ *IV*, 5, 126a 24.

tura, ma in riferimento a quegli esseri che vengono chiamati *dèi* sia secondo un comune sentire, come gli dèi dei pagani, sia secondo la partecipazione, come gli uomini in modo sovrumano valorosi, ai quali, nel settimo libro dell'*Etica*³⁸, attribuisce una virtù eroica o divina»³⁹.

Platone non la pensava così e lo dimostra mediante alcuni miti, per es. il mito del Demiurgo, che fa bello e ordinato il mondo.

La seconda cosa che si deve notare è l'ambiguo rapporto di Platone con il mito. È strano: lo stesso Platone, il quale fece ampio ricorso ai miti, per dire ciò che non era possibile dire mediante la sola ragione, stigmatizzò duramente i falsi miti e in particolare criticò il mito in cui si racconta che Giove, essendosi invaghito di Ganimede, assunse le sembianze di un'aquila, scese dall'Olimpo sul monte Ida, dove il giovane piacente custodiva le mandrie del padre, e lo rapì, per poi giacere con lui. Questo mito era stato creato dai cretesi, presso i quali era molto diffusa l'omosessualità. Platone, nelle *Leggi*, li rimprovera per questo fatto, in quanto era evidente che la creazione ad opera loro del mito era finalizzata a liceizzare la loro licenziosità «contraria alla natura»⁴⁰.

Nelle religioni primitive e anche in quella greco-romana il mito aveva una finalità educativa. Mircea Eliade, per dimostrare che il mito «diventa il modello esemplare di tutte le attività umane significative»⁴¹, cita alcuni brani di alcune preghiere, tolte da un rituale tibetano: «Come i nostri antenati fecero nei tempi antichi, così facciamo oggi»⁴².

Nel mito d'Adone è svelata la carica irrazionale, che si può nascondere dietro il mito, il quale, dunque, lungi dal rivelarci le ragioni profonde di una realtà inattingibile, come sostengono gli amanti del mito, ci svela, al contrario, almeno in questo caso particolare, le ragioni inconfessate o inconfessabili di una volontà, che pretenda razionalizzare a posteriori le sue scelte, assumendo la ragione al proprio servizio.

³⁸ Cfr. VII, 1, 1145a, 19-30.

³⁹ *De malo*, q. 3, a. 1, ad 11^{um}.

⁴⁰ *Leggi*, 636c.

⁴¹ *Mito e realtà*, tr. it. di Giovanni Cantoni, Torino, Borla, 1966, p. 28.

⁴² *Id.*, p. 29.

Questa volontà, non lasciata più illuminare dalla retta ragione, ha dato vita a quei miti religiosi, in cui nell'antichità la religione si è sposata con la superstizione. Giovanni Paolo II doveva pensare a Platone, quando scriveva così nella sua recente enciclica *Fides et ratio*: «Fu compito dei padri della filosofia far emergere il legame tra la ragione e la religione. Allargando lo sguardo verso i principi universali, essi non si accontentarono più dei miti antichi, ma vollero giungere a dare fondamento razionale alla loro credenza nella divinità. Si intraprese, così, una strada che, uscendo dalle tradizioni antiche particolari, si immetteva in uno sviluppo che corrispondeva alle esigenze della ragione universale. Il fine verso cui tale sviluppo tendeva era la consapevolezza critica di ciò in cui si credeva. La prima a trarre vantaggio da simile cammino fu la concezione della divinità. Le superstizioni vennero riconosciute come tali e la religione fu, almeno in parte, purificata mediante l'analisi razionale»⁴³.

9. *Intelletto e volontà: un problematico rapporto*

È un dato che alcuni miti, come il citato mito di Ganimede, sono il risultato di un'azione operata dalla volontà sull'intelletto, affinché questo escogiti motivazioni razionali, allo scopo di dare una giustificazione ad una scelta della volontà, non derivata da una precedente indagine della ragione circa la liceità o l'illiceità di quella scelta. Perciò, per un'analisi più approfondita di ciò che avviene nell'atto del male morale, diventa imprescindibile l'allargamento del discorso, per esaminare adeguatamente il rapporto naturale che esiste tra l'intelletto e la volontà.

S. Tommaso, per stabilire quale facoltà spirituale dell'uomo venga prima, sia in ordine alla dignità sia in ordine al tempo, prese una posizione abbastanza articolata e si può dire che, secondo lui, nell'uomo deve comandare sia l'intelletto sia la volontà, ma secondo modalità diverse, dipendenti dalle specifiche prerogative dell'uno e dell'altra.

Tra intelletto e volontà c'è un rapporto circolare, giacché tali facoltà sono riflettenti. Esse non solo compiono il loro atto specifico,

⁴³ N. 36.

ma sono in grado anche di assumere come loro oggetto il loro stesso atto e quello dell'altra facoltà, ma ciascuna secondo il proprio modo di operare. «Ora, scrive S. Tommaso, alle potenze superiori dell'anima, per il fatto che sono immateriali, compete che riflettano su se stesse: perciò tanto la volontà quanto l'intelletto riflettono entrambi su se stessi e l'una sull'altro, nonché sull'essenza dell'anima e su tutte le sue potenze. Infatti, l'intelletto conosce se stesso, la volontà, l'essenza dell'anima e tutte le potenze dell'anima; e similmente la volontà vuole che essa voglia e che l'intelletto conosca e vuole che l'anima esista e così [dicasi] delle altre cose»⁴⁴.

Per questa capacità riflessiva delle due facoltà spirituali in lui presenti, l'uomo non solo pensa, ma è in grado anche di pensar di pensare. Non solo vuole, ma può voler di volere. Inoltre l'oggetto d'una di queste due facoltà può essere anche l'atto dell'altra. L'uomo può anche voler pensare o pensar di volere.

Questo processo è paragonato da S. Tommaso al movimento circolare dei corpi celesti, nel quale «ciò che è ultimo è anche ciò che era al principio»⁴⁵. Cosicché, nel processo di riflessione accade che «quantunque l'intelletto, in assoluto, venga prima della volontà, tuttavia, a causa della riflessione, diventa posteriore alla volontà»⁴⁶, e viceversa.

Nella storia dell'uomo non si può dire dunque né che al principio c'è la volontà o la scelta e neppure che al principio c'è il suo *lógos* o la ragione o l'intelletto. Il principio, in assoluto, appartiene solo a Dio, perché solo Dio può soddisfare adeguatamente e pienamente tutte le attribuzioni che convengono a ciò che noi chiamiamo *principio*. Al principio c'è quello che si legge nel primo versetto del *Vangelo di Giovanni*: «Al principio c'era il Verbo, il Verbo era Dio e il Verbo era presso Dio». È Dio, infatti, che, motore immobile e causa di tutte le cause, dà l'*imput* alla storia concreta di tutti gli uomini, attraverso l'atto creativo, e di ogni singolo uomo.

Se non si ammettesse questa circolarità dialettica tra intelletto e volontà e si sostenesse che l'atto iniziale dell'uomo è la volontà, come sarebbe possibile che l'uomo decidesse di volere qualcosa senza prima averla conosciuta? Di quale persona siamo in grado di inna-

⁴⁴ *De veritate*, q. 22, a. 12.

⁴⁵ *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 1^{um}.

⁴⁶ *Ib.*

morarci, senza prima averla vista? La volontà, dice S. Tommaso, si porta verso quell'oggetto che l'intelletto ha preventivamente giudicato come buono. E qualora si sostenesse che l'atto della volontà, vale a dire la libera scelta, precedesse l'atto dell'intelletto, come evitare che la volontà si porti verso un falso bene, che solo l'intelletto è in grado di riconoscere, non avendo la volontà la competenza di giudicare il vero e il falso delle cose, ma solo di portarsi con un movimento spontaneo verso il bene conosciuto dall'intelletto? Solo l'intelletto può distinguere tra vero bene e falso bene e ciò è così vero che se l'intelletto non vede il bene di una cosa neppure la volontà si decide per quella cosa. L'intelletto è per la volontà ciò che gli occhi sono per il corpo. Un cieco potrebbe procedere sulla strada, ma potrebbe anche cadere in un burrone. Così pure dicasi della volontà: essa potrebbe portarsi verso un bene vero, ma potrebbe anche portarsi verso un bene falso. E come il corpo del cieco non è in grado di distinguere la strada dal burrone, così la volontà non è in grado di distinguere un bene falso da un bene vero.

Se la scelta non è preceduta dall'indagine della ragione, si rischia di cadere nell'errore dei cretesi, che giustificarono la loro scelta di vita omosessuale, proiettando a posteriori un tale comportamento nella divinità. La scelta del vero bene è una questione che appartiene all'attività congiunta, secondo un'operazione circolare, sia della volontà sia dell'intelletto.

Ma d'altra parte, come sostenere che la vita dell'uomo ha il suo *incipit* nell'intelletto? Il proprio dell'intelletto è di esprimere un giudizio sulla natura delle cose che vede o sulla qualità morale dell'atto da compiere, ma non è in grado di scegliere su quale cosa debba esprimere il suo giudizio, se prima non è stato comandato dalla volontà a pronunciarsi su questa determinata cosa anziché su quest'altra. Il processo circolare non permette che ci sia una priorità assoluta né dell'intelletto sulla volontà né della volontà sull'intelletto.

Lo stesso discorso non può essere fatto in ordine a Dio. È S. Giovanni che lo dice. Di Dio non si può dire che egli, prima di pensare di creare il mondo, abbia dovuto voler pensare di crearlo. Con un taglio netto S. Giovanni dirime la questione dicendo: «Al principio c'era il Lógos». Questo significa, in ultima analisi, che, in assoluto, viene prima l'intelletto e poi la volontà, come nel *Timeo* platonico venivano prima le idee e poi l'azione plasmatrice del demiurgo.

Tuttavia in questo processo di circolarità esistente tra intelletto e volontà nell'uomo sembra che s'innesci un processo all'infinito, per il quale non ci può essere posto nel pensiero di S. Tommaso, come non c'era stato per quello d'Aristotele, a causa del fatto che tale processo, eliminando il primo assoluto della serie, elimina, contro ogni esperienza, tutta la serie.

Il Santo Dottore supera quest'obiezione, con il rimandare all'appetito naturale, che esiste come tendenza innata in tutte le facoltà dell'uomo, sia in quelle che appartengono al corpo sia in quelle che appartengono all'anima. «Non occorre andare all'infinito, scrive; infatti, ci si ferma all'appetito naturale, dal quale l'intelletto [come pure la volontà] è inclinato al suo atto»⁴⁷. L'appetito naturale è quella tendenza mediante la quale ogni facoltà si porta meccanicamente, per un'inclinazione insita nella sua stessa natura, con un movimento che termina nel proprio oggetto. Si tratta di una tendenza che Dio ha immesso nelle cose e mediante le quali egli, causa prima di ogni movimento, le muove. Un simile appetito consiste nella «stessa disposizione delle qualità naturali, mediante le quali le potenze esercitano le loro azioni»⁴⁸ nel portarsi sui propri oggetti. C'è, dunque, una tendenza naturale dell'intelletto, mediante la quale l'intelletto si porta spontaneamente verso il proprio oggetto, che è il vero. E c'è pure una tendenza naturale della volontà, mediante la quale essa si porta spontaneamente verso il bene conosciuto. Il fatto che debba trattarsi di un bene conosciuto rimanda solo ad un'anteriorità logica dell'intelletto, ma è possibile che, a causa della spiritualità sia dell'intelletto sia della volontà, che l'atto della conoscenza e quello della volontà siano simultanei, nel senso che l'atto con cui l'intelletto conosce un bene sia contemporaneo o gemello dell'atto con cui la volontà lo vuole. Così si giustifica l'atto spontaneo e immediato dell'eroismo e dell'entusiasmo, che hanno tutta l'apparenza di non essere stati preceduti da nessuna deliberazione della ragione.

