

DIO E IL MALE SECONDO SAN TOMMASO

Il problema del male rimane ancor sempre uno dei misteri più imbarazzanti per il cuore e la mente umani, anche trattandosi semplicemente di sconfitte fisiche.¹ Per quanto sia imbarazzante conciliare la bontà e la potenza creatrice di Dio col male tanto fisico quanto morale, questo problema non è perciò meno affascinante. Il suo fascino aumenta man mano che uno penetra il pensiero di San Tommaso in proposito. Infatti nelle opere del Dottore Comune si sperimenta in un modo nuovo il « *mysterium iniquitatis* ». Anche se questa esperienza è piuttosto un sentire che non un capire del mistero, resta vero che la mente e il cuore rimangono permeati da un religioso rispetto davanti a questa misteriosa realtà.

Nel presente studio vogliamo seguire il pensiero dell'Aquinate analizzando minuziosamente tutte le sue opere teologiche, tenendo conto, accanto all'ordine logico, dell'ordine cronologico per poter scoprire una eventuale evoluzione di pensiero nel S. Dottore. Che, secondo la nostra constatazione, Egli su questo punto non conosca una evoluzione dottrinale, ci sembra un non trascurabile risultato.

La divisione fondamentale del nostro lavoro ce la fornisce San Tommaso stesso quando si pone la questione della conoscenza di Dio circa il male: « *Utrum Deus cognoscat mala* »² e rispondendo a tale quesito

¹ « *Le problème du Mal, c'est-à-dire la conciliation de nos déchéances, même simplement physiques, avec la bonté et la puissance créatrices, restera toujours, pour nos esprits et nos coeurs, un des mystères les plus troublantes de l'Univers* » (TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu Divin* (Paris, 1957), p. 88).

² *I Sent* 36,1,2 sol. Citiamo le opere di San Tommaso come segue:
C.G.: *Summa contra Gentiles*, Ed. Leonina (Roma 1918).
Comp.: *Compendium Theologiae*, Ed. Mandonnet (Paris 1927).
De Malo: *Quaestiones disputatae De malo*, Ed. Marietti (Torino-Roma 1949).
De Potentia: *Quaestiones disputatae De potentia*, Ed. Marietti (Torino-Roma 1949).
De Veritate: *Quaestiones disputatae De veritate*, Ed. Marietti (Torino-Roma 1949).

ci rimanda alla essenza di Dio come fonte del suo conoscere: «Deus novit et bona et mala cognoscendo essentiam suam».³ Volendo dunque esaminare la conoscenza che Dio ha del male, bisogna prima investigare il rapporto tra l'Essere di Dio e il male. Perciò dividiamo questo articolo in due punti principali e cioè: Dio e il male sul piano ontico; Dio e il male sul piano gnoseologico. San Tommaso non fa che applicare alla conoscenza in Dio del male il principio di ogni conoscere: la conoscibilità di una cosa è proporzionata al suo essere, cioè: la conoscenza non può estendersi oltre il campo dell'essere.⁴ Questa interdipendenza del conoscere e dell'essere non soltanto rivendica la priorità del piano ontico, ma attribuisce pure il valore di criterio al piano gnoseologico. Per cui il tema della gnoseologia divina del male sarà — della questione ontica del male stesso — conferma e ulteriore spiegazione. Dal punto di vista ontico vien ora da considerare il fatto del male nella sua struttura di contrarietà privativa. In un secondo tempo considereremo come il male sia possibile nel suo concetto e quindi nella sua causa.

I. — DIO E IL MALE SUL PIANO ONTICO

A. Fatto del male

Dopo il precedente orientamento generale del nostro studio entriamo senz'altro in argomento. San Tommaso, giovane professore parigino, affronta il problema del male direttamente sul piano dell'essere: «Utrum malum sit».⁵ Formulando la risposta distingue un duplice modo di

Opusc 31: In decretalem primam expositio ad archidiaconum Tridentinum, Ed. Mandonnet (Paris 1927).

Quodl: Quaestiones quodlibetales, Ed. Marietti (Torino-Roma 1949).

Sent: Commentum in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi, Ed. Mandonnet-Moos (Paris 1929-1947).

Super Hebr: S. Thomae Aquinatis super Epistolam S. Pauli ad Hebraeos lectura, Ed. Marietti (Torino-Roma 1953).

Super Job: Expositio in Librum S. Job, Ed. Vivès (Paris 1889).

Super John Ev: S. Thomae Aquinatis super Evangelium S. Johannis lectura, Ed. Marietti (Torino-Roma 1952).

Super Matth: S. Thomae Aquinatis super Evangelium S. Matthei lectura, Ed. Marietti (Torino-Roma 1951).

La *Somma Teologica* (ed. Leonina) citiamo secondo le parti.

³ *I Sent* 36,1,2 sol.

⁴ «... unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate» (G.G. I,71,9).

⁵ *II Sent* 34,1,1 sol.

considerare l'esistenza: un modo reale o predicamentale e un modo logico o pensato. Il primo modo di essere implica sempre il secondo, ma il secondo non sempre il primo.⁶ Quando dunque si domanda se il male esiste, ci si può riferire tanto al primo modo quanto al secondo.⁷ San Tommaso riferisce il quesito al secondo modo e risponde in senso affermativo: «... accipiendo ens secundo modo dictum; prout quaestio quaerebat, simpliciter dicimus mala esse in universo».⁸ È vero cioè che il male esiste. Del resto l'esperienza stessa ci conferma la verità di questa affermazione.⁹

Ma a noi interessa piuttosto il primo modo di considerare l'esistenza del male, in quanto cioè il quesito si riferisce al «quid est» di esso.

In un certo senso esso viene negato dall'Aquinate. Infatti poichè, avendo ogni cosa esistente un essere o un «esse in» come sostanza o accidente, il male non è una determinata natura e neanche esiste in un altro ente quale perfezionamento di esso; non esclude però un «esse in» quale privazione.¹⁰

Il male quindi per San Tommaso non esiste se non come assenza di qualcosa che dovrebbe esistere o, più concisamente, come un «in-esse» privativo. Questo «in-esse» privativo come primo concetto del male, sarà ora l'oggetto del nostro esame.

1. *Il male privazione di bene*

Già dalle sue prime opere San Tommaso mostra di concepire il male come una certa privazione, escludendo di proposito ogni denominazione di carattere positivo: «... malum est privatio quaedam et non nominat

⁶ «... ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur: et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia, ut homo, sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis; prout dicitur quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens advenit. Quaecumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum: ... Non autem omnia entia quae sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum» (*II Sent* 34,1,1 sol). Vedi anche: I,48,2 ad 2.

⁷ «Ens autem secundum utrumque istorum modorum... praedicatur» (Ib).

⁸ *II Sent* 34,1,1 sol.

⁹ l. c. Vedi anche: I,48,2 c.

¹⁰ «... secundum primam acceptionem entis... malum non est existens, neque in existentibus: quia neque ipsum est natura quaedam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. ... non autem removetur quin malum sit in existentibus sicut privationes in subjecto, ut caecitas in oculo» (*II Sent* 34,1,1 ad 1). Vedi anche: I,48,3 ad 1.

naturam aliquam positive». ¹¹ Per cui, scriveva prima, non si può concedere al male di essere un perfezionamento cosmico. ¹²

Confrontando il « male » con il « difetto » egli coglie la distinzione precisamente in questo: che il difetto importa una semplice negazione mentre il male denota piuttosto una privazione, ¹³ e nella *Somma contro i Gentili* troviamo esplicitamente che il male « non est negatio sed est privatio ». ¹⁴ Il concetto di privazione trae con sè dunque l'essere del male. Anzi, privazione e male sono concetti invertibili, di modo che l'Aquinate li impiega indiscriminatamente, o almeno riduce ogni privazione alla « ratio mali ». ¹⁵

Con ciò non abbiamo resa se non l'idea fondamentale del male secondo il Dottore Angelico. Infatti non meno frequente incontriamo la descrizione del male in rapporto al bene, in quanto cioè l'assenza di bene coincide col concetto di male: « ... de ratione mali est quod sit privatio boni ». ¹⁶ Il male dunque è una rimozione di bene non in senso negativo, ma in senso privativo, poichè altrimenti ogni non-essere sarebbe di per sè già un male, il che non è vero. ¹⁷ E questa rimozione privativa di bene è talmente propria della nozione di male che questo si riduce principalmente a ciò. ¹⁸ L'insistere dell'Aquinate sulla differenza tra concetto di pura negazione e quello di privazione ci obbliga a un esame più accurato di questo. È quanto lui stesso fa con molta precisione allorchè spiega il male come privazione di qualcosa che per sua natura dovrebbe essere. ¹⁹ In *De Malo* leggiamo: « ... hoc privari

¹¹ *II Sent* I,1,1 ad 2.

¹² « Sed malum non est pars universi, quia neque habet naturam substantiae neque accidentis, sed privationis tantum » (*I Sent* 46,1,3 sol).

¹³ « Sciendum est... quod... defectus [et] malum... ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est » (*II Sent* 30,1,2 sol). Vedi anche: *C.G.* I,39,5.

¹⁴ *De Potentia* 3,6 ad 7. Vedi anche: I-II,75,1 c; *Comp* 119.

¹⁵ « Sed sciendum est, quod *privatio* non cognoscitur... Unde *malum* non opponitur... » (*I Sent* 36,1,2 sol). La sottolineatura è nostra. « ... omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet » (*C.G.* III,9 ad 3).

¹⁶ I,14,10 ad 4. Vedi anche: *IV Sent* 3,2 sol. 2; *De Veritate* 2,15 c; I,48,1 c; I,48,5 c.

