

**FACOLTÀ DI FILOSOFIA
DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÀ
DI SAN TOMMASO IN URBE
(ANGELICUM)**

Il male

(FL 2814)

P. Serge-Thomas BONINO, o.p.

(Secondo semestre 2021-2022)

Dispensa ad usum studentium

0. Introduzione : Il “problema del male”

0.1. La zizzania nel campo del Signore

0.2. Il problema della teodicea

1. Le sacre Scritture di fronte alla questione de male

1.1. Esperienze del male

1.2. Il principio della retribuzione

1.3. Dio ed il male

1.4. La crisi del principio della retribuzione e le soluzioni

2. Sant’Agostino e la questione del male

2.1. Che cosa è il male ?

2.1.1. Dal male sostanza al male privazione

2.1.2. La non-sostanzialità del male: una dottrina tradizionale

2.1.3. Platonismi e non-sostanzialità del male

2.2. Elementi di teodicea agostiniana

3. Che cos’è il male ? L’approccio tommasiano

3.1. Il “trattato sul male” nella *Summa theologiae*

3.2. Il male non è qualcosa

4. La ragione di essere del male

4.1. Il male risulta dal dispiegarsi dei gradi creati di bontà

4.2. Il male è occasione del bene conseguente

5. Il male nel suo soggetto

5.1. Il male quale privazione in un soggetto buono

5.2. Il male corrompe il proprio soggetto : le devastazioni del peccato e i loro limiti

6. Colpe, pene e miserie

6.1. Il male dell’agente ed il male dell’azione

6.2. Considerazioni sulla pena

6.2.1. Che cos’è la pena ?

6.2.2. Perché punire ?

6.2.2.1. Le diverse “utilità” della pena

6.2.2.2. Il valore intrinseco della pena come esigenza della giustizia

6.3. Sventura oppure pena : la morte salario del peccato ?

6.4. La gravità del male colpa

7. La causa del male

7.1. La causa del male è un bene

7.2. Le diverse causalità del bene rispetto al male

7.3. La causa della colpa morale

8. Innocenza di Dio e permissione del male

- 8.1. Dio è causa del male di pena
- 8.2. Dio non è mai causa del peccato
- 8.3. La causalità di Dio al riguardo dell'atto peccaminoso
- 8.4. Dio e la permissione del peccato
 - 8.4.1. Il decreto permissivo antecedente
 - 8.4.2. Un'alternativa : la mozione frangibile ?
 - 8.4.3. Il decreto permissivo antecedente e le sue ragioni

Introduzione : Il “problema del male”

0.1. La zizzania nel campo del Signore (Mt 13, 25)

Alla fine dell’opera della creazione narrata all’inizio della *Genesi*, “Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona” (*Gen* 1, 31). Però, non c’è bisogno di pensare a lungo – basta aprire gli occhi – per constatare che il mondo in cui viviamo, per buono che sia in tanti versi, è largamente guastato dal male sotto le sue diverse molteplici e diverse forme, dalla distruzione del metallo dall’acido, o dalla crudelissima uccisione della gazzella da parte del leone, fino all’umiliazione del bambino deficiente dai suoi compagni, passando per le malattie, le tristezze e le angosce, le ingiustizie e il male che riassume tutti i mali : la morte. Donde la domanda : parliamo dello stesso mondo ? Il nostro mondo è davvero quello di cui la Parola di Dio afferma che è una “cosa molto buona” uscita dalle mani di Dio ? Sì e no. Sì, perché questa opera molto buona comporta da sempre, strutturalmente, alcune forme di male che contribuiscono, se posso dire, alla propria bontà. Nel mondo fisico, le sostanze non esistono se non sostituendosi ad altre sostanze che distruggono (*generatio unius est corruptio alterius*). Il fuoco per diffondersi distrugge il legno. Tuttavia, dato che facciamo fatica ad individuare i gradi d’unità e le finalità nel mondo inorganico, è difficile parlare di male prima dell’ordine dei viventi. Dai viventi, la “lotta per la vita” comincia con spargere a profusione la morte : i viventi non smettono mai di divorarsi gli uni gli altri e mostrano una ingegnosità straordinaria, che a volte ci sembra insostenibilmente crudele, per intrappolare, uccidere, divorare... Ora, anche se i leoni, in Paradiso, sarebbero stati “vegani”, avrebbero distrutto le insalate ! Inoltre, la storia della vita, l’evoluzione delle specie per mezzo della selezione naturale dei più idonei, comporta tanti scarti ed emarginati. Sul livello biologico, non c’è vita senza morte. Quindi, il male – almeno certe forme della distruzione e del male – fa parte della struttura stessa dell’universo creato. Perciò, san Tommaso d’Aquino nella *Summa theologiae* tratta il problema generale del male (*Sum. theol., Ia, q. 48 -49*) subito dopo aver trattato della creazione, quando affronta le domande relative alla distinzione delle creature, cioè ai diversi componenti dell’Universo creato.