L'appetito naturale con cui Dio muove tutti gli esseri è irrazionale nelle cose; nell'uomo esso si scinde: è irrazionale nel suo corpo, è razionale nella sua anima. Finché l'appetito è naturale, in esso non c'è peccato, in quanto non è soggetto alla ragione. Gli appetiti natu-

⁴⁷ *De veritate*, q. 22, a. 12, ad 2^{um}.

⁴⁸ *In II Sententiarum*, d. 24, q. 3, a. 1.

rali esistono non solo nel corpo, ma anche nelle facoltà cosiddette appetitive, come la parte irascibile e quella concupiscibile, le quali, per la perdita della giustizia originale, muovono l'uomo anche verso oggetti, che non sono convenienti alla sua persona e che per lui, nello stato in cui si trova in quel momento particolare, risultano piuttosto un male, anche se questi oggetti siano di per se stessi un bene. Quando l'uomo non governa secondo ragione questi appetiti della sua sensibilità e se ne lascia trascinare in tutte le direzioni nelle quali vede luccicare falsamente dei beni presunti, accade che il suo disordine interiore, non più disciplinato dalla ragione e governato dalla volontà, si trasforma in atti che trasferiscono quel disordine interiore in disordine esteriore sul mondo, nel quale il male è ricevuto nel modo in cui la corporeità può ricevere il male, cioè sotto forma di pena.

Da ciò emerge tutta la carica negativa, implicita negli appetiti dell'uomo. Quando egli non li usa secondo quel piano provvidente, in base al quale Dio ha dato a tutti gli esseri questi appetiti, egli introduce e propaga il male nel mondo. Gli appetiti in se stessi sono buoni, in quanto sono stati voluti da Dio; il loro uso sbagliato è cattivo. Non è un male sentire che il proprio corpo è attratto dalla moglie di un altro, perché il corpo, che avverte quest'appetito naturale, non è in grado di distinguere se quella è la propria donna o la donna di un altro. Ciò rientra nelle competenze della ragione, la quale, per questo motivo, deve avere il governo *dell'uomo*, mentre quello *sull'uomo* spetta alla volontà.

Osserva molto bene Sant'Agostino: «Lo stilo di ferro è fatto, ingegnosamente, da una parte per scrivere e dall'altra per cancellare, e nel suo genere è bello e adatto al nostro uso. Ma se qualcuno vuole scrivere con la parte che serve per cancellare e vuole cancellare con quella con cui si scrive, non farà in nessun modo dello stilo un male, poiché sarebbe a buon diritto criticato l'atto stesso»⁴⁹.

Tenuto conto del fatto che il senso non è in grado di distinguere tra la propria donna e la donna di un altro, ci sembra che bisogna sottolineare il fatto che l'atto morale, prima che sia posto in essere dalla volontà, richieda la preliminare indagine dell'intelletto, dalla quale risulti la sua liceità. Cosicché, nel dominio dell'agire ci sembra che, secondo S. Tommaso, le cose si svolgano in questo modo. Dap-

⁴⁹ *La vera religione*, XX, 38 s.

prima c'è Dio che muove la volontà dell'uomo mediante una tendenza naturale verso il bene. Però, poiché la volontà non è in grado di distinguere il vero bene da quello falso, essa muove l'intelletto (o la ragione) affinché faccia un'indagine preliminare, senza piegarlo verso nessuna particolare direzione di comodo. La deliberazione della ragione muove a sua volta la volontà, ma non sotto forma di causa efficiente, secondo l'accusa ingiusta che Kant muove alla morale eteronoma, bensì sotto forma di causa finale.

La deliberazione è l'atto ultimo del consiglio e con essa la ragione *dictat* alla volontà il risultato della sua ricerca. Quello che di solito accade in una città o in uno Stato, accade anche in ogni singolo uomo. Il capo di Stato, prima di decidere, si consulta con il Consiglio di Stato, il Sindaco con il Consiglio Comunale. Ma nessuno sceglie, senza aver valutato prima della scelta situazioni, cose, persone e mezzi, in rapporto al fine che si propone di conseguire.

Il cosiddetto *dettame* della ragione non deve essere inteso come un comando, un *diktat*, quasi che la ragione sia in grado di comandare alla volontà sotto forma di causa efficiente. In tal caso Kant avrebbe ragione, perché l'atto di volontà non sarebbe più libero e, per conseguenza, non sarebbe neppure un atto morale, ma un atto fisico.

Il *dettame* della ragione va inteso secondo il suo significato etimologico, nel senso del *dicere* latino e cioè come un'indicazione, un dire della ragione, che non costringe la volontà, ma la lascia libera nella sua autonoma scelta. Questo *dire* della ragione è analogo, secondo S. Tommaso, al dire di tutti coloro che hanno compiti educativi⁵⁰, i quali, nel consigliare e nell'esortare non riusciranno mai a costringere la volontà del discepolo a seguire necessariamente i loro consigli, salvo che non ricorrano alle maniere forti. Ma in tal caso gli atti compiuti dai loro discepoli sarebbero atti fisici, non atti morali.

Solo quando la scelta è preceduta dal *dettame* della ragione essa non è cieca. Dopo che la ragione ha espresso il suo parere, la scelta è motivata, è razionale, è presa a ragion veduta. È pienamente umana e quindi anche imputabile. In effetti, nessuno imputa a coloro che non hanno l'uso della ragione il male che fanno; non lo imputa, non perché non lo hanno voluto fare, ma perché non sapevano quello

⁵⁰ Il maestro svolge il ruolo della ragione, che, nel discente, non ha ancora raggiunto la sua pienezza. Non si sostituisce alla ragione del discente, ma mette la propria ragione al servizio del discente.

che facevano. Il Signore ebbe una particolare attenzione per tutti coloro che lo mettevano a morte e pregò per loro, implorando la misericordia del Padre, adducendo il motivo che essi non sapevano che stavano uccidendo un Dio. La scelta non preceduta dalla deliberazione è sempre da condannare, se essa si porta verso un falso bene, che non ha precedentemente avuto la diligenza di ponderare nella sua specificità morale. In tal caso l'uomo commetterebbe il cosiddetto peccato d'ignoranza, che è un peccato che va contro la Seconda Persona della Trinità, cioè contro il Figlio, che è la Sapienza del Padre.

10. *L'imputabilità*

L'unica causa efficiente e assoluta di tutti gli atti umani è soltanto la volontà. Neppure il demonio è in grado di causare nell'uomo l'atto della volontà. Ancor meno gli astri, come sostenevano gli astrologi. Tutto ciò che compie l'uomo, il bene e il male, ha come causa la sua sola volontà, perché solo lui è l'unico padrone dei propri atti. Si può parlare d'imputabilità dell'atto, a condizione che si accetti che non c'è al mondo nessun'altra causa all'infuori della volontà di colui che lo ha posto in essere. È la responsabilità assolutamente soggettiva di chi pone in essere un determinato atto che rende possibile la morale, il diritto e, in genere, la legislazione, sia quella civile sia quella penale. Non ci sono leggi penali per gli animali, perché essi non sono padroni dei propri atti, come lo è l'uomo. Neppure ai bambini s'imputano i loro atti, perché in essi la ragione non è ancora giunta a un tale grado di sviluppo, da poter riconoscere per poi dettare alla volontà il comportamento giusto.

L'uomo non può scaricare la responsabilità dei propri atti su nessun altro che non sia la sua sola volontà. Non può dire come Adamo: «La donna che tu mi hai posta accanto mi ha dato dell'albero e io ne ho mangiato»⁵¹. Né può dire come Eva: «Il serpente mi ha ingannata e io ho mangiato»⁵². Ma neppure si può scaricare la propria responsabilità sulla società, come si cominciò a sostenere da Rousseau in poi e come continua a sostenere certa sociologia contemporanea.

⁵¹ *Gn.*, 3, 12.

⁵² *Id.*, 3, 13.

Ancora meno si può affermare che la causa del male compiuto dagli uomini è un principio divino, che lotta contro il principio buono, come sostenevano i manichei.

11. *La tendenza necessaria verso il sommo bene*

Dio non può indurre l'uomo a peccare. Dio ha immesso nella volontà dell'uomo una tendenza naturale, mediante la quale l'uomo si porta spontaneamente verso il bene conosciuto come tale dall'intelletto. Questo movimento è necessario come sono necessari tutti i movimenti dei corpi fisici, quando si portano verso i propri oggetti e com'è anche necessario il movimento con cui l'intelletto si porta verso la conoscenza dei primi principi. Infatti, come il vero, in quanto oggetto adeguato dell'intelletto, costringe (*cogit*) l'intelletto a dare necessariamente il proprio assenso alla verità autoevidente dei primi principi, così il bene, in quanto oggetto adeguato della volontà, costringe la volontà a dare il proprio assenso alla sua tendenza verso il proprio bene. Cosicché, l'intelletto tende verso il vero e la volontà verso il proprio bene nello stesso modo in cui la pietra tende verso il centro della terra.

«È necessario, scrive S. Tommaso, che, come l'intelletto aderisce necessariamente ai principi primi, così la volontà aderisca *necessariamente* all'ultimo fine, che è la beatitudine»⁵³. Questa necessità ha una sua razionalità. Se, in ordine ai beni finiti, ci sono le ragioni del loro rifiuto, a causa del fatto che sono privi di quel bene che motiverebbe tale rifiuto, in ordine al bene sommo vengono a cadere le condizioni stesse della libertà della volontà, perché il bene sommo non manca di nessun altro bene, a tal punto che la volontà possa rifiutarlo.

Poiché ogni bene particolare non è *tutto* l'essere, non è neppure *tutto* il bene. Avendo limiti nell'essere, ha anche limiti nel bene e, «poiché l'essere e il bene sono convertibili»⁵⁴, i limiti dell'uno sono i limiti dell'altro. Ogni bene particolare si presenta alla ragione pratica secondo due prospettive: secondo una prima prospettiva in ragione del bene che possiede, secondo l'altra in ragione del bene che non possiede. Perciò S. Tommaso scrive che il bene di un oggetto

⁵³S. TOMMASO, *Summa theologica*, I, q. 82, a. 1; tr. it. di A. Puccetti, Bologna, ESD., vol. V, p. 373.

⁵⁴Cfr. ID., *De veritate*, q. 21, a. 2.

particolare non costringe la volontà. «I beni particolari, scrive, non hanno alcuna connessione necessaria con la felicità, poiché senza di essi si può essere ugualmente felici e la volontà non aderisce necessariamente ad essi»⁵⁵.