¹⁷ « ... malum importat remotionem boni. Non autem quaelibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privative, et negative. Remotio igitur boni negative accepta, mali rationem non habet: alioquin sequeretur quod ea quae nullo modo sunt, mala essent; ... Sed remotio boni privative accepta, malum dicitur » (I,48,3 c).

¹⁸ « ... malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis » (*C.G.* I,71,4). Vedi anche: *C.G.* III,71,7; I,14,10 c; I-II,78,1 c.

¹⁹ « ... malum consistit in privatione eius quod est debitum et natum haberi » (*I Sent* 46,1,3 ad 4). Vedi anche: *II Sent* 30,1,2 sol; *C.G.* III,7,5.

dicimus quod natum est habere aliquid et non habet». ²⁰ Trattando lo stesso argomento anni dopo, fa notare che questa accezione del male è di uso comune. ²¹

Così è chiaro che per San Tommaso il concetto di privazione significa l'assenza di fatto di una cosa dovuta di diritto. Per cui il male come rimozione privativa di bene sta a significare ovviamente l'assenza di un bene dovuto. ²² A questo punto non è ancora esaurito però il contenuto del concetto fondamentale di male. Resta infatti da sottolineare che il male non è semplicemente un «esse» privativo, bensì un «in-esse» privativo.

Partendo dalla nozione dionisiana di non-essere per ciò che in nessun modo esiste, il giovane Aquinate ci svela questa sfumatura ontica del male. Infatti egli nota come il male si distanzi più dal non-essere che da un esistente, trovandosi in un esistente «tamquam in subjecto»: ciò che non si può concedere del non-essere poichè ripugna che esso sia soggetto di qualsivoglia attribuzione e quindi di privazione, essendo questa un non «in-esse» in una cosa esistente. ²³

La ragione dunque della minore distanza tra il male e un esistente che tra il male e il non-essere, viene colta precisamente nel soggetto stesso del male, di cui ora siamo in grado di completare il concetto fondamentale: il male è l'assenza di fatto di un bene dovuto di diritto in una cosa esistente. Così la cecità non è altro che «negatio visionis in eo quod natum est videre». ²⁴ Ma quale è questa cosa esistente di cui il male denota un «in-esse» privativo di bene? Ecco la domanda con la quale ora ci rivolgiamo al Dottore Comune. Domanda che urge tanto più per il fatto che l'Angelico non concepisce il male se non in relazione a un soggetto inesivo: ²⁵ «... negatio autem quae subjectum non

²⁰ *De Malo* I, 2 c.

²¹ «Malum... nihil est aliud quam privatio eius quod quis natus est et debet habere: sic enim apud omnes est usus huius nominis malum» (*C.G.* III, 7, 1).

²² «Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali» (*C.G.* III, 6, 1). «... malum, in quantum huiusmodi, privatio est» (I-II, 72, 9 ad 1).

²³ «... Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente: quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse; nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto» (*II Sent* 34, 1, 1 ad 2).

²⁴ *Ib.*

²⁵ Dicendo «inesivo» vogliamo significare che il suo soggetto è quello cui inerisce il male.

determinat, privatio dici non potest, sed simplex negatio; unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat». ²⁶ E codesta esigenza di un soggetto inesivo del male è talmente abituale alla mente di San Tommaso che la troviamo un po' dovunque nelle sue opere, come nelle Sentenze dove scrive in proposito: «... malum, id est ipsa privatio quae est in subjecto aliquo». ²⁷

2. Il bene, soggetto inesivo del male

Il filo conduttore del pensiero di San Tommaso in questo argomento è la convertibilità dell'essere e del bene: «Omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est». ²⁸ Ora poichè il male comporta di per sè un *esistente* come sostrato del suo «in-esse» privativo, ne segue che il soggetto inesivo del male è un *bene*. ²⁹ Questo ragionamento metafisico lo troviamo dieci anni più tardi condensato in una sola frase: «... Omne malum fundatur in bono, cum sit privatio». ³⁰ Un'altra argomentazione in proposito ce la fornisce la *Somma contro i Gentili* dove dall'identità di sostrato per la privazione e per la forma privata si conclude al bene come soggetto inesivo della privazione. Essendo il sostrato della forma un essere potenzialmente orientato verso la sua forma stessa e in quanto tale *essere* convertibile col *bene*, anche la privazione si trova «in aliquo bono». ³¹ Appresso, la stessa *Somma* ci dice che il male ha per soggetto inesivo il bene perchè il male nuoce al bene. ³²

²⁶ *II Sent* 34,1,4 sol.

²⁷ *II Sent* 34,1,5 ad 4. «Privatio est negatio in subjecto, ... et tale non ens est malum» (I,48,3 ad 2); «... malum licet non sit natura aliqua, non est tamen negatio pura, sed privatio; quae secundum Philosophum est negatio alicui subjecto inhaerens» (*De Potentia* 3,6 ad 7). Vedi anche: *De Veritate* 2,15 c; C.G. III,7,1; I,11,2 ad 1.

²⁸ *II Sent* 34,1,4 sol.

²⁹ «... malum, ... est privatio; privatio autem, ... est negatio in substantia, id est in substantia habet subjectum; ... unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat. Omne autem ens, inquantum huiusmodi, bonum est. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum» (*II Sent* 34,1,4 sol). Vedi anche: *II Sent* 34,1,5 sol; *II Sent* 35,1,3 ad 6; C.G. III,11,1; I,49,1 c; *De Malo* 1,3 ad 9; *Super Joh Ev* 15,4,2035.

³⁰ *De Potentia* 5,3 ad 14.

³¹ «Malum privatio quaedam est, ... Privatio autem et forma privata in eodem subjecto sunt. Subjectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est: ... Privatio igitur, quae malum est, est in bono aliquo sicut in subjecto» (C.G. III,11,2). Vedi anche: I,103,7 ad 1; *Comp* 118.

³² «Non autem [malum] noceret, formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono... oportet igitur quod malum sit in bono» (C.G. III,11,3). Vedi anche: *De Div. Nom.* 16; *De Malo* 1,2 ad 16.

Con ciò non abbiamo esaurito il pensiero dell'Aquinate in proposito, poichè non basta affermare che il male, quale « in-esse » privativo di bene, non è mai senza un bene. Bisogna indagare l'ulteriore ragione per la quale il male non può essere senza un bene cui aderire come a proprio soggetto. San Tommaso ci addita questa ragione più profonda quando si fa la domanda: « Utrum sint plura prima principia ». ³³ Qui si tratta di stabilire non la semplice coesistenza di un bene e di un male, ma del bene e del male in quanto essi formerebbero il principio originario o fontale rispettivamente di ogni bene e di ogni male. La risposta dell'Aquinate è assolutamente negativa in proposito, affermandosi che non vi può essere se non un unico principio: il bene supremo. ³⁴ La stessa negazione viene anche formulata considerando direttamente il male poichè il puro male non esiste, ³⁵ non essendo mai un male senza alcun bene. ³⁶ Esiste dunque un bene assoluto, ma non un male assoluto. ³⁷ La ragione per cui il male non può essere principio fontale di ogni male è che quanto esiste nel mondo (compreso il male) comunica « in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi ». ³⁸ Ora questa unità logica si deve ridurre ad unità ontica: ad un unico principio quale causa di ogni essere. ³⁹ Rimane così dimostrato che il bene soltanto è principio fontale di ogni essere.

Argomentando inoltre direttamente dal male dobbiamo ugualmente escludere che esso sia il principio fontale accanto al bene supremo.

Il male di ognuno essendo tale soltanto in opposizione al suo proprio bene, non c'è un male che sia male per tutti; il che sarebbe vero se vi fosse un primo principio di tutti i mali come nel caso di tutti i beni che hanno il loro primo principio in comune. ⁴⁰

³³ *II Sent* I,1,1. Vedi anche: *De Potentia* 3,6 c; *C.G.* III,15.

³⁴ « ... primum principium simpliciter impossibile est esse nisi unum: ... unum summum bonum ultimum » (*II Sent* I,1,1 sol).

³⁵ « ... quia nihil est pure malum » (*I Sent* 46,1,2 ad 2).

³⁶ « ... quia nunquam est malum sine aliquo bono » (*IV Sent* 21,1,1 ad 2).
Vedi anche: *Super Matth* 13,1148.

³⁷ « Dicendum est quod est reperire aliquid pure bonum, sed pure Malum nihil invenitur » (*Super Joh Ev* 15,4,2035). « ... et tamen non posset esse, si totaliter bonum destrueretur » (*De Malo* 1,2 ad 11).

³⁸ *De Potentia* 3,6 c.

³⁹ « ... unde oportet quod omnium istorum sit unum principium, quod est omnibus causa essendi » (ib).

⁴⁰ « Nos videmus quod non omnia sunt omnibus mala, nec eadem omnino sunt mala omnibus secundum idem; malum enim cujuscumque opponitur proprio bono ejus; ... Non ergo est aliquod malum quod idem sit malum omnibus. Hoc autem oporteret, si esset aliquod primum malum causativum omnium malorum, sicut primum causativum omnium bonorum est omnibus bonum. Patet igitur quod malum non est primum principium causativum » (*De Div. Nom.* 4,22 in fine).