Però, il mondo che sperimentiamo non è più per l’esattezza quello uscito dalle mani di Dio. Non è certo più per l’uomo questo luogo di comunione, questo giardino dell’Eden, in cui Dio lo aveva originariamente posto (*Gen* 2, 8). “Signore, non hai seminato del buon seme nel tuo campo ? Da dove viene la zizzania ? (*Mt* 13, 27). La fede risponde che il male – almeno il male dell’uomo – è entrato nel mondo a causa di un atto libero, contingente, deficiente, vale a

dire il peccato, prima quello dell'angelo, poi quello dei nostri primi genitori. L'umanità è stata espulsa dal Paradiso in cui gli uomini avrebbero dovuto vivere in armonia con Dio, la natura e tra di loro (stato di giustizia originale). Se, d'ora in poi, l'umanità è in preda a sofferenze di ogni genere, prodotte dal male subito dagli uomini sia da parte dalla natura diventata ostile, che si tratti della natura esterna (catastrofi naturali...) oppure della natura in essi (malattie fisiche e psichiche, morte) sia da parte dagli altri uomini (violenze, ingiustizie sociali...), questo è la conseguenza di un male ancora più radicale, un male commesso, un male che Dio non ha né voluto né benedetto, vale a dire il peccato, la rottura della comunione dell'uomo con Dio.

Tutto ciò che Dio aveva fatto dal principio era davvero molto buono, però le cose si sono messe male a causa dell'uomo, a tal punto che, secondo la Bibbia, Dio ha preso la decisione di cancellare la propria opera per mezzo del diluvio, riportando le cose al caos primordiale da cui le aveva strappato nella creazione iniziale :

“Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male. E il Signore si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra e se ne addolorò in cuor suo. Il Signore disse: ‘Sterminerò dalla terra l'uomo che ho creato : con l'uomo anche il bestiame e i rettili e gli uccelli del cielo, perché sono pentito d'averli fatti’” (*Gen 6, 5 -7*).

Tuttavia, il diluvio ha risparmiato, nella persona di Noè il giusto, un “resto”, un germe che permette la continuità tra il primo stato della creazione e lo stato nuovo che viene dopo il diluvio. Dio rinnova la propria benedizione sull'opera sua. Egli passa con Noè un'alleanza in cui Egli tiene conto della presenza del male e della violenza (così è consentito all'uomo mangiare la carne degli animali, che deve dunque uccidere), pure imponendo dei limiti (non mangiare il sangue, principio della vita, per esempio). « Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male fin dalla adolescenza” (*Gen 8, 21*). Per mezzo di questi racconti di forma “mitica” sulle origini, la Parola di Dio ci consegna un insegnamento capitale sulla condizione umana, strutturale e storica, e sul male. Da una parte, essa ci dice che il male morale, cioè il peccato, non è per niente voluto da Dio, di cui contraddice il progetto iniziale. Anche se si spiega in parte per dei fattori esterni che tentano l'uomo o l'inclinano verso il male, questi fattori non sono mai determinanti (cf. *Gen, 4, 7* [tr. Bibbia di Gerusalemme] : “Se tu sei ben disposto, non rialzerai la testa ? ma se tu non sei ben disposto, il peccato è alla porta, una belva accovacciata, potrai dominarlo ? »). Per tanto, il peccato, in ultima analisi, non ha altra fonte che il solo cuore pervertito dell'uomo. Ma, d'altra

parte, la sacra Scrittura ci insegna anche che Dio, nella sua misericordia, prende atto dell'esistenza del peccato. Egli si dà da fare non solo per limitarne a poco a poco gli effetti ma anche per eliminarlo progressivamente finché non sia sradicato definitivamente nel Regno escatologico di Dio.