Bisogna tener presente, a tal proposito, che il bene proprio della volontà deve essere della stessa natura della volontà, perché tutto ciò che si riceve si adegua alla natura di chi riceve; e poiché la natura della volontà è spirituale, il bene ad essa proporzionato è solo quel bene che è privo della contingenza e della particolarità individuante della materia. Tale bene è il bene universale o il bene sommo. «La volontà, scrive S. Tommaso, non ha per oggetto un bene particolare, ma il bene universale, la cui radice è il sommo bene»⁵⁶. D'altra parte, giacché in questa vita la volontà non è in grado di fare esperienza diretta di questo bene, in quanto la conoscenza parte dai sensi e il Bene sommo non è un bene sensibile, accade che la volontà si dirige verso i beni sensibili particolari, nella misura in cui tali beni partecipano in qualche modo della bontà del Bene sommo. La capacità che i beni sensibili particolari hanno di attrarre la volontà deriva loro dal fatto che partecipano, e nella misura in cui partecipano, del sommo Bene.

In ultima analisi, quindi, la volontà non sceglie veramente i beni particolari, ma sceglie in essi sempre quella parte secondo cui un dato essere imita in qualche modo il sommo Bene. Essa cerca Dio nelle cose, perché si lascia attrarre dalle cose per quel tanto che di Dio c'è in esse.

E così, secondo quanto aveva detto Aristotele nell'*Etica nicomachea*⁵⁷, poiché una delle caratteristiche del sommo Bene è quella di procurare la sufficienza, l'uomo sceglie le ricchezze, perché esse rendono in qualche modo sufficienti. Però le ricchezze solo falsamente sono considerate come fine ultimo. In realtà esse sono desiderate per il conseguimento d'altri fini e quindi, risultando dei mezzi, non possono essere assolutamente assunte come fine ultimo, la cui caratteristica è quella di essere desiderato per se stesso e non in vista di un altro. E ciò accade a ciò che è bene di per sé, mentre a ciò che accade di essere desiderato per il conseguimento d'altre cose non

⁵⁵ID., *Summa theologiae*, I, q. 82, a. 2; tr. it. cit., p. 374.

⁵⁶ *De malo*, q. 16, 8.

⁵⁷ Cfr. I, 6, 1097a 30 ss. nonché I, 8, 1099a, 24 s.

è un bene di per sé, ma è un bene utile, in quanto tutta la sua bontà risiede nel fatto che è ordinato al conseguimento di un altro bene.

Un'altra caratteristica del sommo Bene è che esso, contrariamente a quanto aveva sostenuto Platone nel *Fedone*, debba procurare piacere a chi lo possiede e così l'uomo sceglie i piaceri del cibo e del sesso, riponendo falsamente in questi due piaceri il fine ultimo della sua vita. C'era, dunque, del vero in ciò che affermava Aristippo di Cirene o in ciò che affermava il giovane Filebo nell'omonimo dialogo platonico, secondo il quale «il piacere è il giusto scopo della vita di tutti gli animali viventi, i quali tutti debbono andare appunto cercando di coglierlo, e così il piacere stesso è il bene per tutti»⁵⁸.

Del resto, se tutto ciò che Dio ha fatto è bene, deve pur essere bene anche il piacere. L'errore di prospettiva si consuma solo quando il piacere viene visto come un bene da cercare per sé e non in vista di un altro bene superiore, per es. la conservazione del corpo dell'individuo, come è nel caso del piacere del cibo, e la conservazione della specie, come è nel caso del piacere del sesso.

12. La volontà dell'uomo come unica causa del male

E così l'uomo, mettendo al posto del sommo Bene, come ultimo fine di tutti gli atti della sua vita, i vari beni mutevoli, volge le spalle a Dio, si rivolge verso i beni mutevoli e, pur di conseguirli, è capace di commettere i più grandi delitti. Questa è la dura e cruda realtà del peccato, attestata dalla storia singola e universale degli uomini. Questo è per Sant'Agostino il vero e proprio male, che sta all'origine di tutto il male. Il «primo male» non è la materia prima di Platone, come dice Plotino⁵⁹. Essa, in quanto creata da Dio, è buona. La «prima caduta, la prima miseria, la prima corruzione», per Sant'Agostino come pure per S. Tommaso, è il primo atto volontario di superbia, compiuto dagli angeli ribelli⁶⁰, cui seguì il peccato originale del primo uomo.

Dell'atto volontario cattivo non c'è nessuna causa esterna alla volontà; non c'è nessuna «natura antica», come diceva Platone nel *Politico*⁶¹, dalla quale sarebbe provenuto e continuerebbe ancora a prove-

⁵⁸ *Filebo*, 60a; trad. it. a cura di Attilio Zadro, Bari, Laterza, 1971, p. 136.

⁵⁹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, I, 8, 14.

⁶⁰ SANT'AGOSTINO, *La città di Dio*, XII, 6; tr. it. cit., pp. 567 s.

⁶¹ 273b.

nire necessariamente tutto il male che esiste nel mondo. Causa dell'atto del peccato originale e attuale, mediante il quale l'uomo si distoglie dal bene sommo per dirigersi verso un bene inferiore, è la volontà cattiva, che ha rinunciato di lasciarsi guidare dalla retta ragione. Non occorre andare oltre, per spiegare il male nel mondo. Questo ha la sua origine prima in un uso improprio della volontà, che pur tuttavia, essendo una realtà creata da Dio, è per sua natura buona. «Nessuno ricerchi una causa efficiente della cattiva volontà, scriveva S. Agostino nella *Città di Dio*; tale causa infatti non è efficiente, ma deficiente, non è un'esecuzione, ma una defezione»⁶². E la deficienza della volontà è il suo venir meno al dettame della retta ragione.

Prima del peccato d'Adamo né in Dio né nel mondo c'era alcun male. Per ben sei volte si legge nella *Genesi*, alla fine di ogni giornata della settimana della creazione, che Dio si mise a osservare quanto aveva creato e vide che tutto ciò era cosa buona. Il male ancora non c'era nel mondo. Al principio c'era soltanto il Dio buono; poi ci fu il mondo, che era buono a causa del principio buono, che lo aveva creato. Al principio ci fu, dunque, una positività assoluta: Dio come bontà infinita; poi ci fu una positività relativa: il mondo come bene relativo, in quanto la sua bontà gli derivava tutta dalla prima bontà assoluta.

Infatti, dopo che Dio, alla fine del sesto giorno, creò l'uomo, guardò l'intera opera della sua creazione, e ne rimase fortemente ammirato. «Dio vide quanto aveva fatto, si legge nella *Genesi*, e vide che era cosa *molto* buona»⁶³. Se è vera l'interpretazione che Mircea Eliade ha dato del mito, bisogna pensare che l'agiografo abbia raccontato la meraviglia che colse Dio dinanzi allo spettacolo di tutto quanto il creato, affinché anche il credente fosse colto dalla stessa meraviglia e concordasse con Dio nel dire come dice il salmista: «Tu sei il Dio che opera meraviglie»⁶⁴.

13. *Il punto di vista del tutto*

In relazione a questo primo capitolo della *Genesi* S. Agostino fa delle osservazioni interessanti, di cui S. Tommaso farà tesoro nel *De malo*, sollecitando anche lui di giudicare il male nel mondo, solo do-

⁶²*Id.*, XII, 7; tr. it. cit., p. 570.

⁶³ *Gn.*, 1, 21.

⁶⁴ 77, 15.

po che ci si è messi da un punto di vista universale, dal quale osservare il tutto. Il punto di vista della zebra, che è predata dal leone, non è il punto di vista universale per giudicare se, in assoluto, l'essere predati sia un male. Ugualmente, il punto di vista del condannato, cui il giudice infligge una pena, non è il punto di vista universale del giudice, che lo condanna, tenendo di mira il bene di tutta la società, di cui tanto il condannato quanto il giudice sono parti.

Il santo vescovo d'Ipbona osserva che, relativamente a ciascuna cosa creata, la Sacra Scrittura dice, alla fine della sua creazione, che questa «era cosa buona»⁶⁵; però, solo alla fine dell'intera creazione, la Sacra Scrittura dice che questa «era cosa molto buona». Ogni singola parte è buona, ma il tutto è cosa molto buona. Per chiarire questo concetto biblico Sant'Agostino si serve dell'esempio del corpo e delle sue parti: se le singole parti di un corpo sono belle, tutto il corpo, nella sua realtà unitaria, sarà bellissimo. «Se nel corpo umano, scrive, 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 belle, conferiscono la propria bellezza?»⁶⁶. E ciò è dovuto al fatto che «ogni cosa bella, che risulta composta di parti, è molto più eccellente nella sua interezza che non nelle sue parti»⁶⁷.

Sant'Agostino fa anche l'esempio del discorso. In questo caso il rapporto tra bellezza delle parti e bellezza del tutto è meglio definito: vi si sostiene, infatti, che le parti sono belle a causa della bellezza del tutto e quindi non è il tutto ad essere detto *bello* a causa del fatto che le sue parti sono belle; al contrario, le parti sono dette belle, a causa del fatto che è bello il tutto. Non c'è nessuna bellezza nelle sillabe che compongono un bel discorso, se vengono considerate isolatamente. «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 a causa di tutte quante le sillabe»⁶⁸.

⁶⁵ Gn., 1, *passim*.

⁶⁶ SANT'AGOSTINO, *La Genesi difesa contro i manichei*, I, 21; tr. it. cit., p. 101.

⁶⁷ *Ib.*

⁶⁸ *Id.*, p. 103.

Il punto di vista del tutto è il punto di vista privilegiato, dal quale soltanto è possibile dare un giudizio giusto sia sul tutto sia su ogni singola cosa, il cui senso si rivela solo nel senso del tutto. Il punto di vista del tutto è, come aveva teorizzato Aristotele nel suo primo libro della *Metafisica*, il punto di vista da cui si colloca il sapiente e che coincide, come si evince dal passo citato della *Genesi*, con il punto di vista di Dio. È così che la filosofia diventa teologia, il punto di vista umano coincide con il punto di vista divino, dove tutto è visto *sub specie aeternitatis*. Quando ci si pone da questo punto di vista si coglie quello che osservò S. Tommaso a proposito del male. Poiché Dio provvede all'ordinamento del tutto, scrive nella *Summa*, accade che egli, per conservare quest'ordine, permette «alcuni difetti in qualche cosa particolare, perché non sia impedito il bene perfetto dell'universo. Ed invero, se s'impedissero tutti i mali, molti beni verrebbero a mancare nell'universo; per es., non vi sarebbe la vita del leone, se non vi fosse la morte di altri animali; né vi sarebbe la pazienza dei martiri se non vi fosse la persecuzione dei tiranni»⁶⁹.

Anche Platone aveva capito che il punto ultimo degli eventi è quello che ci mette nelle condizioni di giudicare rettamente. Egli diceva che non bisogna lasciarsi ingannare dal successo degli uomini ingiusti, perché esso è simile al successo momentaneo d'un atleta, che parte velocemente all'inizio della corsa sorpassando tutti, ma poi, non avendo saputo ben distribuire le proprie energie, man mano le sue forze vengono meno e alla fine della corsa giunge vergognosamente dopo tutti gli altri. Gli uomini giusti «alla conclusione delle loro azioni, scrive, delle loro relazioni con gli altri e alla fine della loro vita, ottengono buona fama e sono premiati dagli uomini [...]. Quanto agli uomini ingiusti [...], anche se la fanno franca da giovani, vengono scoperti alla fine della corsa e si coprono di ridicolo e da vecchi vengono umiliati clamorosamente dagli stranieri e dai concittadini»⁷⁰.