Poichè dunque ogni bene è una partecipazione del bene totale, possiamo dire che vi è un principio fontale, del bene; e poichè invece ogni male non è una partecipazione del male totale, non si dà un principio fontale del male. Il male ha così sempre con sè un bene, in grazia del quale possiamo dire che esiste: ed ecco perchè ogni esistente cosmico, il male incluso, comunica in un unico principio causativo.⁴¹

È vero che non v'è un male partecipato, quando non vi è un male partecipabile o totale. Finchè però non abbiamo data l'ultima ragione per la quale non vi può essere un male totale rimane lacunaria la nostra argomentazione.

Ecco allora che San Tommaso porta a termine la nostra questione. Ammettere l'esistenza di un male assoluto significherebbe che vi è un esistente il quale dovrebbe distruggere se stesso per poter esistere: « *Malum si integrum et perfectum sit, se ipsum destruit* ». ⁴² Difatti un tale male non può esistere se non corrompe tutto il bene; ma allora non vi è neanche più un bene che potrebbe essere il sostrato del male e di conseguenza il male quale « in-esse » privativo non esisterebbe più. ⁴³ Supponendo che l'esistenza del male assoluto fosse raggiunta al momento dell'eliminazione totale del bene, il processo eliminatorio dovrebbe ricominciare in quanto il male quale « esse » sarebbe anche un bene. E dunque non vi può essere un male supremo, poichè, per quanto vi sia un male, sempre c'è del bene, cioè per lo meno l'essere: « ... *summum malum esse non potest: nihil enim est adeo malum in quo non sit aliquid bonum, ad minus esse* ». ⁴⁴

La nostra questione non è però priva di alcune sfumature. Già nelle *Sentenze* troviamo, per quanto vagamente, che il bene è « qualificato »: in quanto non ogni bene, ma soltanto un bene determinato può essere il sostrato del male. ⁴⁵ E continuando San Tommaso afferma che questo bene implica la tendenza sia a perfezionarsi sia a venir meno nella pro-

⁴¹ « *Omne autem quod est totaliter aliquale, est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum, est essentia bonitatis. Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum, sed habet aliquam partem boni, et secundum illam est totum esse illius quod dicitur malum* » (*De Div. Nom.* 4,14).

⁴² *II Sent* 34,1,1 ad 4.

⁴³ « ... *malum, si integrum et perfectum sit, seipsum destruit: quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum, quo corrupto, corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio quae in subjecto erat, esse desinit* » (ib).

⁴⁴ *II Sent* 1,1,1 ad 1.

⁴⁵ « *Sed sciendum est quod non omne bonum subjectum mali esse potest; ... Est autem quoddam bonum quod... est subjectum mali* » (*II Sent* 34,1,4 sol).

pria integrità.⁴⁶ Qualsiasi bene che ha questa ambivalenza è soggetto inesivo del male: «... tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud».⁴⁷ Più tardi incontriamo una qualifica del bene che unisce questo doppio aspetto di apertura, progressiva e privativa, quando San Tommaso ci dice che il sostrato del male è un soggetto potenziale,⁴⁸ poichè la potenzialità non è in opposizione nè alla privazione nè al perfezionamento ma «substernitur utrique».⁴⁹ Viene così posta una ulteriore spiegazione del soggetto inesivo del male.

Per quanto cioè la potenzialità si attui nella linea privativa, resterà sempre un bene con apertura al perfezionamento. Su questo punto San Tommaso non lascia dubbi quando risponde al quesito: «Utrum malum corrumpat totum bonum».⁵⁰ La risposta negativa non è però per «sic et non», ma esige delle distinzioni dato che il «bonum» in questione è triplice e cioè il bene che è l'opposto del male, il bene che è il sostrato del male, il bene che è lo stesso sostrato per quanto dice apertura (habilitas) al perfezionamento di sè.⁵¹

Ed eccoci in grado di stabilire con le dovute precisazioni se il male corrompa o no totalmente il bene.

Il bene in quanto viene totalmente eliminato dal male, ne è l'opposto; in quanto non ne viene eliminato nè diminuito, ne è il sostrato; in quanto non vien mai eliminato completamente, pur potendo essere da esso diminuito all'infinito «per remissionem», è l'abilità del sostrato al proprio perfezionamento.⁵² Dunque il bene che resta è il soggetto del male e soggetto in quanto radice dell'abilità al perfezionamento di sè. Ma il soggetto in quanto sostrato del male prescinde dall'essere soggetto dell'abilità al perfezionamento di sè o piuttosto la implica?

⁴⁶ «... bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quae debita est sibi, carere potest» (ib).

⁴⁷ «... et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud» (ib).

⁴⁸ «... privatio est negatio, cuius subjectum est ens in potentia» (C.G. I,71,8).

⁴⁹ *De Malo* 1,2 ad 3.

⁵⁰ I,48,4. Vedi anche: *De Malo* 2,12; *II Sent* 34,1,5.

⁵¹ «... malum non potest totaliter consumere bonum. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam, quod... est bonum oppositum malo; ... Quoddam vero bonum... est subjectum mali; ... Quoddam vero bonum... est habilitas subjecti ad actum» (I,48,4 c). Vedi anche: *De Malo* 2,12 c.; *II Sent* 34,1,5 sol.

⁵² «(Bonum) quod per malum totaliter tollitur... est bonum oppositum malo; bonum... quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur... est subjectum mali. ... bonum... quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur... est habilitas subjecti ad actum. Diminutio autem huius boni... est accipienda... per remissionem... et habilitas praedicta in infinitum diminuitur vel remittitur» (I,48,4 c).

Se ne prescindesse, il soggetto del male sarebbe tale in quanto esistente e di conseguenza ogni bene in quanto esistente sarebbe soggetto inesivo del male, non escluso il supremo bene Dio. Se così fosse San Tommaso si troverebbe in aperta contraddizione con se stesso.⁵³ Però non è difficile dimostrare quanto sia apparente questa contraddizione. Il soggetto del male prescinde bensì dall'abilità in quanto qui non la esige esplicitamente, ma la implica almeno indirettamente in quanto essa non può esistere se non nel suo soggetto.⁵⁴ Anzi il soggetto del male è tale proprio in quanto implica l'abilità al perfezionamento di sè, come legittimamente possiamo dedurre dalla seguente esemplificazione. La quale avrà tanto più valore quanto più per esteso la riprodurremo, essendo una applicazione di tutta la nostra precedente argomentazione al male morale. L'esempio sarà quello del peccato quale corruttore di bene; e avrà valore non soltanto probativo ma anche illustrativo.

Il triplice bene in questione è la grazia come l'opposto del peccato, l'anima come sostrato del peccato e della grazia, infine l'abilità dell'anima alla grazia, essendo un bene quale apertura alla grazia. Ed ecco in che modo i suddetti beni vengono eliminati dal peccato: ⁵⁵ la grazia in quanto ne è l'opposto viene totalmente eliminata, l'anima in quanto ne è il sostrato non viene nè eliminata nè diminuita, e infine l'abilità alla grazia viene diminuita, anche in infinito, « per remissionem », allontanandosi sempre più per ogni nuovo peccato dalla grazia, senza però venir mai eliminata completamente, dato che appartiene di natura sua all'anima, la quale non viene nè eliminata nè diminuita dal peccato.⁵⁶

⁵³ « ... est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, ... et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest, et hoc est summum bonum, quod Deus est » (II *Sent* 34,1,4 sol).

⁵⁴ « ...abilitas praedicta est media inter subjectum et actum. Unde ea parte qua attingit actum, diminuitur per malum: sed ex ea parte qua tenet se cum subjecto, remanet » (I,48,4 ad 2).

⁵⁵ Mortale — si intende —; vedi il nostro articolo: *Caritas en Zonde in Bijdragen* 21 (1960) p. 201-303.

⁵⁶ « ... verbi gratia, malum culpae habet pro subjecto ipsam naturam animae, quae bonum quoddam est, et pro opposito ipsam gratiam; et iterum animae inestabilitas quaedam ad gratiam habendam. Sciendum est ergo quod malum culpae bonum gratiae sibi oppositum ex toto tollit; de ipsa vero natura animae, quae est sibi subjectum, nihil aufertur; ipsam vero habilitatem diminit, et hoc est bonum naturae quod ex culpa diminuitur. Diminutio autem hujus habilitatis non est per subtractionem alicujus partis ejus; ... sed per remissionem. Remissio autem hujusmodi habilitatis est secundum quod elongatio est ab actu, scilicet ab ipsa gratia; ... Contingit autem istam habilitatem in infinitum elongationem ab actu fieri; ita quod semper remanebitabilitas, eo quod quilibet actus peccati facit aliquam elongationem a gratia; unde semper remanet minor et minorabilitas, et magis a gratia distans; et post primum peccatum non tollitur potentia ad secundum peccatum, immo est

Qui si palesa come questa abilità, quale bene, si trovi in mezzo tra l'anima e la grazia : cioè si spiega perchè da una parte essa venga diminuita — anche infinitamente — dal peccato e dall'altra perchè non venga mai completamente da esso eliminata, essendo, l'abilità, l'opposto del peccato in rapporto alla grazia, e soggetto di esso in rapporto all'anima quale sua radice. E così, proprio perchè l'abilità è soggetto inesivo del peccato in quanto radicata nell'anima, essa non viene da questo totalmente eliminata.⁵⁷ Ci sono forse allora due soggetti del peccato, anima e abilità? No. Il soggetto del peccato è uno solo, l'anima, non in quanto esistente ma in quanto esistente abile alla grazia. Questa abilità alla grazia non deve intendersi nella linea di apertura privativa della grazia, poichè ad essa si riferiva proprio la diminuzione infinita per causa del peccato : « ... ex parte illa qua [habilitas] accedit ad gratiam, opponitur culpae, ratione cuius per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat ». ⁵⁸ Bisogna concepirla nel senso che essa è implicita all'anima, per cui possiamo affermare che l'anima è soggetto inesivo del male morale proprio in quanto dice apertura al perfezionamento di sè.