Questo insegnamento della Parola di Dio sul male incontra le domande esistenziali di ogni uomo di fronte al male, alle quali la filosofia e le saggezze di questo mondo cercano di dare qualche risposta. Un'esistenza – personale oppure collettiva – così rosicchiata dal male – anzi, minacciata di essere inghiottita dal male – ha ancora un senso oppure è, secondo Macbeth, « un racconto narrato da un idiota, pieno di strepiti e furore, significante niente (A story told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing) » ? Per domare la minaccia del male, che potrebbe minare fino allo stesso desiderio di vivere presso chi lo guarda in faccia senza fuggire nel divertimento, l'uomo ricorre ai miti, i quali danno una spiegazione sull'origine del male collocandola dentro un ordine cosmico generale che lo giustifica, ma, da filosofo, egli usa la propria ragione per obiettivare il problema : che cosa è per l'esattezza il male ? Come definirlo ? Quale è la sua causa ? Perché il male ? Poi viene la domanda pratica : posso sfuggire al male e come ? Domanda della salvezza, che sbocca proprio sulla dimensione religiosa del problema.

Ogni sistema filosofico, ogni religione, ha provato di dare qualche risposta, contemporaneamente speculativa e pratica, a tutte queste domande :

* Il male esiste davvero oppure non è che un'apparenza, un'illusione di prospettiva, di cui è possibile liberarsi per mezzo di un'appropriata ascesi mentale (buddhismo, Spinoza...)?

* Supponendo che il male esista davvero, viene ad aggredire la persona umana da fuori oppure esce da dentro l'uomo ? In altre parole : l'uomo è vittima oppure responsabile del male ?

* Se il male viene da fuori, viene da Dio oppure da un principio distinto da Dio ? Dio sarebbe cattivo ? Oppure, accanto al Dio buono, esiste un altro Dio, un Dio cattivo (dualismo) ? O forse, il male viene da una creatura perversa come il diavolo ? Forse, il male viene dalla fatalità ? Dalla finitudine ? In questi casi, bisogna rassegnarsi. Non c'è niente da fare. Forse il male viene dalla materia ? In quel caso, occorre distaccarsi da questo mondo sensibile, come suggeriscono Platone o Plotino). Altra possibilità : il male proviene dalla società, come suggerito da Rousseau. In quel caso, occorre fare la rivoluzione oppure isolarsi dalla società per coltivare il proprio giardinetto.

* Se ora il male viene da dentro, risulta dall'inevitabile tensione tra carne e spirito, passioni e ragione, oppure la sua origine è la libera rivolta spirituale contro Dio, vale a dire l'orgoglio ?

0.2. Il problema della teodicea

Nella prospettiva, filosofica e/o religiosa, in cui viene affermata l'esistenza di un Dio personale, Creatore e Provvidenza, le domande sollevate dalla presenza del male nel mondo divengono acutissime perché questa presenza, soprattutto quanto tocca la vita delle persone umane, sembra difficile a conciliare col credere in un Dio saggio, buono ed onnipotente, amico degli uomini. La presenza del male prende la forma di uno "scandalo", che potrebbe immergere il credente nel buio doloroso, il quale raddoppia il male stesso. Si vede con Giobbe, il quale soffre soprattutto di non capire qual è il senso della sua prova, ma anche col filosofo Boezio, ingiustamente incarcerato, il quale confessa a Filosofia :

« Ma è causa, e grandissima, della mia afflizione, che, essendo buono il dominatore di tutte le cose, possa anche solo esistere il male o restare impunito ; e tu certo ben comprendi quanto di per sé solo questo fatto sia degno di meraviglia» (*Consolazione di Filosofia*, IV, 1, 3).

Tuttavia, la questione del male viene posta secondo modalità proprie a seconda dell'epoca culturale. Almeno due tratti differenziano l'approccio contemporaneo da quello di Boezio o di san Tommaso d'Aquino. In primo luogo, la dimensione morale del problema ha oscurato la questione metafisica. Come scrive papa Benedetto XVI :

« L'ateismo del XIX° e del XX° secolo è, dal punto di vista delle sue radici e della sua finalità, un moralismo : una protesta contro le ingiustizie del mondo e della storia universale. Un mondo in cui esiste tante ingiustizie, tante sofferenze degli innocenti e tanto cinismo del potere, non può essere opera di un Dio buono. Il Dio che avesse la responsabilità di un simile mondo, non sarebbe un Dio giusto e ancor meno un Dio buono. È in nome della morale che bisogna contestare questo Dio » (Enciclica *Spe salvi*, n° 42).