Il salmista paragona il successo dell'empio all'imponente maestosità dei cedri del Libano: «Ho visto l'empio trionfante ergersi come cedro rigoglioso; sono passato e più non c'era, l'ho cercato e più non si è trovato»⁷¹.

⁶⁹*Id.*, I, q. 22, a. 2, ad 2^{um}.

⁷⁰*Repubblica*, X, 12, 613c-d; tr. it. a cura di Giuseppe Lozza, Milano, Mondadori, 1997, pp. 821 s.

⁷¹*Sal.*, 37, 35 s.

In *Giobbe*, quando Dio finalmente si rivela e risponde agli interrogativi di Giobbe, dice in sostanza che l'uomo non ha il diritto di mettere sotto accusa Dio, perché l'infinitamente sapiente e onnipotente, che esisteva già prima della creazione del mondo, non può essere giudicato da un intelletto finito. Col trasferire il problema del male dal piano umano al piano puramente divino, misterioso per la ragione, egli vuol far capire che tra sapienza umana e sapienza divina c'è un'insanabile frattura, dovuta al fatto che l'intelletto dell'uomo non è in grado di collocarsi dal punto di vista in cui è collocata la sapienza divina. Nell'elogio della sapienza, che si trova in questo libro, si legge che l'intelligenza di Dio è sconosciuta all'uomo. «Dov'è il luogo dell'intelligenza? L'uomo non ne conosce la via, essa non si trova sulla terra dei viventi»⁷². E poco dopo aggiunge che solo Dio ne conosce la via, perché solo Dio è capace di volgere lo sguardo «sino alle estremità della terra»⁷³. Si ripropone qui ancora una volta che la sapienza divina è il punto di vista del tutto, in quanto solo essa è in grado di vedere gli estremi limiti spaziali e temporali delle cose, che non possono essere conosciuti dall'intelletto finito e limitato degli uomini.

La pregiudiziale del punto di vista del tutto ci fa capire che in ordine al problema del male per l'uomo non è possibile giungere con la propria ragione a comprenderlo pienamente, specie quando lo vuole capire dal punto di vista storico, dove si svolge lungo il corso del tempo il piano della provvidenza divina, il cui esito è alla fine della storia e oltre la storia. Come potrebbe l'uomo mettersi dal punto di vista del tutto in ordine alla storia, se egli è ancora *dentro* la storia, nel suo svolgimento e non nel suo compimento finale? Potrebbe aiutarlo in ciò la visione escatologica cristiana, ma in tal caso l'uomo non si sta più affidando alla ragione, bensì alla fede.

Una cosa, comunque, resta assodata, quando la ragione comincia a comprendere i suoi limiti riguardo ai problemi di teodicea: se essa trascura di mettersi o almeno non si sforza di tendere a mettersi, per quanto le sia possibile, dal punto di vista del tutto, che è il punto di vista dell'*onniscienza*, necessaria, secondo Kant, per dare certezza

⁷² 28, 12-13.

⁷³ 28, 24.

all'ottimismo metafisico leibniziano⁷⁴, ogni tentativo filosofico in questo problema si conclude con un fallimento.

14. *Il legame tra il male della colpa e il male della pena*

In questo universo così bello nel suo insieme e così perfetto, così buono e così armonioso, creato dalla sapienza divina *pondere, numero et mensura*⁷⁵, l'uomo introduce il disordine, attraverso il peccato, che è un atto *sine pondere, numero et mensura*. Il disordine violato non poteva rimanere impunito da parte della somma giustizia divina, perché esso è un atto che va nella direzione opposta a quella in cui era andato l'atto creativo di Dio e a quella in cui va l'atto con cui egli provvede alla conservazione dell'opera della sua creazione. L'azione che nelle religioni primitive è fatta svolgere dal Trickster e che consiste nel contrastare, come scrive il Di Nola, «l'azione dell'Essere Supremo»⁷⁶, introducendo dappertutto il disordine dove l'Essere Supremo aveva introdotto l'ordine, è fatta svolgere, nella *Genesi*, dall'uomo sia all'inizio della storia sia nel corso del suo svolgimento.

Il male della colpa non poteva rimanere impunito. L'atto colpevole dell'uomo, violando l'ordine dell'universo, vi aveva introdotto il male. E poiché il bene dell'universo consiste proprio nell'ordine, Dio, affinché si ricostituisca quest'ordine, colpisce la colpa con un adeguato castigo. «Si deve concedere, scrive S. Tommaso, che le pene sono inflitte da Dio non per se stesse, come se Dio godesse della punizione, ma per un altro scopo: cioè per l'ordine da imporre alle creature e nel quale consiste il bene dell'universo»⁷⁷. Il castigo consistette nel male della pena, cioè nella sofferenza, nel dolore, nell'avversità, nella morte, insomma in tutto ciò da cui la volontà rifugge con un movimento spontaneo iscritto nella sua stessa natura.

Non è, dunque, un male la volontà, ma l'atto disordinato che essa compie. Essa è di per sé buona. Tutto ciò che è, è di per sé buono. Chiarisce S. Agostino: «Male è proprio il peccato, non quella sostan-

⁷⁴ Cfr., I. KANT, "Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea", in ID., *Questioni di confine*, a cura di Fabrizio Desideri, Genova, Marietti, 1990, p. 24.

⁷⁵ *Sap.*, 11, 21.

⁷⁶ ALFONSO DI NOLA, *Il diavolo*, Milano, Newton, 1994, p. 23.

⁷⁷ *Summa contra gentiles*, III, 144; tr. it. a cura di Tito Centi, Torino, UTET, 1992, p. 922.

za che, peccando, viene amata. Non è male quell'albero che, come sta scritto, era piantato nel mezzo del paradiso, ma la trasgressione del comando divino [...]. Il vizio dell'anima è, dunque, ciò che ha fatto, e la difficoltà che ne deriva è la pena che subisce; e questo è tutto il male. Ma il fare e il subire non sono sostanze: perciò la sostanza non è male. Così appunto non è male l'acqua, né l'animale che vive nell'aria: queste sono, infatti, delle sostanze. Male, invece, è il buttarsi volontariamente nell'acqua e il soffocamento che subisce chi affoga»⁷⁸.

L'acqua è cosa buona, il proprio corpo è pure cosa buona; ma il buttarsi volontariamente in acqua è peccato (*malum culpae*) e il buttarsi non è una sostanza, ma un atto; a ciò consegue necessariamente e meccanicamente il soffocamento (*malum poenae*), che è il male della pena conseguente al male della colpa.

Tuttavia il legame esistente tra male della colpa e male della pena non è meccanico. Non segue sempre che all'uomo cattivo le cose vadano sempre male e all'uomo buono vadano sempre bene. «Negli eventi umani, scrive S. Tommaso, non si riscontra nessun ordine sicuro: infatti, non sempre ai buoni vanno bene le cose, o vanno male ai cattivi, né, al contrario, i buoni ottengono sempre il male e i cattivi il bene ma, senza una logica, i buoni e i cattivi ricevono sia il bene che il male»⁷⁹.

La *Genesi*, in verità, dice che c'è questo legame tra male della colpa e male della pena. Vi si legge infatti in 3, 14 ss.: «Allora il Signore Dio disse al serpente: "Poiché tu hai fatto questo, sii tu maledetto più di tutto il bestiame e più di tutte le bestie selvatiche [...] Alla donna disse: "Moltiplicherò i tuoi dolori e le tue gravidanze, con dolore partorirai figli. Verso tuo marito sarà il tuo istinto, ma egli ti dominerà". All'uomo disse: "Poiché hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato dell'albero, di cui ti avevo comandato: Non ne devi mangiare, maledetto sia il suolo per causa tua! Con dolore ne trarrai il cibo per tutti i giorni della tua vita. Spine e cardi produrrà per te e mangerai l'erba campestre. Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e in polvere tornerai!"».

⁷⁸ID., *La vera religione*, XX, 38-39; tr. it. in ID., *Il filosofo e la fede*, a cura di Onorato Grassi, Milano, Rusconi, pp. 179 s.

⁷⁹ "Prologo" al *Commento a libro di Giobbe*.

Questa pagina della *Genesi* dice chiaramente che il male della pena è un atto della giustizia divina. Gli antichi ebrei credettero che il legame esistente fra male della pena e male della colpa fosse necessario e che quindi Dio puniva o premiava immediatamente già da questa terra i buoni e i cattivi. Questa loro credenza era così radicata che, quando vedevano un uomo colpito da un qualsiasi tipo di male, pensavano subito che quell'uomo fosse un peccatore; se, invece, vedevano un uomo ricolmo di ricchezze d'ogni genere, ivi inclusa anche una famiglia numerosa, pensavano che fosse un uomo giusto e timorato di Dio.

Per quanto riguardava gli uomini nati già con dei difetti sin dalla nascita, poiché era impossibile pensare che un bambino si fosse potuto macchiare di qualche peccato ancor prima di giungere all'uso della ragione, sostenevano che, in quel caso, si fossero sicuramente macchiati di qualche colpa i suoi genitori.

Questa mentalità era anche circolante al tempo di Gesù. Leggiamo, infatti, nel *Vangelo* di Giovanni: «Passando vide un uomo cieco dalla nascita e i suoi discepoli lo interrogarono: "Rabbì, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché egli nascesse cieco?". Rispose Gesù: "Né lui ha peccato né i suoi genitori, ma è così perché si manifestassero in lui le opere di Dio"»⁸⁰.

Siamo giunti in un punto in cui il male nel mondo comincia a mostrare tutta la sua carica d'irrazionalità pura e tutta la sua potenza annientatrice lì dove attecchisce e cioè nelle cose, nelle menti, nei cuori, nelle coscienze, senza che nulla lasci trapelare una sua giustificazione razionale e senza che lasci qualche porta aperta alla speranza.

È un dato innegabile d'esperienza quotidiana, che chiama in causa direttamente proprio quella giustizia divina, al cui giudizio finora è stato attribuito il male della pena. Ci sono due grossi problemi speculari da risolvere: quello della sofferenza del giusto e quello della prosperità dell'empio. Per Kant ciò che sconcerta di più la ragione è la prosperità dell'empio: uno sconcerto causato troppo spesso dal sentimento dell'invidia; per S. Tommaso è la sofferenza del giusto: uno sconcerto causato dal sentimento della compassione. E S. Tommaso ne dà la ragione in questi termini: «Ciò che più di tutto sembra in contrasto con la provvidenza di Dio circa gli eventi umani è la sofferenza dei giusti: infatti la constatazione che a volte, ai

⁸⁰ 9, 1-3.

cattivi vadano bene le cose, anche se a una prima analisi si presenta fuori della logica e in contrasto con la provvidenza, può in qualche modo trovare una giustificazione nella misericordia divina; ma che i giusti soffrano senza motivo sembra scalzare completamente il fondamento stesso della provvidenza»⁸¹. Questo è anche il problema che Pareyson chiama con il nome di *sofferenza inutile*.