In termini metafisici ciò vuol dire che il sostrato del male è un esistente, potenzialmente ordinato al bene, al quale si può quindi attribuire la « ratio boni ». ⁵⁹ Non soltanto però l'anima in quanto esistente potenzialmente ordinato al perfezionamento di sè ha la « ratio boni », bensì ogni « tale » esistente possiede questa qualifica. ⁶⁰ Per cui ciò che vale a proposito del male morale ha il medesimo valore per il male in genere, come del resto San Tommaso ci dice quando esclude che il bene sia soggetto del male perchè viene da esso diminuito o eliminato, e afferma che lo è in quanto esistente potenzialmente ordinato al bene. ⁶¹

major pronitas ; et ideo potest fieri major elongatio. Numquam tamen habilitas ad gratiam ex toto tollitur : quia habilitas ista causatur ex principiis naturae, quae principia... culpa nec tollit nec minuit » (*II Sent* 34,1,5 sol). Vedi anche : *C.G.* III,12 ; *De Malo* 2,12 c.

⁵⁷ « ... habilitas... ex parte illa qua in substantia animae radicatur non opponitur culpae, sed est subjectum ejus ; et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura » (*II Sent* 34,1,5 ad 5).

⁵⁸ *Ib.*

⁵⁹ « Omne ergo subjectum in quantum est in potentia respectu cuiuscumque perfectionis, ... Habet boni rationem » (*De Malo* 1,2 c).

⁶⁰ « Omne autem quod est in potentia ad bonum, ex hoc ipso quod est in potentia ad bonum habet ordinem ad bonum ; cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum. Patet ergo quod id quod est in potentia, ex hoc ipso quod est in potentia, habet rationem boni » (*ib.*).

⁶¹ « ... malum non est sicut in subjecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur ; sed in aliquo alio bono ; sicut malum moris est in bono naturae » (*C.G.* III,12). Vedi anche : *II Sent* 34,5 ad 5.

Ci è dunque lecito concludere con San Tommaso che il soggetto inesivo del male è il bene quale esistente potenziale nella sua linea di apertura radicale al perfezionamento di sé: «... habet rationem boni, ... id quod est in potentia ad perfectionem; et in tali bono est malum». ⁶² «... mali subjectum... inquantum subjectum est, habet rationem boni, secundum quod est in potentia ad actum boni, quod privatur per malum». ⁶³ Anzi il bene è talmente il soggetto inesivo del male che San Tommaso esclude ogni altro sostrato: «... malum non potest esse nisi in bono». ⁶⁴ Eppure incontriamo già nelle *Sentenze* come anche il male è soggetto della privazione: «... malum vero quod est subjectum privationis». ⁶⁵ Come si deve concepire questa specie di contraddizione? Ecco la domanda alla quale intendiamo ora rispondere, illustrando così sempre di più la struttura ontica del male.

3. Il male concreto, soggetto inesivo del male astratto

L'Aquinate risponde in modo chiaro al nostro quesito attingendo alla divisione che del male dà Avicenna. Vi è cioè un «malum per se» e un «malum per accidens». Quest'ultimo è a sua volta duplice: «... vel id quod est subjectum talis privationis vel id quod talem privationem in altero causat». ⁶⁶ Il male «per accidens» viene anche chiamato il male in concreto, mentre il male «per se» coincide col male in astratto. ⁶⁷ Ci interessa ora il male «per accidens» e soltanto in quanto *soggetto* «talis privationis».

Dal contesto possiamo subito concludere di quale male sia soggetto inesivo il male «per accidens», poichè la privazione in questione coincide del tutto col male «per se». ⁶⁸ Il male «per accidens» è dunque soggetto del male «per se». Anzi vi è di più. Il male «per se» è la privazione stessa in quanto essa rende formalmente male ciò che è male. ⁶⁹

⁶² *De Malo* I,2 ad 14.

⁶³ *C.G.* III,12.

⁶⁴ *De Malo* I,2 c.

⁶⁵ *II Sent* 34,1,2 sol.

⁶⁶ *Ib.*

⁶⁷ «... malum per se vel abstracte sumptum... malum per accidens vel concrete acceptum» (*II Sent* 34,1,2 ad 3).

⁶⁸ «... illud quod per se malum est non ponit aliquid, sed dicitur esse ut privatio» (*II Sent* 34,1,2 col).

⁶⁹ «... malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum» (*C.G.* III, 9 ad 6). «Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est» (*II Sent* 34,1,2 sol).

Di conseguenza il soggetto del male « per se » è male proprio a causa di esso e non in quanto può essere considerato in se stesso. In altre parole il soggetto inesivo del male « per se » è un bene ma viene accidentalmente chiamato ed è un male, essendo sostrato del male « per se ». L'esempio della cecità prova ed illustra bene il nostro pensiero: « Malum vero quod est subjectum privationis est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod caecus est quia caecitas non est in eo nisi ut negatio visionis ». ⁷⁰

Ancor più convincente è la mentalità dell'Aquinata circa la nostra questione nel *De Potentia*. Ivi egli afferma che esiste un male il quale non è soltanto privazione, ma implica un soggetto cui essa inerisce. Questo soggetto però non ha la « ratio mali » in quanto esistente, ma in quanto connesso alla privazione di un dovuto perfezionamento di sè. ⁷¹ Che San Tommaso parli qui del male « per accidens » in quanto soggetto inesivo del male « per se », è indiscutibile per il semplice fatto che il male di cui nel *De Potentia* coincide col male di cui trattava prima nelle *Sentenze*; poichè il male « per accidens » è in opposizione contraria al bene, scrive egli nelle *Sentenze*. ⁷² Ora precisamente di questo male egli afferma che consiste in qualcosa di più di una semplice privazione, ossia soggetto inesivo della privazione. ⁷³ E siccome questa privazione a sua volta coincide col male « per se », ci è lecito concludere che il soggetto del male « per se » è direttamente un bene, ma indirettamente un male proprio a causa del male « per se ». ⁷⁴ Accertato così il male concreto quale soggetto cui inerisce il male astratto, si impone la domanda se vi è o no rapporto tra i due soggetti inesivi del male: tra il bene quale esistente potenzialmente orientato al perfezionamento di sè e il bene che indirettamente o accidentalmente è un male.

La risposta è implicita nella completa descrizione del male quale *privazione di bene in un bene*, poichè questo concetto totale, considerato in quanto privazione di bene o sola privazione, è il male « per se ». Siccome però il male non è soltanto un « esse » privativo ma piuttosto un

⁷⁰ *II Sent* 34,1,2 sol.

⁷¹ « ... malum, quod est contrarium bono, non dicit privationem solam, sed habitum quemdam cum privatione; qui quidem habitus non habet rationem mali in quantum habet de ente, sed in quantum habet adjunctam privationem perfectionis debitae » (*De Potentia* 3,6 ad 11).

⁷² « ... si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium » (*II Sent* 34,1,2 ad 2).

⁷³ *De Potentia* 3,6 ad 11.

⁷⁴ « Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est » (*II Sent* 34,1,2 sol).

« in-esse » privativo, perchè il male assoluto non esiste, esso richiede un soggetto cui inerire. Ora questo soggetto, a prescindere dalla privazione che gli è inerente, è un bene potenzialmente orientato al perfezionamento di sè. Invece se lo stesso soggetto coinvolge la sua privazione inerente, allora, proprio a causa di essa, questo bene diventa un male « per accidens ». Non vi è dunque differenza materiale tra il bene quale soggetto di privazione e il male « per accidens » quale soggetto inesivo del male « per se ».

Questa identità di soggetto vien affermata dall'Aquinate in un modo chiaro nelle *Sentenze*, dicendo che una delle esigenze di ogni privazione è che il bene privato e la privazione del bene abbiano lo stesso soggetto.⁷⁵ E la ragione è che il male non sarebbe altrimenti in opposizione al bene che esso toglie.⁷⁶ Affinchè dunque vi possa essere una opposizione privativa tra il bene e il male ci vuole un sostrato ad essi comune. Ecco quindi perchè San Tommaso afferma che il male « per se » ha un rapporto di opposizione privativa col bene privato: « ... si consideretur malum per se sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio ».⁷⁷

Ma allora ci si può chiedere come il male « per accidens » si opponga al bene in modo non privativo ma contrario: « ... si autem consideretur malum per accidens, ... sic opponitur bono ut contrarium ».⁷⁸

Una formulazione più concisa del presente problema sarebbe se il male in rapporto di opposizione al bene sia duplice o piuttosto unico ma con due diversi aspetti. In una parola: l'opposizione tra il male e il bene è contraria e privativa o soltanto privativa perchè contraria? Un principio metafisico dell'Aquinate ci fornisce la risposta esatta: « ... unum contrarium per aliud contrarium superveniens tollitur ».⁷⁹ Ci sono dunque due contrarii che si escludono vicendevolmente. Questa contrarietà esclusiva può quindi essere considerata sotto l'aspetto di contrarietà e di esclusione. Vi è dunque un duplice modo di considerare il male e il bene nel loro rapporto di opposizione: il male e il bene considerati in

⁷⁵ « Ad rationem autem cujuslibet privationis tria requiruntur: scilicet... et subjectum tam habitus quam privationis » (*II Sent* 34,1,5 sol).

⁷⁶ « ... nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum » (*I Sent* 36,1,2 sol). Vedi anche: *De Caritate* 1,6 obiezione 5.