Poi, come suggerito dal legame appena accennato tra ateismo e problema del male, il luogo da dove viene posta la questione del male è radicalmente cambiato. Per Giobbe, Boezio, Tommaso e simili, la fede viene per prima. Essi pongono la questione del male a partire dalla fede. Il male è anzitutto una domanda rivolta dal credente al suo Dio. Il credente cerca le ragioni del male da dentro la propria relazione a Dio. Con la svolta moderna, il soggetto si è ripiegato

sulla propria soggettività indipendente, sulla propria auto-fondazione, anteriore al rapporto con Dio. Dio non è più colui che viene interrogato, ma colui sul quale porta l'interrogativo stesso. Si tratta ormai di giustificare di fronte al tribunale della ragione autonoma la fede in Dio mostrando la compossibilità metafisica e soprattutto morale dell'esistenza di Dio e dell'esistenza del male. Questo è appunto il compito assegnato alla teodicea.

La parola teodicea, dal greco “*theos*”, che significa Dio e “*dikè*” che significa giustizia, è stata coniata da Leibniz nei *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male* (1710). Si tratta di una argomentazione razionale, una difesa, in favore della giustizia e dell'innocenza di Dio di fronte al male. Ecco la definizione di Kant : “la teodicea è la difesa della suprema saggezza dell'autore del mondo contro le accuse che la ragione porta contro questa basandosi sull'anti-finale [zweckwidrig = ciò che è contrario a una finalità] ” (KANT, *Sull'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*). L'opera di Leibniz è una risposta al pensatore protestante Pierre Bayle (1647-1706), il quale stimava che la ragione come tale non fosse in grado di rispondere alle obiezioni contro l'esistenza di Dio ricavate dalla presenza del male nel mondo. Invece, per Leibniz, la ragione può dimostrare che, Dio essendo ciò che Egli è, occorre che il mondo; di cui Dio è la causa, con tutto il male che include, sia *a priori* il migliore dei mondi possibili. Così, il male è necessario alla bontà del mondo : “Così se il minimo male che accade nel mondo ci mancasse, non sarebbe più questo mondo che, tutto sommato e considerato, è stato trovato il migliore dal Creatore che l'ha scelto” (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, I, § 9). Basta quindi individuare la giusta prospettiva – quella che tiene presente la totalità –, per smettere di lamentarsi dei mali particolari. La teodicea di Leibniz non è stata molto convincente. Nel *Candide o l'ottimismo* (1759), Voltaire prende in giro l'ottimismo di Leibniz/Pangloss che, nelle peggiori situazioni che siano, non smette di meravigliarsi che « tutte le cose del mondo vadano nel migliore dei modi nel migliore dei mondi possibili ». Kant, quanto a lui, nello *Saggio sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* (1791), stima non solo che nessuna delle teodicee esistenti sia, di fatto, soddisfacente ma che nessuna teodicea, di diritto, non possa mai essere soddisfacente, perché “nostra ragione è assolutamente incapace di penetrare il rapporto che un mondo, di qualche modo che possiamo conoscerlo per esperienza, intrattiene con la somma saggezza”. Bisogna quindi limitare le pretese della ragione in quel campo – vale a dire bisogna riconoscere la sua impotenza : la ragione non può né accusare né giustificare Dio – per aprirsi alla speranza (filosofica), alla fede nell'esistenza di un Autore morale del mondo che faccia finalmente coincidere virtù e felicità.

Salvo negli ambienti della filosofia analitica della religione, sembra che il pensiero cristiano contemporaneo abbia rinunciato non solo alle teodicee alla maniera di Leibniz ma

anche a qualsiasi prova per rendere ragione della presenza del male nel mondo. Diversi aspetti dell'ambiente culturale contemporaneo lo giustificano/

Primo, l'uomo odierno, a torto o a ragione, è convinto che l'esperienza del male abbia oramai varcato nella storia una soglia non solo "quantitativa" ma "qualitativa" con le immense tragedie del Novecento (Guerre mondiali, Shoah, totalitarismo comunista...), senza precedenti nel passato. Di fronte a quel « eccesso del mal », la ragione viene sbalordita, paralizzata, tutti gli argini pazientemente eretti dalla ragione di fronte a dei mali che restavano, si pensava, a scala umana, sono spazzati via.

Secundo, lo stesso uomo contemporaneo si diffida istintivamente da qualsiasi risposta teoretica universale alla questione del male. Ogni discorso che non è l'espressione dell'esperienza personale viene squalificato *a priori*. I discorsi razionali, universali, astratti sul male – come quelli degli amici di Giobbe –, aggiungono un secondo scandalo al primo scandalo del male. Solo chi prova i danni del male nella propria carne avrebbe forse il diritto di parlarne. Ma siccome l'esperienza del male sofferto è per definizione singolare e indicibile, è d'obbligo il silenzio.