Sia Kant sia S. Tommaso sostengono che questi dati d'esperienza chiamano in causa direttamente la giustizia di Dio, ponendola sotto accusa.

Per S. Tommaso, a dire il vero, l'esistenza del male mette in discussione non un attributo divino, ma addirittura l'esistenza stessa di Dio. *L'insipiens* della Bibbia avrebbe una sua buona ragione nel negare l'esistenza di Dio a partire dall'esperienza del male nel mondo. S. Tommaso stesso gli fornisce l'argomentazione. «Se di due contrari, scrive nella *Summa*, uno fosse infinito, l'altro sarebbe completamente annientato. Ora, questo s'intende con questo nome *Dio*, che cioè sia un certo bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non si riscontrerebbe alcun male. Invece nel mondo si riscontra il male. Dunque, Dio non esiste»⁸². All'obiezione dell'ateo S. Tommaso risponde con un argomento ricavato da Agostino, in cui si dice che Dio in nessun modo permetterebbe il male nel mondo se non fosse talmente potente «da saper trarre il bene anche dal male»⁸³. La risposta fa leva sull'onnipotenza divina, uno degli attributi di Dio che, invece, secondo Jonas, bisognerebbe negare a Dio dopo Auschwitz⁸⁴.

15. Il Dio di Jonas e di Pareyson

Jonas rifiuta la risposta che S. Tommaso dà all'ateo, citando Agostino.

Nel suo libello *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* scrive, infatti: «Di fronte alle cose veramente inaudite che, nel creato, alcune creature, fatte a sua somiglianza, hanno fatto ad altre creature innocenti, ci si dovrebbe aspettare che il Dio, somma bontà, venga meno alla regola

⁸¹ "Prologo" al *Commento al libro di Giobbe*.

⁸² *Summa theologiae*, q. 2, a. 3, ag. 1.

⁸³ *Enchiridion*, 11.

⁸⁴ *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, tr. it. a cura di Carlo Angelino, Genova, Il Melangolo, 1990, p. 33.

che si è imposto di trattenere in sé la propria potenza e intervenga con un miracolo di salvezza. Ma questo miracolo non c'è stato; durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto. [...] Dio tacque. Ed ora aggiungo: non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo. Per ragioni che in modo decisivo derivano dall'esperienza contemporanea, propongo quindi l'idea di un Dio che per un'epoca determinata – l'epoca del processo cosmico – ha abdicato ad ogni potere di intervento nel corso *fisico* del mondo»⁸⁵.

Jonas argomenta così: Noi predichiamo di Dio tre attributi, cioè diciamo che è *buono*, che è *onnipotente* e che è *comprensibile*. Ora, poiché esiste il male nel mondo, se non volessimo rinunciare all'onnipotenza di Dio, dovremmo rinunciare alla sua comprensibilità. Ma poiché non possiamo rinunciare alla sua comprensibilità e alla sua bontà, dobbiamo allora rinunciare alla sua onnipotenza. E conclude: «Solo a questa condizione possiamo affermare che Dio è comprensibile e buono e che nonostante ciò nel mondo c'è il male»⁸⁶.

Jonas, nel sostenere questa tesi, dice di rifarsi a tutto il pensiero ebraico e dice che nella Bibbia i profeti sostengono che Dio è comprensibile. Aggiunge: «Il concetto di un Dio totalmente nascosto è inammissibile per la fede ebraica»⁸⁷. Ma questa tesi è infondata. Si pensi, per es., alle parole che spesso nella Bibbia sono riferite al Signore: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie [...] Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri»⁸⁸. Si pensi poi alla conclusione del libro di *Giobbe*, dove in sostanza si dice che l'uomo non può trovare la soluzione del problema del male, perché essa è di là dalle sue capacità conoscitive.

Questa è anche la tesi che Kant sostiene nel suo articolo "Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea", in cui ribadisce che le vie di Dio sono già di per sé insondabili nell'ordine fisico delle cose e che devono «tanto più rimanere tali nella connessione di quest'ultimo con l'ordine morale (che per la nostra ragione è ancora più

⁸⁵ *Id.*, p. 35.

⁸⁶ *Id.*, p. 34.

⁸⁷ *Id.*, p. 34.

⁸⁸ *Is.*, 55, 8-9.

impenetrabile)»⁸⁹. Ma si pensi anche che nella Bibbia ci sono espressioni abbastanza chiare che contrastano con la tesi di Jonas. Si veda per es. ciò che Dio dice ad Abramo: «Quando Abramo ebbe novantanove anni, il Signore gli apparve e gli disse: "Io sono Dio onnipotente"»⁹⁰. Un'interpretazione della Bibbia, che ha bisogno di cancellarne alcuni passi per reggersi in piedi, non è quella giusta.

La critica di Jonas al concetto tradizionale di un Dio onnipotente non mette in discussione la risposta che S. Tommaso dà all'ateo attraverso il testo agostiniano tratto dall'*Enchiridion*. Tuttavia, mentre S. Tommaso dava questa risposta, si rendeva conto che essa non doveva bastare a fugare ogni dubbio in proposito. Tant'è vero che poi riprese l'argomento e lo trattò più ampiamente nel *De malo*, dove ha dato una risposta completa al problema del male, quella che è umanamente possibile, senza cadere nella contraddizione o di negare la bontà e l'onnipotenza divina: tesi che non è teoreticamente sostenibile, a meno che non si ammetta che il pensare si sostenga sul principio eracliteo di contraddizione; o di ammettere manicheisticamente due principi, quello del bene e quello del male: tesi ampiamente confutata da S. Agostino nel *De natura boni* e nel *De genesi contra manicheos*; o di introdurre il male in Dio, come ha fatto Pareyson: una tesi che, sebbene controbilanciata da tutte le precauzioni per evitare di incorrere in affermazioni non solo contraddittorie ma anche contrarie all'ermeneutica scritturistica più accreditata, pone grossi problemi teoretici, come l'inconciliabilità di essa con l'idea di Sommo Bene e dell'inimputabilità divina.

Infatti, Dio o è il Sommo bene o non lo è. Se è il Sommo Bene, per essere *sommo*, secondo la metodologia usata da Dionigi consistente nella *via excellentiae*, non può esistere in lui nemmeno l'ombra del male. Se, invece, non è il Sommo Bene, allora è un bene creato, relativo, limitato, finito: vale a dire, non è Dio. Forse Pareyson aveva intuito quest'aporia quando parlava di un «Dio prima di Dio», cioè di un Dio inteso come positività pura, ancor prima che ingaggiasse la lotta contro il male, da cui uscirà vincitore. Ma anche se così fosse, una tesi del genere introdurrebbe in Dio un problematico divenire, cosa che ha fatto anche Jonas. E se Jonas dice che un'idea di un Dio

⁸⁹ "Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea", cit., p. 33.

⁹⁰ Gn., 17, 1; ma cfr. anche 28, 3; 35, 11; 43 14; 48, 3; 49, 25, per limitarci al solo *Genesis*

in divenire e storico non è antiscritturistica, non sembra che ciò sia sostenibile, in quanto colpisce al cuore il nome stesso di Dio. Il nome di *Jahweh*⁹¹, infatti, ha innanzitutto un significato morale e poi ontologico e significa *Io sono colui che sono (immutabilmente fedele alle mie promesse)*.

Del resto un Dio mutevole, qual è il Dio del divenire di Jonas, non offrirebbe nessuna garanzia di stabilità al patto d'Alleanza stipulato con gli uomini in Abramo né potrebbe esigere da Abramo e dai suoi figli nella fede una fede durevole e incrollabile. Nel rivelare il suo nome a Mosè, Dio vuole al contrario rammentargli che egli è immutabile nella sua promessa, in quanto egli è l'immutabilità stessa dal punto di vista ontologico, prima che dal punto di vista morale.

16. *Il male e la giustizia di Dio*

Se il male nel mondo mette in discussione l'esistenza di Dio, la sofferenza del giusto e la prosperità dell'empio ne mettono in discussione la giustizia e la provvidenza.

Chi ha sostenuto per primo una tesi del genere è stato Epicuro. L'argomento che egli adduce contro la provvidenza divina, a partire dall'esistenza del male, è riportato da Lattanzio: «La divinità, così avrebbe argomentato Epicuro secondo Lattanzio, o vuole abolire il male e non può; o può e non vuole; o non vuole né può; o vuole e può. Se vuole e non può, bisogna ammettere che sia impotente, il che è in contrasto con la nozione di divinità; se può e non vuole, che sia malvagia, il che è ugualmente estraneo all'essenza divina; se non vuole e non può, che sia insieme impotente e malvagia; se poi vuole e può, sola cosa conveniente alla sua essenza, donde provengono i mali e perché non li abolisce?»⁹².

Secondo Epicuro, dunque, non c'è una provvidenza divina. I suoi dèi, che pure esistono, vivono felici e beati negli intermundi, senza preoccuparsi di quanto accade quaggiù sulla terra. Questa risposta non poteva essere accettata dagli ebrei, secondo i quali «la sapienza [divina] si estende da un confine all'altro con forza, governa con bontà eccellente ogni cosa»⁹³. Essi erano fermamente convinti

⁹¹ Cfr. *Es.*, 3, 14.

⁹² LATTANZIO, *De ira Dei*, 13, 19.

⁹³ *Sap.*, 8, 1.

della giustizia, della bontà e dell'onnipotenza divina e nulla di quanto accade su questa terra può minimamente scalfire uno di questi attributi. Questa teologia ebraica fu messa fortemente in crisi con il libro di *Giobbe*.

17. *Il libro di Giobbe*

L'autore del libro di *Giobbe*, probabilmente un ebreo che era stato in Arabia e in Egitto, per poter trattare l'argomento in piena libertà lo ambienta nella terra di Uz, in Arabia non molto lontano dal paese di Edom, patria del *Giobbe* storico. Neppure gli altri personaggi sono ebrei. Ambiente e personaggi permettono all'autore una trattazione del tema con una maggiore libertà: egli può così permettersi, per bocca di *Giobbe*, di chiamare Dio in giudizio e cimentarsi con lui davanti ad un ipotetico tribunale. Nessun ebreo si sarebbe mai permesso ardire tanto.

Questa spregiudicatezza con cui si affronta il problema del male è dovuta anche all'ambiente di appartenenza dell'autore. Egli faceva parte della classe dei *sapienti*, una classe laica piuttosto colta, che spesso si confondeva con la classe degli scribi, dalla quale il re prelevava i suoi funzionari. Essa è in contrasto con la classe dei sacerdoti, di cui fanno parte anche i dottori della legge, e la classe dei profeti. I sapienti non hanno particolare interesse per il culto, come lo hanno i sacerdoti, né si mostrano accorati per le sventure del popolo, come i profeti, e sono poco o affatto animati dalla grande speranza, che attraversa tutto il Vecchio Testamento. Solo dopo l'esilio babilonese le tre classi entrano in dialogo in cerca di un incontro. Il libro di *Giobbe* testimonia questo passaggio: accanto ad un atteggiamento laico e profano, che vuole scrutare l'imperscrutabile, c'è anche una tensione profondamente religiosa. La ragione laica che indaga il problema del male accetta il mistero, in cui e da cui questo problema è avvolto. La sapienza umana, incontrandosi e scontrandosi con la sapienza divina, si fa fede.