⁷⁷ *II Sent* 34,1,2 ad 2.

⁷⁸ *Ib.*

⁷⁹ *I-II,24,12 c.* Vedi anche: « ... nulla forma destruitur, nisi... ex contrario agente... » (*I Sent* 17,2,1 sol); *III Sent* 31,1,1 ad 5; « nihil expellitur nisi per suum oppositum » (*De Veritate* 14,7 c); « ... unumquodque tollitur per suum oppositum » (*III,77,2 c.*)

rapporto al loro comune soggetto inesivo dicono una opposizione contraria; il male e il bene, invece, considerati prescindendo dal loro sostrato comune dicono una opposizione privativa. Ma questa opposizione privativa vien proprio causata dalla opposizione contraria, e perciò il male nel suo concetto completo è *una contrarietà privativa di bene in un bene*.⁸⁰

Stabilito e definito il fatto del male vogliamo ora indagare la ragione metafisica della sua possibilità e della sua origine o causabilità.

B. Possibilità del male

Dopo aver stabilito che il male esiste, l'indagarne la possibilità potrebbe sembrare superfluo. Eppure non è così, non interessandoci qui l'assioma « ab esse ad posse valet illatio » ma piuttosto la ragione ultima che ci sveli perchè il male è possibile.

Come abbiamo visto nelle pagine precedenti, il bene inesivo del male è un bene che implica una apertura sia al perfezionamento che alla privazione di sè, benchè quest'ultima non sia mai tale da corrompere totalmente il bene. Anzi non potendo il male esistere se non in un bene quale suo sostrato, esso è possibile soltanto quando esiste un bene che possa esserne il soggetto inesivo. Di questo bene inesivo del male vogliamo ora scrutare non tanto l'esistenza quanto il motivo per cui esso sia inesivo.

Se si interroga di ciò San Tommaso, egli risponde rimandandoci al bene particolare: « ... est particolare bonum in quo fundatur ratio mali ». ⁸¹ Essendo però ogni creatura un bene particolare, ⁸² il bene che spiegherebbe del male la possibilità ontica non sarebbe che il bene creato.

Questo rapporto tra la possibilità ontica del male e il bene-creatura ci obbliga in un secondo tempo a confrontare il male nella sua possibilità causale da parte di Dio-Creatore. Benchè San Tommaso si occupi più a lungo di questo quando considera l'argomento parallelo della possibilità ontica del male morale ossia della peccabilità, nondimeno in pochi tratti ci delinea ugualmente il suo pensiero in proposito.

⁸⁰ Il valore di questa realtà omogenea del male si svela del tutto nella teologia del male morale o peccato riguardo al suo aspetto di « conversio » e di « aversio ». Vedi nostri articoli *Caritas en Zonde in Bijdragen*, 21 (1960) fasc. 3-4.

⁸¹ *De Veritate* 24,7 c. Vedi anche: *De Veritate* 21,2 ad 8; I,6,3 c; I-II,2,8 c; I-II,10,2 c.

⁸² « Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare » (*De Veritate* 24,7 c).

1. *Il bene-creatura ragione della possibilità ontica del male*

Il principio base di San Tommaso è che un esistente « in potentia » ha la possibilità di essere e di non essere: « ... est enim de ratione potentiae, quod se habet ad esse et non esse ». ⁸³ Così ad esempio la potenzialità della materia si estende alla forma e alla privazione, poichè ciò che può essere può anche non essere. ⁸⁴ Abbiamo quindi una ambivalenza a cui è dovuta la suaccennata perfettibilità di un esistente o bene « in potentia » che è proprio il soggetto inesivo del male in quanto « in-esse » privativo. Volendo ora scoprire la ragione ultima per cui il male è possibile dobbiamo esaminare se e soprattutto perchè il soggetto inesivo è defettibile. Adesso cioè si tratta della potenzialità al « non-esse » o della defettibilità implicita nel bene « in potentia » in quanto sostrato del male. Infatti soltanto perchè il soggetto inesivo del male è defettibile vi può essere il male o difetto. Ecco perchè la ragione della possibilità ontica del male coincide con quella della defettibilità del suo soggetto inesivo. ⁸⁵ Essendo ogni creatura un bene particolare proprio perchè composta anche di potenzialità ⁸⁶ ne deriva che anche il bene creato ha l'apertura ambivalente all'essere e non essere di cui poc'anzi. E siccome il bene assoluto o increato non può essere sostrato del male (vedi sopra, p. 6) è chiaro che soltanto il bene partecipato o creato è soggetto inesivo di esso. Ecco così spiegato perchè l'Aquinate ci rimandi per risolvere il problema della possibilità del male, al bene particolare ossia creato (cf. note 81 e 82) di cui esaminiamo ora la potenzialità defettibile.

Che il bene partecipato nelle creature sia un bene defettibile, lo afferma esplicitamente il S. Dottore, essendovi un bene « quod est participatum in creaturis, cui potest admisceri defectus ». ⁸⁶ Questa defettibilità proviene proprio dal fatto che la creatura è un esistente la cui potenzialità può essere sì totalmente attuata, ma, in quanto esistente potenziale, può sempre di sua natura venir meno. ⁸⁷ Che una simile

⁸³ *Super Job* 4,3. Vedi anche: *C.G.* III,72,4.

⁸⁴ « Materia autem, cum sit ens in potentia... Extendit autem se potentia materiae et ad formam et ad privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse » (*C.G.* I, 71,6).

⁸⁵ « ... potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cujus subjectum est ens in potentia » (*C.G.* I,71,8). Vedi anche: *II Sent* 7,1,1 sol; *Super Job* 4,3; *C.G.* III,72,4.

⁸⁶ *I Sent* 36,1,2 sol.

⁸⁷ « Principium mutationis et causa est rei possibilitas; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam... illud autem cui admiscetur potentia quae tamen tota per actum completur, potest quidem quantum in se est, deficere et mutari » (*II Sent* 7,1,1 sol).

apertura al « deficere » sia piuttosto una imperfezione che non una perfezione ce lo dice ancora San Tommaso quando afferma che il non poter venir meno in Dio non compromette la sua onnipotenza ma piuttosto la proclama: « Non posse autem deficere non est ex defectu potentiae, sed ex potentiae perfectione ». ⁸⁸

La defettibilità sarebbe dunque implicita nella creatura? L'Angelico Dottore lo afferma quando dà la ragione per cui la purezza di Maria, per quanto grande, sarà sempre minore di quella divina, dato che in Dio non c'è una potenza defettibile, come c'è invece in ogni creatura in se stessa considerata. ⁸⁹ Ma allora sarebbe proprio l'aspetto di creatura del bene creato che spiegherebbe perchè esso sia, in ultima analisi, un bene defettibile? Su questo punto San Tommaso usa delle espressioni inequivocabili, come ad esempio nella Somma: «... bonum creatum, in se consideratum, deficere potest ». ⁹⁰ È bene notare che l'inciso « in se consideratum » è decisivo per tutta la questione anche in riferimento a Dio-Creatore. La semplice affermazione infatti che il bene, proprio perchè creato, è un bene che può venir meno: « Bonum ex hoc quod est creatum... potest deficere » ⁹¹ potrebbe, per lo meno implicitamente, suggerire che Dio è responsabile del male, ma con la suddetta modifica l'attenzione vien tutta rivolta verso la *creatura* stessa in quanto tale e non in quanto esiste per potenza divina.

Lo sviluppo ulteriore di questo pensiero ci porta però necessariamente al problema della causabilità del male, sconfinando già nella seconda questione. Ma, poichè l'ultima ragione della causabilità del male coincide con quella della possibilità ontica di esso, anzichè interrompere la nostra argomentazione esso viene piuttosto a completarne lo sviluppo cosicchè possiamo senz'altro all'ultimo punto da svolgere.

2. *Il bene-creatura ragione della possibilità causale del male*

Quando San Tommaso parte dalla creatura per gli attributi di Dio Creatore, scrive così: «... quidquid est entitatis et bonitatis in creaturis, totum est a Creatore; imperfectio autem non est ab ipso, sed accidit ex parte creaturarum in quantum sunt ex nihilo ». ⁹² Ecco come l'Aqui-

⁸⁸ *Opusc* 31.

⁸⁹ «... in beata Virgine fuit depuratio ab omni peccato, ideo pervenit ad summum puritatis; sub Deo tamen, in quo non est aliqua potentia deficiendi, quae est in qualibet creatura, quantum in se est » (*I Sent* 17,2,4 ad 3).

⁹⁰ *De Malo* 1,3 ad 9.

⁹¹ I,62,8 ad 1.

⁹² *I Sent* 2,1,2 sol.

nate scagiona Dio da tutto ciò che nelle creature vi è d'imperfetto, ponendone tutta la causa nelle creature stesse « in quantum sunt ex nihilo ». Che questo pensiero non sia soltanto dell'Aquinate giovane, appare da una sua conferma di dieci anni dopo ove dice che Dio non ha niente a che fare con la imperfezione della creatura, perchè questa imperfezione è propria della creatura essendo essa « ex nihilo ».⁹³

Ora, poichè il venir meno del bene creato è una imperfezione dello stesso bene « in se consideratum », ⁹⁴ ne segue che non dobbiamo cercare la ragione di questo in Dio, ma nell'essere « ex nihilo » della creatura. Così è chiaro che la modifica del pensiero di San Tommaso, quando usa l'espressione « ex nihilo » riferita alla creatura, è una ulteriore spiegazione del « quantum in se est » di essa ⁹⁵ o del « in se consideratum » del bene creato.⁹⁶ È proprio questo che il S. Dottore afferma in altre parole nel *De Ver.* : « Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit propter hoc quod est ex nihilo ».⁹⁷ Di conseguenza, per poter individuare la ragione più profonda della defettibilità del bene particolare o creato ossia della possibilità ontica e causale del male, bisogna penetrare il concetto di « ex nihilo ».