In sostanza, però, il libro di *Giobbe* non risolve compiutamente il problema del male. Perché si giunga ad una soluzione compiuta di esso bisogna aspettare ancora diversi secoli, finché non comparirà il libro della *Sapienza*, scritto pochi decenni prima di Cristo, dove si sentono influenze della filosofia platonica relativamente all'immortalità

dell'anima. In esso si dice (in 3, 5) che l'anima immortale dei giusti sarà premiata nell'altra vita e quella dei malvagi sarà punita da un Dio che è nello stesso tempo buono e giusto. Il problema del male, collegato al problema della retribuzione individuale nell'altra vita, trova così una soluzione più soddisfacente, che andrà ad arricchire tutta la *sapienza* della Bibbia.

Nel tempo in cui fu composto il libro di *Giobbe* gli ebrei non avevano ancora alcuna idea intorno alla vita futura. Essi pensavano all'oltretomba come ad un luogo, detto *Sheol*, che inghiotte i vivi senza mai più restituirli. Ciò spiega il fatto che essi erano costretti a collegare quasi meccanicamente il male della colpa al male della pena già su questa vita e a risolvere l'obiezione della sofferenza del giusto attraverso la trasmissione del male come colpa di padre in figlio, il quale a volte pagava per colpe non sue.

La soluzione prospettata dal libro di *Giobbe* con l'integrazione successiva del libro della *Sapienza* riceverà la sua definitiva e piena formulazione solo con il Getsemani e con il Golgota, dove un Dio, fatto uomo, dopo essersi accollato il male delle colpe di tutti gli uomini accetta di subire nel proprio corpo umano, assunto dalla sua persona divina, il male della pena, come atto riparatorio. Soffrì un male finito, in quanto uomo, ma acquistò meriti infiniti, in quanto Dio.

I *Vangeli*, mostrando che la via del male passa attraverso il Golgota, rendono ancor più inesplicabile il problema della sofferenza del giusto, dato che sul Golgota non fu crocifisso un uomo giusto, ma il sommamente giusto, Dio stesso.

18. *La sofferenza di Cristo e la follia della croce*

Nella persona di Cristo c'è, dunque, la chiave della soluzione del problema del male. Lo scandalo della sofferenza del giusto non poteva trovare una sua spiegazione se non in un altro «scandalo più alto», come scrive Claudio Ciancio⁹⁴, in quello scandalo che agli occhi

⁹⁴ C. CIANCIO, "Il male e la sofferenza in Pareyson. Un'interpretazione filosofica di Dostoevskij", in AA. VV., *Giobbe: il problema del male nel pensiero contemporaneo*, Assisi, Cittadella Editrice, 1996, p. 123.

dell'uomo «naturale»⁹⁵ potrebbe sembrare, secondo S. Paolo, una pura «follia»⁹⁶.

La parola *follia* potrebbe far pensare che nella vicenda umana di Cristo non ci sia nulla di ragionevole e che essa sia attraversata dal non-senso o da tutto ciò che alla ragione sembra contraddittorio, assurdo o paradossale.

Non è condivisibile la convinzione di Pascal, secondo la quale la fede è l'umiliazione della ragione. La fede esalta la ragione e continua quel discorso, da essa iniziato e poi interrotto sulla soglia della profondità del divino per propria capacità costitutiva. Dio offre all'uomo la possibilità di capire e l'uomo non può capire senza la ragione, come senza la ragione, stando a quanto disse S. Agostino, non può né pensare né aver fede. «Lo stesso credere, scrive infatti il Santo vescovo d'Ipbona, null'altro è che pensare assentendo [...] Chiunque crede pensa, e credendo pensa e pensando crede [...]. La fede se non è pensata è nulla»⁹⁷. Giovanni Paolo II qualifica la separazione moderna tra ragione e fede, consumatasi con la *Critica della ragion pura* kantiana, come «nefasta»⁹⁸.

Nella follia dell'orribile supplizio della Croce, cui si sottopose colui che S. Giovanni, all'inizio del suo vangelo, chiama con il nome di *Lógos*, ci devono essere delle ragioni profonde, che la ragione dell'uomo non è capace di comprendere almeno in questa vita, e che certamente non possono sfuggire alla sapienza divina. Solo nell'altra vita, quando la nostra ragione sarà rafforzata e potenziata dal lume della gloria, riuscirà finalmente a penetrare queste profondità, che ora ad essa sembrano pura follia. In realtà aveva ragione Nietzsche quando scriveva che «c'è sempre anche un po' di ragione nella follia»⁹⁹.

La ragione nascosta della follia della Croce è da cercare nei primi tre capitoli della *Genesi*, in particolare nell'evento del peccato originale e in ciò che Dio disse e promise ai nostri progenitori.

Al problema del peccato originale S. Tommaso dedica alcune delle pagine più illuminanti del *De malo*. In realtà il problema del peccato originale è sempre il problema del male e, come quest'ultimo, esso ha

⁹⁵ 1 Cor., 2, 14.

⁹⁶ *Ib.*

⁹⁷ *De praedestinatione sanctorum*, 2, 5.

⁹⁸ *Fides et ratio*, n. 45.

⁹⁹ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, a cura di Maria Francesca Occhipinti, Milano, Mondadori, 1992, p. 34.

le sue zone d'ombra impenetrabili, perché la soluzione di questo problema pone come condizione che i figli d'Adamo paghino per una colpa non commessa da loro. Cosicché, anche in ordine al peccato originale la giustizia divina viene nuovamente chiamata in causa. Ma in questo caso la soluzione che dalla *Genesi* si ricava è diversa da quella di Giobbe e gli amici teologi di Giobbe avrebbero potuto far tesoro di essa.

Nella *Genesi*, infatti, si dice chiaramente che il male nel mondo non chiama in causa la giustizia divina, bensì quella umana. Di queste pagine avrebbe pure dovuto non dimenticarsi Jonas, quando conclude che ad Auschwitz Dio fu latitante. Stando ai primi tre capitoli della *Genesi*, ad Auschwitz il vero latitante fu l'uomo e la sua giustizia. Dio non ha creato cattivo non solo l'uomo, ma neppure il demonio. Essi si sono fatti cattivi mediante un loro atto di volontà determinato. E che colpa ha, poi, un giudice se condanna chi ha commesso un delitto?

È quanto accadde nell'Eden in seguito al peccato originale. Adamo, avendo trasgredito il comando divino, fu condannato. La condanna, tuttavia, non fu definitiva. La bontà e la misericordia divina furono superiori alla sua giustizia e fu promesso che un giorno l'uomo sarebbe stato liberato dai ceppi che si era costruito con le proprie mani.

19. *Il peccato originale e la sua trasmissione*

C'è però da chiarire il dubbio riguardante l'incolpevolezza dei discendenti d'Adamo. Questo dubbio è sciolto da S. Tommaso.

Per chiarirlo S. Tommaso dice che bisogna considerare ogni uomo sotto due punti di vista: in quanto singolo e in quanto parte d'una comunità. Dal primo punto di vista, gli appartengono gli atti che compie di propria volontà; dal secondo punto di vista, gli appartengono gli atti compiuti da tutta la comunità o da molti dei suoi membri o dal suo capo. La comunità, infatti, è come un solo uomo, di cui i vari uomini sono come le sue membra. Tutti gli uomini sono da considerare come una sola comunità e ognuno può essere considerato sotto i due punti di vista.

Ora, al primo uomo fu data da Dio la giustizia originale, mediante la quale la ragione era sottomessa a Dio, la parte irascibile e quel-

la concupiscibile alla ragione e tutto il corpo all'anima. Tale dono fu dato al primo uomo non solo come singola persona, ma anche come principio di tutta la natura umana, che da esso si sarebbe originata. Come tale, il dono della giustizia originaria si sarebbe dovuto trasmettere a tutti gli uomini, derivanti seminalmente dal primo uomo.

Il primo uomo, peccando, perse questo dono nello stesso modo in cui gli fu dato, vale a dire lo perse per sé e per tutti i suoi discendenti. E nello stesso tempo il peccato commesso dal primo uomo dovette trasmettersi per discendenza, nello stesso modo in cui si trasmette la natura umana, che non si trasmette tutta intera, ma secondo una sua parte, cioè secondo il corpo, nel quale Dio poi infonde l'anima. Dunque, se ora il peccato originale è visto in rapporto ad un uomo, considerato come singola persona, esso non ha natura di colpa, in quanto non è volontario; ma se è visto in rapporto ad un uomo, considerato come un determinato membro di tutta la natura umana, assunta solidarmente come un solo uomo, ha natura di colpa per la volontarietà del progenitore. Così, la mano, che ha impugnato il pugnale, non è colpevole dell'omicidio consumato, se la mano è considerata in se stessa, ma se è considerata in quanto parte di tutto l'uomo, essa è colpevole quanto il braccio e quanto la volontà dell'omicida. In ogni modo, il peccato, benché commesso con diverse parti del corpo, è uno solo per l'unicità del principio; così anche il peccato originale è uno solo.

La solidarietà di tutti gli uomini nel peccato d'Adamo fa veramente di tutti gli uomini, come disse Sant'Agostino, una *massa dannata*. La ragione per cui il male della pena colpisce indistintamente tutti gli uomini è identica a quella per cui tutte le parti del corpo di un condannato subiscono la stessa pena, che gli è stata inflitta, in quanto tutte sono corresponsabili del delitto commesso. Oppure si può dire che, come nel corpo del figlio, che riceve una parte del corpo malato del padre, si riproduce nel suo corpo la stessa corruzione, di cui è affetto il corpo del padre, così tutti gli uomini, ricevendo seminalmente il corpo, a partire da Adamo, ricevono da lui un corpo corrotto. E tale corruzione o male del corpo si adatta al modo in cui la materia può ricevere il male, cioè sotto forma di pena. Ma quando il corpo del figlio si congiunge all'anima, creata incorrotta da Dio, accade che la corruzione del corpo si trasmette all'anima. Ora, dato che ciò che si riceve si adatta al soggetto ricevente, accade che il male della pena, trasmessosi all'anima, si trasforma in male

della colpa, dal momento che nella volontà il male può essere ricevuto solo sotto forma di colpa. In un certo qual modo Platone aveva ragione: il male è nella materia e da essa si trasmette all'anima al momento dell'animazione del corpo. È da dire, però, che il male esistente nella materia non risiede in una sua antica tendenza verso la dissoluzione, come diceva Platone – nel qual caso esso avrebbe la sua causa originale nella volontà di Dio, che ha creato il modo –, bensì in essa è stato introdotto dal peccato d'Adamo – nel qual caso esso ha la sua causa originale nella volontà disordinata dell'uomo.