Per esclusione già sappiamo che non si deve cercare una sua interpretazione in riferimento diretto a Dio,⁹⁸ come del resto vien di nuovo esplicitamente affermato nel *De Pot.* : « Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo... sed in quantum creatura est ex nihilo ».⁹⁹ Costatato che l'essere « ex nihilo » della creatura non si può riferire a Dio, non per questo ne deriva che l'essere medesimo della creatura non sia riferibile a Lui, anzi è proprio tramite questo riferimento che San Tommaso comincia a chiarire il problema.

Infatti, siccome ogni cosa creata dipende nel suo « esse » da Dio come da sua causa, questo « esse » deve venir meno quando la creatura resta abbandonata a se stessa, mentre rimarrà nel « esse » finchè riceverà l'influsso della sua causa ontica.¹⁰⁰ Ma allora la creatura in se stessa con-

⁹³ « Si tamen aliqua imperfectio in creaturis sit, non oportet quod sit ex Deo... sed in quantum creatura est ex nihilo » (*De Potentia* 3,1 ad 14). Vedi anche : *II Sent* 30,1,1 sol ; *II Sent* 37,1,2 sol ; *II Sent* 44,1,1 sol ; *De Veritate* 24,7 c.

⁹⁴ *De Malo* 1,3 ad 9. Vedi anche : *Opusc* 31.

⁹⁵ *I Sent* 17,2,4 ad 3.

⁹⁶ 1,62,8 ad 1.

⁹⁷ *De Veritate* 24,7 c.

⁹⁸ *I Sent* 2,1,2 sol.

⁹⁹ *De Potentia* 3,1 ad 14.

¹⁰⁰ « ... cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet

siderata o in quanto è « ex nihilo » significa che essa è staccata dalla causa del suo essere, coincidendo quindi col non-essere: « Res autem creata, si sibi relinquatur, nihil est ».¹⁰¹ La creatura ha perciò come proprio essere il non-essere e ha da Dio l'essere in quanto creato da Lui. Per questo nell'« esse » causato da Dio la creatura denuncia ciò che essa è per se stessa, ossia « non-esse », donde la creatura reca in se stessa per sua natura la possibilità di venir meno o di « deficere ».¹⁰² L'« esse ex nihilo » della creatura che spiega la sua defettibilità dice in altre parole che l'essere della creatura in se stessa considerata e essere niente: « Unaquaqueque autem res creata... in se considerata est nihil ».¹⁰³ Eccoci dunque al motivo più profondo per cui il male è possibile. Essendo cioè il bene-creatura di sua natura un niente, esso può sempre venir meno, donde la sua possibilità inesiva del male ossia la ragione ultima della possibilità ontica e causale del male stesso. Questa defettibilità è talmente necessaria nella creatura da non essere solo un dato di fatto, ma una esigenza da parte di Dio stesso, che non può creare nulla di indefettibile. È quanto San Tommaso afferma allorchè tratta della defettibilità morale: « Dicendum, quod nulla creatura nec est, nec esse potest, cuius liberum arbitrium sit naturaliter confirmatum in bono; ... Et inde est quod inter naturas rationales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile... creaturae vero hoc inesse impossibile est ».¹⁰⁴

La peccabilità della creatura ragionevole però sconfinava dal nostro tema, benchè speriamo di poterla a fondo esaminare una volta in questa rivista.

Con questo approfondimento del problema del male abbiamo spinto al massimo la espansibilità della sua metafisica: l'ultima risposta alla domanda sulla sua essenza dice che la possibilità ontica e causale del male viene dal « nihil esse » del suo soggetto inesivo. Perciò passiamo ora dal problema ontico a quello gnoseologico.

quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causae influentiam recipit, conservetur » (*II Sent* 13,1,1 sol).

¹⁰¹ *II Sent* 44,1,1 sol.

¹⁰² *Ib.*

¹⁰³ I-II, 109,2 ad 2. Vedi anche: *II Sent* 23,1,1 sol; *II Sent* 37,1,2 sol; *Super Hebr* 1,2,31.

¹⁰⁴ *De Veritate* 24,7 c.

II. — DIO E IL MALE SUL PIANO GNOSEOLOGICO

Trattando la questione del male demmo la precedenza al piano ontico per inferirne le condizioni gnoseologiche dello stesso. Di conseguenza esaminando ora la questione del male sul piano gnoseologico, non faremo che applicare i suoi dati ontici ottenuti, e confermare quindi tutte le affermazioni precedenti.

A. Dati ontici condizionanti la conoscenza del male

Due citazioni del giovane Aquinate assicurano la solidità del rapporto-base tra il problema ontico e quello gnoseologico del male: « Ad rationem autem cuiuslibet privationis tria requiruntur: scilicet habitus oppositus, et subjectum tam habitus quam privationis, et habitus in subjecto ad receptionem habitus »;¹⁰⁵ « Sed sciendum est, quod privatio non cognoscitur nisi per habitum oppositum: nec habitui opponitur privatio nisi circa idem subjectum considerata ».¹⁰⁶ Che San Tommaso con « circa idem subjectum » voglia dire « nel medesimo soggetto » si può dedurre da una obiezione che egli si pone nel *De Caritate*: se cose opposte non si escludono che « circa idem subjectum » alcuni peccati non trovandosi « in eodem subjecto » con la carità, quest'ultima non verrebbe esclusa da ogni peccato mortale?¹⁰⁷ La privazione è dunque conoscibile per mezzo del suo opposto, che a sua volta è tale proprio in quanto ha il medesimo soggetto inesivo della privazione stessa. Se allora la conoscenza della privazione è condizionata dal sostrato cui inerisce, è in quello che essa deve cercarsi. Essendo però questo il male « per accidens » — a causa della privazione o il male « per se » inerente¹⁰⁸ — oppure il male concreto in opposizione al male astratto,¹⁰⁹ ne deriva che il male « per se » si deve conoscere nel male « per accidens » o, in altre parole, il male astratto si deve conoscere nel male concreto. Se però l'« habitus » o il bene opposto alla privazione considerato nel so-

¹⁰⁵ *II Sent* 34,1,5 sol.

¹⁰⁶ *I Sent* 36,1,2 sol.

¹⁰⁷ « ... opposita non se expellunt nisi circa idem subjectum. Sed quaedam peccata non sunt in eodem subjecto cum caritate: ... Ergo non omne peccatum mortale excludit caritatem » (*De Caritate* 1,6 obiezione 5).

¹⁰⁸ « ... malum per accidens, quod est subjectum mali quod dicitur malum ex hoc quod privationem quae per se malum est, in se habet » (*II Sent* 34,1,2 sol).

¹⁰⁹ « ... malum per se vel abstracte sumptum... malum per accidens vel concrete acceptum » (*II Sent* 34,1,2 ad 3).

strato comune condiziona la conoscenza del male, bisogna prima domandarsi : che cosa significa questo bene opposto al male?

Considerare il bene e il male nel medesimo soggetto inesivo, in quanto uno è l'opposto privativo dell'altro, è voler considerare un bene che in realtà non c'è. Essendo infatti il bene e il male due opposti, dove c'è il male non vi può essere il bene.¹¹⁰ Per sapere quindi quale è il bene che fa conoscere il male, bisogna individuare il bene che manca nel soggetto comune, proprio a causa dell'« in-esse » del male. In altre parole il bene che dà la conoscenza del male o della privazione è lo stesso bene mancante. La scoperta del bene mancante nel suo soggetto comporta la conoscenza del soggetto come era prima della sua privazione. Per questo il male astratto (privatio sola) deve essere conosciuto nel male concreto, conoscenza questa che a sua volta suppone quella del bene concreto. È quanto San Tommaso afferma : « ... quia privatio nihil aliud est quam negatio subjectum habens... et alterum contrariorum semper est privatio... inde est quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur eius privatio et eius contrarium ».¹¹¹

Che la diretta¹¹² conoscenza divina del male nelle creature dipenda dal fatto che « ex hoc ipso quod cognoscitur res, cognoscitur privatio rei »¹¹³ non muta il suo condizionamento ontico, anzi lo conferma. Proprio questo intendiamo ora dimostrare considerando la conoscenza divina del male anche senza alcun riferimento alla sua creatura. Vedremo come bisogna impostare questo problema gnoseologico sulla netta distinzione tra il male « secundum rem » e il male « secundum vocem ».¹¹⁴

B. Dati ontici condizionanti la conoscenza del male in Dio

Per quanto finora ci par d'esser rimasti fedeli al pensiero del Dottore Comune, il principio che regge il presente argomento è : il male bisogna conoscerlo in riferimento al bene opposto in un sostrato comune.¹¹⁵ Ma poichè la conoscenza del male esige un sostrato comune — proprio perchè in esso il male quale privazione è in opposizione al bene

¹¹⁰ « ... nihil expellitur nisi per suum oppositum » (*I Sent* 17,2,1 sol). Vedi anche : *De Veritate* 14,7 c ; II-II, 24, 12 c ; III,87,2 c.

¹¹¹ *De Veritate* 2,15 c.

¹¹² C.G. I,71. Vedi anche : *Quodl* XI,2.

¹¹³ *De Veritate* 2,15 ad 3.

¹¹⁴ *II Sent* 1,1,1 ad 1.