La corruzione dell'uomo è radicale, perché è nel corpo e, tramite il corpo, si trasmette all'anima, tutto devastando in lui. Il male ha colpito soprattutto al cuore l'unico mezzo, con cui l'uomo avrebbe potuto rigenerarsi: la sua volontà. Con che cosa egli avrebbe potuto guarire dal male dell'anima? Alla sua volontà, così duramente ferita, ciò non sarebbe stato più possibile: il male le aveva sottratto le forze necessarie. Perduta la giustizia originale, ora la ragione e la volontà hanno perso il dominio sulla realtà complessa dell'uomo. La parte irascibile e quella concupiscibile non sono più rimaste disciplinatamente sottomesse alla ragione. Le briglie, che l'auriga prima teneva saldamente in mano e con cui governava il cavallo bianco e il cavallo nero, ora si sono spezzate e non è più possibile riattaccarle ai morsi; i due cavalli, imbizzarriti, si sono sfrenati e più nulla li trattiene nella loro folle corsa. Nell'anima, all'armonia iniziale, conseguente alla giustizia originale, subentrò la disarmonia, la dismisura, il disordine, il contrasto lacerante del corpo contro l'anima, della parte razionale contro la parte concupiscibile, della parte concupiscibile contro la parte irascibile, di ogni parte contro tutte le altre.

I progenitori avvertirono subito l'improvviso cambiamento che si era verificato in loro. «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e s'accorsero d'essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero cinture»¹⁰⁰.

Essi, però, se ne uscivano dall'Eden, conservando nell'animo la promessa che Dio aveva fatto loro di mandare un giorno qualcuno a salvarli. E fu così che «il Verbo si fece carne e abitò fra noi», scrive Giovanni nel prologo del suo Vangelo¹⁰¹. Nella sua prima lettera S. Giovanni dice la causa efficiente per cui Dio lo mandò. Essa consi-

¹⁰⁰ Gn., 3, 7.

¹⁰¹ 1, 14.

stette nell'amore che Dio aveva per noi. Vi indica anche la causa finale, per cui lo mandò nel mondo, cioè per l'espiazione dei nostri peccati. Non solo, quindi, per il peccato del primo uomo, ma anche per i peccati, che furono commessi in seguito a causa della giustizia originale, che Adamo perse per il suo peccato attuale nell'Eden. «In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi, scrive San Giovanni nella sua prima Lettera¹⁰²: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati».

20. La convenienza dell'incarnazione

Ma era proprio necessario che un Dio si offrisse vittima innocente per i peccati commessi da altri? In questa domanda c'è la risposta piena e definitiva al problema del male. Dal punto di vista di Dio non era necessario, risponde S. Tommaso, ma era conveniente; dal punto di vista dell'uomo era conveniente e necessario.

«Per [il conseguimento di] un fine, scrive S. Tommaso, una cosa si dice che è necessaria in due modi. *In un modo*, [si dice che una cosa è necessaria,] se senza di essa non può accadere nulla, come il cibo è necessario per la conservazione della natura umana; *in un altro modo*, [si dice che è necessario ciò], per cui si consegue meglio e più convenientemente il fine, come il cavallo è necessario per il viaggio. Secondo il significato del primo modo, non fu necessario che Dio s'incarnasse per riscattare la natura umana. Infatti, Dio, mediante la sua virtù onnipotente avrebbe potuto riscattare la natura umana in molti altri modi. Nel significato del secondo modo, fu necessario che Dio s'incarnasse, per il riscatto della natura umana»¹⁰³.

La ragione per cui fu necessario che un Dio s'incarnasse, affinché l'umana natura fosse più convenientemente riscattata e nel migliore dei modi, è chiarita da S. Tommaso nello stesso articolo. Egli fa notare da un lato che l'offesa, essendo stata diretta a Dio, era infinita e quindi non poteva non essere riparata se non da chi aveva la possi-

¹⁰² 4, 9-10.

¹⁰³ *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1.

bilità di meritare in modo infinito, vale a dire da Dio stesso. Queste stesse idee sono splendidamente esplicitate in una bella pagina di Pareyson, che, prima di chiamare in causa Dio a riparare l'offesa infinita, chiama in causa gli innocenti. «L'eccesso di male crea un credito difficilissimo da saldare. Impossibile un pareggio affidato ai soli peccatori: la situazione rimane smisuratamente deficitaria. Un profondo sgomento suscita la necessità di ricorrere alla sofferenza degli innocenti, che a sua volta si rivela insufficiente. Un ricorso ulteriore s'impone, ancora più orribile e raccapricciante: quello della sofferenza di Dio. Solo l'incommensurabilità divina rende possibile il pareggio»¹⁰⁴.

Però la riparazione che Cristo si assumeva di compiere doveva consistere solo nell'assunzione del male della pena, della sofferenza, del dolore e, infine, della morte. «Un semplice uomo, scrive S. Tommaso, non avrebbe potuto soddisfare per tutto il genere umano; a sua volta Dio non era tenuto a soddisfare; perciò era necessario (*oportebat*) che Gesù Cristo fosse uomo e Dio»¹⁰⁵.

21. *Il male in Dio*

Si deve notare, a questo proposito, che la ragione ultima dell'Incarnazione deve essere riscontrata nel fatto che in Dio non ci può essere il male né della colpa né della pena.

Non ci può essere in Dio il male della colpa per l'inconciliabilità del peccato con la natura divina. I peccati, infatti, sono o di debolezza o d'ignoranza o di malizia. Dio, in quanto è onnipotente, non può compiere peccati di debolezza; in quanto è onnisciente, non può compiere peccati d'ignoranza; in quanto è somma bontà, non può compiere peccati di malizia. Dunque, chi sostenesse che Dio può peccare o dovrebbe negare la sua onnipotenza o la sua onniscienza o la sua somma bontà.

In Dio non ci può essere neppure il male della pena, che è il peccato genericamente inteso, il quale, secondo Aristotele, si verifica quando un essere, per una deficienza della propria potenza, o non è riuscito a raggiungere la perfezione, cui tende la sua inclinazione

¹⁰⁴ *Ontologia della libertà*, cit., pp. 206 s.

¹⁰⁵ *Ib.*

naturale, o non è riuscito a conservarla. Pensare una cosa del genere di Dio, che è dotato di «una potenza infinita»¹⁰⁶ è lo stesso che non pensarlo onnipotente.

Egli, per potersi caricare sulle proprie spalle innocenti il fardello infinitamente pesante di tutti i peccati degli uomini, a causa della sua natura impassibile, fu costretto ad assumere la natura passibile umana, per poter provare nelle proprie carni la sofferenza e il dolore, cui va soggetta la fragile carne, di cui è rivestita l'anima degli uomini, egli si rivestì della stessa carne.

E il male che egli si addossò non poteva non adattarsi alla sua natura divina, poiché *quidquid recipitur admodum recipientis recipitur*.

La questione del male in Dio può essere affrontata, stando ai testi di Tommaso, solo dal punto di vista di Cristo. E bisogna innanzitutto dire che, secondo Tommaso, l'unico male che si può predicare di Dio è quello della pena. Si può dire certamente che Dio ha sofferto, che Dio è stato crocifisso, che Dio è morto, senza che ciò comporti una *contradictio in terminis*. L'Incarnazione è un mistero appunto perché essa ha tutta l'apparenza di un fatto di per sé pieno di contraddizioni. Come è possibile che l'eterno entri nel tempo? Che l'incommensurabile si racchiuda entro il luogo di un corpo umano? Che colui che né i cieli né la terra possono contenere abiti in una capanna di un falegname? Come è possibile che l'incorruttibile diventi corruttibile? Che colui che non può avere né inizio né fine, nasca e muoia?

Tutto ciò è incomprendibile per la ragione. Ma se la ragione si lascia illuminare dalla fede e crede che nella persona del Cristo ci sono due nature, quella del Verbo, che è Figlio di Dio e Dio egli stesso, e quella di Gesù, che è Figlio dell'uomo, allora la ragione si renderà conto che certamente Cristo ha sofferto solo come uomo, ma ha meritato come Dio.

In Dio c'è, dunque, il male della pena, chiarisce S. Tommaso, perché ad un composto si possono riferire tutti gli attributi che convengono alle parti di cui è composto. Di un uomo che ha la carnagione bianca si può dire che è un uomo bianco: il colore bianco appartiene solo ad una parte, eppure lo si può riferire anche al tutto. «Infatti, scrive S. Tommaso nella *Somma contro i gentili*, se il corpo di Pietro viene ferito, flagellato o ucciso, si può dire che viene ferito, flagellato e ucciso Pietro. Ora, il corpo dell'uomo assunto era il cor-

¹⁰⁶ *De malo*, q. 3, a. 2.

po del Verbo di Dio [...]. Quindi, tutte le menomazioni inflitte al corpo di quell'uomo si possono attribuire al Figlio di Dio. Dunque, giustamente si può affermare che il Verbo di Dio, e Dio stesso, ha sofferto, è stato crocifisso, è morto ed è stato sepolto»¹⁰⁷.

Più avanti, nello stesso articolo citato della *Summa theologiae*, chiarisce che tale predicazione è possibile «in ragione dell'unione» dell'uomo con Dio, come di Pietro, a motivo dell'unione della sua anima con il corpo, si può dire che egli è morto, quando muore il corpo, sebbene l'individualità di Pietro designi la sua anima piuttosto che il suo corpo e, a causa di ciò, non si può dire, in assoluto, che Pietro è morto.

La proposizione *Dio è morto*, non è una proposizione in cui il predicato convenga di per sé (*simpliciter*) al soggetto, come al soggetto Pietro conviene di per sé il predicato *uomo*. «Perché una proposizione sia vera, scrive nel *Commento al terzo libro delle Sentenze*, è sufficiente che il predicato convenga al soggetto in un qualsiasi modo, ma affinché la proposizione sia una proposizione di per sé occorre che convenga ad esso in ragione della forma comportata dal soggetto. Cosicché, la proposizione in cui si dice che *Dio ha sofferto* è vera, tuttavia questa non è una proposizione di per sé»¹⁰⁸.

Quindi, dato che Cristo era nello stesso tempo Figlio di Dio – e come tale si chiamava anche *Verbo* – e figlio dell'uomo – e come tale si chiamava anche Gesù – ne segue che «in ragione dell'unione», ciò che si dice di Gesù (o di Cristo in quanto uomo) lo si può dire anche del Verbo (o di Cristo in quanto Dio). Resta comunque vero che, tutto ciò che appartiene all'uomo, quando si predica di Dio lo si predica non per sé o in assoluto (*simpliciter*), ma solo sotto un certo rapporto (*secundum quid*).

E in effetti non si può veramente dire che *Dio è morto*, nello stesso modo in cui non si può neppure dire che Pietro, alla morte del suo corpo, sia veramente morto. «Quindi, osserva S. Tommaso, mentre Cristo soffriva la morte e le altre miserie umane, *la divinità rimaneva impassibile*, sebbene, per l'unicità della persona, si possa dire che Dio ha sofferto ed è morto. Abbiamo di ciò un esempio approssimativo in noi stessi, in quanto, alla morte del corpo, l'anima rimane immortale»¹⁰⁹.

¹⁰⁷ IV, 34.

¹⁰⁸ d. 11, q. 1, a. 4.

¹⁰⁹ *Summa contra gentiles*, IV, 55.

Nonostante tutte queste distinzioni, la ragione si trova pur sempre dinanzi ad un evento che essa stenta a capire a causa della paradossalità dello stesso evento. E se volesse tentare di capire, per quel tanto che ad essa è possibile, la follia della croce, non può non affidarsi se non alla rivelazione stessa, attraverso la quale riesce a intravedere qualcosa, senza poterlo tuttavia comprendere pienamente.