¹¹⁵ *I Sent* 36,1,2 sol. Vedi anche : C.G. I,71,1.

privato — ne consegue che, se non è possibile un sostrato, nè è possibile l'opposizione tra il male e il bene nè, conseguentemente, la conoscenza del male. Ora qui il sostrato comune è soggetto inesivo della privazione in quanto è un soggetto defettibile: dobbiamo concludere che un esistente indefettibile non ammette una opposizione privativa ed esclude di conseguenza la conoscenza di essa ossia del male. Così appunto San Tommaso afferma nel caso della conoscenza divina del male: « Cum autem lucem divinae essentiae impossibile sit deficere, non opponitur sibi privatio aliqua. Unde malum non opponitur bono, prout in Deo est determinate ».¹¹⁶ Possiamo allora dedurre che Dio non conosce il male? Lo potremmo se non vi fosse assolutamente alcun'opposizione tra Lui e il male. Senonchè, nell'escludere l'opposizione tra Dio e il male, San Tommaso precisa la sua asserzione con un « determinate » riferito al bene divino, per cui è ovvio domandarsi se egli ammette la esistenza di una opposizione al bene divino non « determinate ». Se così fosse la risposta alla domanda se Dio conosce il male andrebbe soggetta a distinzioni. In proposito l'Aquinate non lascia dubbi, affermando esplicitamente che vi è opposizione tra Dio e il male: « ... sed forte opponitur sibi secundum communem intentionem boni ».¹¹⁷ Ecco perchè trattiamo della conoscenza divina riguardo al male, in due punti separati negandola nel primo e affermandola nel secondo.

1. *Non-conoscenza in Dio del male « secundum rem »*

È certo che per San Tommaso si deve escludere una conoscenza del male in Dio, proprio perchè Gli manca il punto di riferimento per tale conoscere. Non essendo infatti possibile una opposizione tra il male e il bene tale e quale è in Dio « determinate », il S. Dottore conclude che Dio — conoscendo soltanto la sua essenza — non conoscerebbe nessun male o privazione.¹¹⁸

Ma di quale male Dio non avrebbe conoscenza se Egli conoscesse soltanto la sua essenza? La risposta in linea di principio è facile, poichè — dovendo Dio conoscere il male dal suo bene opposto — basta accertare quale male non è in opposizione al bene che è in Lui « determinate »,

¹¹⁶ *I Sent* 36,1,2 sol.

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ « Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret » (*I Sent* 36,1,2 sol).

per sapere di quale male Egli non ha conoscenza. Per individuare però questo male ci occorre prima la nozione esatta dell'opposizione al bene in Dio « determinate », il che del resto è una esigenza conoscitiva del male stesso in quanto conoscibile dal suo opposto. Questa nozione ci vien data da un esame di alcuni testi paralleli.

Nel *De Veritate* l'Aquinate esclude in Dio una conoscenza del male per mancanza di opposizione « in speciali »: in questo caso però si tratta di due opposti determinati: « prout dicimus hoc album opponi huic nigro ». ¹¹⁹ I pronomi « hoc » e « huic » indicano che si parla di opposizione tra soggetti ben determinati: *questo* bianco e *questo* nero. Anzi vi è di più. Nelle *Sentenze*, San Tommaso, usando un altro termine e cioè « directe » per esprimere l'opposizione tra bianco e nero — quali due opposti determinati — afferma che si tratta allora del *bianco di questo* e del *nero del medesimo*: « Et dico aliquid directe opponi alteri, quando opponitur ei secundum hujusmodi; sicut nigredo manus opponitur albedini manus directe ». ¹²⁰ L'opposizione diretta mette inoltre talmente in rilievo l'*identità* dei soggetti inesivi degli opposti, che se si trattasse di un altro sostrato come ad esempio il bianco « di un muro » opposto al nero « di una mano » non vi sarebbe già più opposizione « directe » perchè si tratterebbe non più del nero o del bianco « in quantum est nigredo hujus, vel albedo hujus ». ¹²¹ Ecco dunque che il bianco e il nero considerati in opposizione diretta significano: il bianco di questo e il nero del medesimo *in quanto tale*. Similmente l'opposizione tra il male e il « bene determinato » coincide coll'opposizione diretta che è tra il male e il « bene in quanto tale ».

È ciò che intende San Tommaso quando, escludendo l'opposizione diretta tra Dio e il male, precisa: « quia non opponitur ei in quantum est tale bonum ». ¹²² Che nel contesto questa affermazione vale per indicare che vi è una opposizione « indirecte » tra Dio e il male, non diminuisce la forza della nostra argumentazione, anzi la sottolinea. Quindi il bene « determinato » in Dio, che non ammette una opposizione col male, è *il bene divino in quanto tale bene*. Ecco dunque il bene divino in riferimento al quale siamo ora in grado di individuare il male, che non si oppone ad esso e sfugge quindi alla conoscenza in Dio. Consi-

¹¹⁹ *De Veritate* 2,15 ad 4. Vedi anche: *De Malo* 2,11 ad 10, ove parla di una opposizione « secundum specialem rationem hujus vel illius boni vel mali ».

¹²⁰ *II Sent* 1,1,1 ad 1.

¹²¹ « ... (nigredo manus) opponitur etiam albedini parietis, non in quantum est nigredo hujus, vel albedo hujus » (*II Sent* 1,1,1 ad 1).

¹²² *Ib.*

derando l'opposizione tra il bene e il male sappiamo già che è duplice : privativa e contraria. L'opposizione privativa esiste tra il bene e il male in astratto, mentre la contraria esiste tra il bene e il male in concreto : « ... si consideretur malum per se sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio; si autem consideretur malum per accidens, ... sic opponitur bono ut contrarium.¹²³ Se però non vi è opposizione nè privativa nè contraria tra il bene divino in quanto tale e il male, ne segue che nè il male astratto, nè il male concreto è riferibile in opposizione a Dio. San Tommaso è chiaro in proposito : « ... illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie ». ¹²⁴ Ma se non c'è un riferimento di opposizione tra il bene divino e il male tanto in astratto quanto in concreto, Dio non ne ha neppure conoscenza.¹²⁵ Tutto questo ragionamento viene portato dall'Aquinate nella *Somma contro i Gentili*, e in modo talmente chiaro che lo riproduciamo per intero. Tanto più perchè egli accentua qui il senso con cui dobbiamo intendere che Dio non conosce il male : nella ipotesi cioè che la sua conoscenza rimanga limitata alla sola essenza, o al suo bene proprio, ossia prescindendo dalla considerazione se la conoscenza divina si estenda di fatto anche a tutto ciò che dipende dalla sua essenza oppure ad ogni bene particolare. « Sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita : cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscat malum. ¹²⁶ Quando San Tommaso dunque non ammette la conoscenza di nessun male in Dio, egli intende dire che il male particolare o reale — considerato in astratto o in concreto, non fa differenza — esula dall'ambito del principio conoscitivo divino in quanto non si oppone direttamente ad esso. Se volessimo finalmente toccare la radice più profonda di questa non-opposizione diretta, diremmo che

¹²³ *II Sent* 34,1,2 ad 2 ; Vedi ib. ad 3 ove il male « per accidens » equivale al male in concreto.

¹²⁴ *II Sent* 1,1,1 ad 1. Vedi anche : « ... quia contraria et opposita privative nata sunt fieri circa idem, ideo Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium, neque ratione suae bonitatis » (*I,17,4 c*).

¹²⁵ « Si autem essentiam suam cognosceret tantum, nullum malum vel privationem cognosceret » (*I Sent* 36,1,2 sol).

¹²⁶ *C.G.* 1,71,8. La sottolineatura è nostra.

essa è la mancanza di opposizione « *secundum rem* » tra il bene divino in quanto tale e il male assoluto. Infatti se vi fosse una opposizione reale tra il bene sommo in quanto tale e il male sommo, quest'ultimo dovrebbe avere un'esistenza propria ossia un « *esse* ». E di conseguenza anche ogni male particolare avrebbe un « *esse* » — partecipato sì — ma non un « *in-esse* », per cui verrebbe meno il suo condizionamento ontico: un soggetto inesivo e quindi la defettibilità di questo. Ma allora, l'indefettibilità del bene divino, come ultimo motivo per escludere l'opposizione diretta tra il bene divino in quanto divino e il male particolare, non avrebbe più alcun senso. Invece nell'impossibilità di ammettere una opposizione « *secundum rem* » tra il male sommo e il bene sommo, ci balza subito alla mente il motivo ultimo per escludere l'opposizione diretta. Ecco perchè abbiamo preferito il termine « *secundum rem* » al « *directe* » e quindi il termine « *secundum vocem* » al « *indirecte* ». Sentiamo ancora l'Aquinate: « ... *summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, ... quia illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie: unde nec ipsum particolare malum opponitur summo bono directe* ». ¹²⁷

Posto che Dio non conosca altro che se stesso o il suo proprio bene, ciò non preclude un'altra conoscenza in Lui del male, come appresso vedremo.

2. *Conoscenza in Dio del male « secundum vocem »*

Come la negazione di una opposizione « *secundum rem* » tra Dio e il male assoluto fu, in ultima analisi, la ragione di non-conoscenza del male reale in Dio, così l'affermazione di una opposizione « *secundum vocem* » è la ragione ultima di una conoscenza corrispondente in Dio del male. Perciò dobbiamo ora esaminare che cosa vuol dire una opposizione « *secundum vocem* » tra Dio e il male. Nel contesto l'Aquinate spiega che vi è una opposizione — « *indirecte* » — tra due opposti non in quanto tali, ossia in riferimento ad un medesimo sostrato, ma in quanto ne prescindono. Così ad esempio si oppongono il bianco di un muro e il nero di una mano « *non inquantum est nigredo hujus, vel albedo hujus, sed inquantum est albedo et nigredo simpliciter* ». ¹²⁸ Secondo questo modo di opposizione, qualunque male è l'opposto di qua-

¹²⁷ *II Sent* 1,1,1 ad 1. La sottolineatura è nostra.