Innanzitutto bisognava lavare l'offesa che il primo uomo aveva arrecato a Dio con il male della colpa, dovuto ad un suo preciso atto di volontà, che dipendeva solo da lui il porre o il non porre. Poiché, com'è stato detto, l'offesa era infinita, in quanto era stata arrecata a Dio stesso, del quale l'uomo aveva trasgredito un preciso divieto, l'uomo da solo non sarebbe mai stato capace di darne piena soddisfazione. Occorreva un Dio, che potesse acquisire meriti infiniti, ma occorreva anche che questo Dio, non potendo subire il male della pena, assumesse il corpo di un uomo, nel quale tale male potesse introdursi.

Ecco, dunque, la ragione dell'Incarnazione. Come il Vecchio Testamento si apre per spiegare il problema del male e dice che il male è entrato nel mondo, che sin dalla creazione era «cosa molto buona»¹¹⁰, a causa di una colpa commessa dall'uomo, il Nuovo Testamento si apre prima con l'annuncio e poi con la venuta al mondo del nuovo Adamo, il figlio di Dio e Dio egli stesso, per cancellare il male della colpa con il male della pena. Socrate, per dimostrare ai suoi discepoli che la legge va rispettata, affronta la morte; Dio, per dimostrare ugualmente all'uomo che la giustizia deve comunque avere il suo corso, perché è per mezzo di essa che l'uomo viene giustificato, non disdegna di mandare suo figlio e di riservargli la più ignominiosa delle morti, la morte di croce, con cui egli, espiando la colpa del primo uomo, ricostituisce l'ordine violato della giustizia. La giustificazione dell'uomo passa attraverso il sacrificio della morte di un essere particolare, che doveva essere Figlio di Dio, per meritare infinitamente, e nello stesso tempo figlio dell'uomo, per potere pagare con la propria morte il debito contratto dal primo uomo con Dio.

Se poi vogliamo proprio sapere perché mai Dio, che «mediante la sua onnipotente virtù avrebbe pure potuto riscattare la natura umana in molti altri modi»¹¹¹, volle scegliere quella del Getsemani e del

¹¹⁰ Gn., 1, 31.

¹¹¹ *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1.

Golgota, ne troviamo indicata la ragione nel passo già citato della *Prima lettera di Giovanni*, dove leggiamo: «Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati»¹¹².

In questi tre versetti è racchiusa, come si è detto, sia la causa efficiente dell'Incarnazione, cioè l'amore di Dio, sia la causa finale, cioè l'espiazione dei nostri peccati.

S. Tommaso, nell'articolo in cui si chiede se fosse stato conveniente che Dio s'incarnasse, partendo da una tesi di Dionigi, chiarisce in termini razionali la causa efficiente. Inizia con il dire che una cosa si dice che conviene ad un'altra, quando essa compete a quest'altra in ragione della natura di quest'ultima. «Ora, scrive, la natura stessa di Dio è la stessa bontà [...]. Perciò, è conveniente a Dio tutto ciò che appartiene alla natura del bene. Ora, appartiene alla natura del bene che esso si comunichi agli altri, come è evidente mediante Dionigi. Cosicché, alla natura del *Sommo Bene* appartiene che si comunichi *in modo sommo* alle creature»¹¹³. E S. Tommaso vede questo *modo sommo* di comunicarsi nell'Incarnazione del Verbo, il quale, nell'assumere la natura umana, doveva prendere di essa solo ciò che poteva risultare conveniente con la natura divina. Perciò S. Tommaso all'obiezione, in cui si dice che non era conveniente che la somma bontà divina, «spirito increato», assumesse la malizia insita nel corpo creato, ci tiene a precisare: «Qualsiasi altra condizione, in base alla quale una qualsiasi creatura si distingue dal Creatore, è stata voluta dalla sapienza di Dio e ordinata dalla bontà di Dio. Infatti, Dio, pur essendo increato, immutabile e incorporeo, produsse per la sua bontà le creature mutevoli e corporee. E similmente il male della pena fu introdotto dalla giustizia di Dio per la sua gloria. Invece, il male della colpa è commesso mediante l'allontanamento dall'arte della divina sapienza e dall'ordine della divina bontà. E quindi poté essere conveniente che Dio assumesse la natura creata,

¹¹² 4, 8-10.

¹¹³ *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1

mutevole, corporea e soggetta all'obbligo della pena; ma non fu conveniente che assumesse il male della colpa»¹¹⁴.

Da questo passo tommasiano emerge chiaramente il senso della pena, derivante dalla sua stessa finalità. La gloria di Dio, offuscata attraverso l'offesa del primo peccato e che comportava come conseguenza anche un offuscamento della sua giustizia, qualora Dio non avesse punito chi si era macchiato della colpa commessa, deve essere restaurata in tutto il suo splendore.

In questa prospettiva, il male della pena diventa un passaggio obbligato e prima di tutto è un passaggio obbligato per il suo Figlio Unigenito. A tal proposito ha scritto una bella pagina il Pareyson, che giunge alla stessa conclusione a partire dal punto di vista di quella che egli chiama la *sofferenza inutile*, cioè quella di Giobbe, per esempio, o di qualsiasi uomo innocente. «Se il peccato, scrive, trascina nella sofferenza anche gli innocenti, allora il dolore trascina nella sofferenza anche la divinità. La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare [io qui mi permetterei di aggiungere che è così fallimentare a causa dell'uomo], che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa più tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente. Si capisce allora come *tutti*, i peccatori e gli innocenti, l'uomo e il mondo, l'uomo e la divinità, vengano implicati in un'unica, terribile e grandiosa tragedia, una tragedia cosmoteandrica»¹¹⁵.

Ma alla sofferenza di Cristo bisogna aggiungere anche la nostra sofferenza. Il perché della nostra sofferenza ci è rivelato da S. Paolo, che, nella sua lettera indirizzata ai *Colossesi* e scritta nel 63 mentre era in carcere a Roma, così si esprime: «Sono lieto delle sofferenze che sopporto per voi e *completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo*, a favore del suo corpo che è la Chiesa».

¹¹⁴ *Summa theologiae*, III, q. 1, a. 1, ad 3^{um}.

¹¹⁵ *Ontologia della libertà*, cit., pp. 196 s.

22. *La sofferenza non è inutile*

Le parole di Paolo insinuano il sospetto che le sofferenze di Cristo siano state insufficienti e che, per questo, anche noi dobbiamo prendere ogni giorno la nostra croce, per supplire a questa deficienza. Gli esegeti suggeriscono di interpretare le parole forti di Paolo, tenendo presente la sua teoria del corpo mistico: come nel corpo fisico, quando soffre una sua parte, è tutto il corpo che soffre, così nel corpo mistico, qual è la Chiesa, poiché ha sofferto Cristo, che ne è il Capo, dovranno soffrire anche tutte le membra di questo corpo. E per questa ragione che Paolo dice che egli soffre «a favore del suo corpo che è la Chiesa».

Non credo di staccarmi troppo da quest'interpretazione teologica né penso di escluderla, se la interpreto mediante una visione filosofica, che è in linea con tutto quello che finora è stato detto. Mi rifaccio al concetto di giustizia originale, che probabilmente si è consolidato nel pensiero cristiano in termini speculativi attraverso la diffusione del pensiero che Platone aveva espresso nella *Repubblica* sulla giustizia e che si diffuse con il platonismo e il neoplatonismo.

Affinché l'uomo non rimanesse schiavo della sensibilità e questa fosse sottomessa alla ragione, Platone pensò di sottomettere la ragione al mondo divino dell'intelligibile. E così il divino che era nell'uomo, mentre sottometteva a sé il mondo della sensibilità, di cui l'uomo era parte e che era parte di lui, si sottometteva a sua volta al divino del mondo iperuranico, di cui, nello stesso tempo, era parte e che pure era parte di lui. Questo è l'uomo giusto di Platone. Ma anche S. Tommaso dice le stesse cose, quando parla della giustizia originale, di cui Dio aveva fatto dono ad Adamo. Per mezzo di essa scrive, facendo quasi eco al tema dominante della *Repubblica* di Platone, «la ragione era sottomessa a Dio, le potenze inferiori alla ragione e il corpo all'anima»¹¹⁶.

Dopo il peccato, l'uomo perse questo dono e lo perse nello stesso modo in cui lo aveva ricevuto, cioè per sé e per tutta la sua discendenza, alla quale l'avrebbe trasmesso, se lo avesse conservato integro. Da quel momento, in poi, il corpo dell'uomo non rimase più sottomesso all'anima, neppure le potenze inferiori, quali sono l'irascibile e il concupiscibile, rimasero sottomesse alla

¹¹⁶*De malo*, q. 4, a. 1.

ragione e neppure quest'ultima rimase sottomessa a Dio. Il disordine esteriore, introdotto nel mondo con il peccato ebbe la sua nefasta ripercussione anche nel mondo interiore dell'uomo. Questo disordine, che, come dice Agostino, fu la pena del peccato, si trasmise per via seminale da Adamo a tutti suoi discendenti.

Precisamente, la colpa commessa dalla volontà d'Adamo, nel passare nel corpo, non poteva essere ricevuta dal corpo se non nel modo in cui il corpo, realtà materiale, poteva ricevere il male, cioè sotto forma di pena. E così, poiché ogni figlio è *aliquid patris*, in quanto una parte del corpo del padre, il seme, va a formare il corpo del figlio, tutti i discendenti da Adamo per via seminale ricevono insieme alla carne del padre anche il male della pena. L'anima, creata direttamente da Dio immune da ogni peccato, unendosi al corpo, è infettata dal corpo cui si congiunge; ma nel ricevere il male da parte del corpo, lo riceve nel modo in cui essa, realtà spirituale, può riceverlo, cioè sotto forma di colpa.

Cristo, riscattando l'uomo con la sua passione e morte, lava la colpa, ma non cancella la pena. Ogni uomo, dunque, è chiamato in prima persona al pagamento di questo conto lasciato sospeso da Adamo. Anche S. Tommaso parla, come Pareyson, di necessità del male della pena¹¹⁷, ed essa credo che sia dovuta all'infezione del corpo, dal quale il disordine non è stato eliminato. Questa è la pena, che, come dice S. Paolo nella lettera ai *Colossesi*, «manca ai patimenti di Cristo»¹¹⁸. E ogni uomo, sia colpevole sia innocente, deve accettarla nello stesso modo e con lo stesso intento di Cristo, per l'espiazione del male della colpa, perché attraverso l'esperienza della sofferenza l'uomo impara a ricostituire in sé quell'ordine che il peccato consumato ha introdotto dapprima nella sua anima e dopo, attraverso il suo corpo, nel mondo. L'uomo, parafrasando Plotino, non può risollevarsi dalla sua caduta, rigenerando se stesso e il mondo, se non attraverso «l'esperienza del male»¹¹⁹ della sofferenza, sia di quella di Cristo sia di quella che egli deve aggiungere di suo, per completare ciò che manca a quella di Cristo.

¹¹⁷ *Compendium theologiae*, c. 193.

¹¹⁸ *Col.*, 1, 24.

¹¹⁹ PLOTINO, *Enneadi*, IV, 8, 7; tr. it. cit., p. 771.