¹²⁸ *Ib.* Vedi anche: *De Veritate* 1,15 ad 4.

lunque bene, poichè non si tratta del male e del bene dello stesso sostrato in quanto tale, ma di essi secondo la comune ragione del male e del bene.¹²⁹ Ora, se si vuol parlare di una opposizione tra il bene sommo e il male, bisogna dire che essa è indiretta, cioè il male si oppone al bene divino non in quanto divino ma in quanto bene: « ... sic si malum summo bono opponatur, hoc erit indirecte: quia non opponitur ei in quantum tale bonum, sed in quantum bonum ».¹³⁰ Dato che l'opposizione indiretta è in fin dei conti la spiegazione della opposizione « secundum vocem », ci è permesso di concludere che il male è l'opposto del bene divino in quanto bene. Del resto, dove il S. Dottore parla di una possibile opposizione del male in riferimento al bene divino, fa ben notare che si tratta di un modo generale « sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo ».¹³¹

Quindi possiamo domandare quale conoscenza in Dio corrisponda a questa opposizione. Riconosciamo apertamente che San Tommaso non sembra esaurire l'indagine già da lui stesso aperta, perchè, all'obiezione che Iddio non possa conoscere il male dato che questo non Gli è direttamente contrario non essendo Gli nocivo, si limita a rispondere che il male si oppone a Dio « in generali ».¹³²

Nelle Sentenze però il grande Dottore, qualche anno prima, parla già di una conoscenza corrispondente all'opposizione tra Dio e il male « in generali », la quale prende qui il nome di opposizione nozionale — « secundum communem intentionem boni » — e afferma che se Dio conoscesse solo se stesso resterebbe sempre ancorato alla conoscenza del male « in communi ».¹³³ Ma in che consiste dunque questa conoscenza del male « in communi »? Non certo nell'idea che Dio avrebbe del male, poichè il male non ha una natura che possa in qualche modo parteci-

¹²⁹ « ... per quem modum cuilibet bono quodlibet malum opponitur, non secundum propriam rationem hujus vel illius, ... sed secundum communem rationem boni et mali » (*II Sent* 1,1,1 ad 1). « ... oppositio mali ad bonum potest considerari dupliciter. Vel secundum determinatam rationem hujus boni et illius mali... Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque: et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter » (*II Sent* 34,1,4 ad 4).

¹³⁰ *Ib.*

¹³¹ *De Veritate* 2,15 ad 4.

¹³² « ... quidquid cognoscitur, cognoscitur... per contrarium. Sed essentiae Dei, per quam Deus omnia cognoscit, malum non... est ei contrarium, quia ei nocere non potest: ergo Deus non cognoscit mala » (*De Veritate* 2,15 obiezione 4). « Dicendum, quod oppositio unius ad aliud potest accipi... uno modo in generali, sicut dicimus malum opponi bono; et hoc modo malum opponitur Deo » (*De Veritate* 2,15 ad 4). La sottolineatura è nostra.

¹³³ *I Sent* 36,1,2 sol.

pare a qualcosa che sia in Dio.¹³⁴ Quanto si può dire è che essa prescinde da qualsiasi male determinato, come la comune « ratio boni » non si riferisce ad alcun determinato bene. In altri termini la comune « ratio mali » include la privazione di ogni perfezione o bene di una cosa, mentre la comune « ratio boni » include ogni perfezione o bene di essa.¹³⁵ La perfetta conoscenza però di tale estensione comune del bene e del male comporta la conoscenza dell'universale e del singolare. È quanto afferma San Tommaso quando dice che per conoscere perfettamente « naturam communem entis, oportet quod perfecte [quis] cognoscat universale et singulare ».¹³⁶ Per poter inoltre conoscere perfettamente l'universale è necessaria la conoscenza della *cosa* universale — l'uomo, l'animale — altrimenti la conoscenza dell'universale si riduce alla nozione di universalità: « intentionem universalitatis ».¹³⁷ Così pure, per conoscere perfettamente il singolare bisogna conoscere la *cosa* singolare — Socrates — altrimenti non si ha del singolare che una conoscenza imperfetta ossia la « rationem singularitatis ».¹³⁸ Chi conosce dunque soltanto la nozione di universalità e di singolarità ha conoscenza imperfetta dell'universale e del singolare, perchè non coglie la *cosa* universale nè la *cosa* singolare ma coglie soltanto la « intentionem universalitatis » e la « rationem singularitatis » vale a dire dei puri nomi, degli enti di ragione.

San Tommaso, applicando questi dati della conoscenza di una cosa « in communi » a Dio, conclude asserendo che Egli conosce perfettamente l'universale e il singolare perchè conosce perfettamente, nella sua essenza, la comune natura dell'ente.¹³⁹

¹³⁴ « ... non negatur malum habere ideam in Deo ratione oppositionis tantum; sed quia non habet aliquam naturam per quam aliquo modo participet aliquid quod sit in Deo, ut sic similitudo eius accipi possit » (*De Veritate* 3,4 ad 2). « ... malum non habet in Deo ideam, neque secundum quod idea est exemplar, neque secundum quod est ratio » (I,15,3 ad 1).

¹³⁵ « Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque: et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, ... bonum (tunc) non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi; unde quidquid perfectionis res habeat, communem rationem boni consequitur; similiter etiam quacumque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit (*II Sent* 34,1,4 ad 4). Vedi anche: I,48,3 ad 3. « ... dato quod utrumque univocum esset, et utrumque aliquam naturam significaret, posset quidem dici quod communis natura mali opponeretur communi naturae boni » (*De Malo* 1,2 ad 2). Vedi anche: ib. ad 5.

¹³⁶ C.G. I,65,3.

¹³⁷ Ib.

¹³⁸ « Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare (C.G. I,65,3).

¹³⁹ « Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare » (C.G. I,65,3).

Ma, nell'ipotesi che l'essenza divina in quanto oggetto della conoscenza di Dio si consideri prescindendo da tutti gli effetti cui può estendersi,¹⁴⁰ va esclusa da questa la conoscenza perfetta dell'universale e del singolare e, conseguentemente, del reale sia astratto che concreto, non rimanendo inclusa ad essa che una conoscenza imperfetta: « intentionem universalitatis » e « rationem singularitatis », puri enti di ragione. Poichè proprio nella linea di questa ipotesi ci eravamo chiesti in che consista la conoscenza divina del male « in communi », non ci rimane che trarre le ultime conclusioni che cogliamo passando dall'argomentazione generale dell'universale e del singolare a quella particolare del bene e del male. Quando escludiamo dall'essenza divina quale oggetto della conoscenza di Dio, tutti gli effetti cui essa può estendersi — limitandola a se stessa soltanto — escludiamo dall'ambito della conoscenza divina il bene reale e, di conseguenza, il suo opposto privativo cioè il *male reale*: « ... si Deus hoc modo se ipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita ».¹⁴¹ Ammettiamo al contrario in Lui la sola conoscenza della comune « ratio boni » con la opposta comune « ratio mali ». In altre parole riduciamo la conoscenza che Dio ha del male « in communi » alla conoscenza di un puro nome, di un ente di ragione.¹⁴² Se infatti circa il male morale Egli non conosce « il peccato » (male astratto) nè « questo o quel peccato » (male concreto) che cosa in realtà conosce di esso se non una pura entità di ragione priva di ogni fondamento reale? Tale ragionamento vale anche ovviamente per il male fisico e qualsiasi altro male. Ma se Iddio *di fatto* conosce¹⁴³ ogni male,¹⁴⁴ perchè ci siamo diffusi nella considerazione di questa ipotesi? Per dimo-

¹⁴⁰ « ... sciendum quod, si Deus hoc modo se ipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia... » (C.G. I,71,8). Vedi anche: *I Sent* 36,1,2 sol.

¹⁴¹ C.G. I,71,8. Vedi sopra.

¹⁴² « ... illa communitas qua aliquid praedicatur communiter de ente et non ente, est rationis tantum, quia negationes et privationes non sunt nisi entia rationis » (*De Veritate* 3,4 ad 3).

¹⁴³ « ... licet malum non opponatur essentiae divinae, quae non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei; quos per essentiam cognoscit, et eos cognoscens, mala opposita cognoscit » (I,14,10 ad 3). Vedi anche: *I Sent* 36,1,2 sol; *De Veritate* 2,15 c; *Quodl* 10,2,2 ad 3 e ad 5.

¹⁴⁴ Dicendo ogni male intendiamo includere nell'affermazione anche il *male futuribile*, che vien conosciuto dal suo opposto bene defettibile: soltanto nell'ipotesi da noi considerata esso esula dall'ambito della conoscenza divina esulando da questo ambito anche il suo opposto bene defettibile.

strare che la struttura ontica del male, penetrata fino nella sua più profonda radice, condiziona la conoscenza del male stesso anche in Dio. Il male infatti, quale privazione di bene, è conoscibile solo dal suo bene opposto in un medesimo soggetto inesivo : opposizione « secundum vocem » in Dio — conoscenza nozionale; non-opposizione « secundum rem » in Dio — non-conoscenza reale.

FR. BONIFACIUS HONINGS DI S. MARIA, O.C.D.