Tertio, la precedenza un tempo data alla ragione teorica è ormai stata trasferita alla ragione pratica. La teologia contemporanea tende quindi a spostare la questione del male dall'ordine teorico, dove sembra definitivamente insolubile, aporetica, verso l'ordine della praxis. L'unica risposta al male sarebbe quella pratica: "Prima di accusare Dio o di speculare su un'origine demoniaca del male in Dio stesso, bisogna agire eticamente e politicamente contro il male" (Ricoeur, *Il male*). Del resto, cercare di spiegare il male porta a negare il suo carattere ingiustificabile e per tanto ad aggiungere il male al male. In questa prospettiva pragmatica, Dio non è più ritenuto la "risposta" al problema teorico del male, ma l'agente (generalmente come motivazione etica più che come causa efficiente) nella lotta dell'umanità per contenere e ridurre il male.

Quarto, le giustificazioni razionali del male usano solitamente il principio secondo cui il bene del tutto prevale sul bene della parte. Ciò che è un male per una parte del tutto è nondimeno giustificato rispetto al bene complessivo del tutto, il quale risulta legato al male della parte. Nelle metafisiche antiche, in bene dell'ordine del cosmo nella propria diversità unificata prevale sul bene particolare di ciascuno dei componenti e giustifica il male della parte perché contribuisce direttamente o indirettamente al bene del tutto. Ma, questo principio vale anche quando la parte è una persona? Caifa pensava così: "Non vi rendete conto che è conveniente per voi che un solo uomo muoia per il popolo, e non vada in rovina la nazione intera!". Invece, il "personalismo" contemporaneo rifiuta di convalidare il principio, non solo

a livello delle relazioni umane ma anche quando viene applicato all'ordine metafisico generale dell'universo. Come potrebbe Dio trattare una persona come se fosse un mezzo in vista del bene del tutto, mentre la persona è un fine in sé stessa. Quale bene potrebbe mai giustificare la perdita di una sola persona, la sofferenza di un solo bambino innocente ?

La medesima obiezione vale anche contro le teodicee "storiche", di tipo hegeliano, le quali giustificano il male per mezzo del fine della storia : il progresso dello Spirito assoluto nella storia non può non calpestare alcuni fioretti. Nella filosofia hegeliana della storia, "la sorte degli individui viene totalmente subordinata al destino dello spirito di un popolo (*Volksgeist*) e a quello dello spirito del mondo (*Weltgeist*)", in modo che "più il sistema prospera, più le vittime sono emarginate" (Ricoeur). Anzi, il male ed il disordine delle passioni umane sono un'astuzia della Ragione (ossia lo Spirito) per attuare i propri fini. Le passioni, le lotte, le guerre con loro massacri, sono il motore della storia, necessari perché alla fine la Ragione trionfi. Però, gli orrori commessi in nome dei messianismi secolari e l'instaurazione futura della società perfettamente riconciliata nell'immanenza della storia (come il "paradiso" comunista) hanno rivelato la malizia intrinseca di questo tipo di "teodicea".

Il naufragio delle teodicee "classiche" ha portato ampi ambienti cristiani contemporanei a rinunciare a qualsiasi tipo di discorso razionale un minimo sistematico sul male per rifugiarsi sia nel fideismo sia nella *praxis* umanitaria. Quelli che persistano a pensare che un discorso razionale sul male e Dio sia possibile, anzi necessario, stimano che c'è un prezzo da pagare : lasciare perdere la rappresentazione tradizionale di Dio. In effetti, dopo le tragedie del XX° secolo, non è più possibile conciliare l'effettività del male e l'esistenza di un Dio onnipotente, saggio e buono. Per uscire dell'aporia, bisogna ripensare Dio, sacrificando o reinterpretando i suoi attributi classici : la potenza, la saggezza e la bontà. *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* del filosofo ebreo Hans Jonas (1903-1993) è esemplare a quel proposito :

"L'onnipotenza divina può coesistere con la bontà assoluta di Dio solo al prezzo di una totale non-comprensibilità di Dio, cioè dell'accezione di Dio come mistero assoluto. Di fronte all'esistenza nel mondo del male morale, o anche solo del male meramente fisico, dovremmo sacrificare la comprensibilità di Dio alla coesistenza in lui degli altri attributi. Solo di un Dio totalmente incomprensibile si può affermare che è assolutamente buono e co originariamente assolutamente onnipotente, e che, nonostante ciò, sopporta il mondo così come è. Più in generale, i tre attributi in questione – bontà assoluta, potenza assoluta e comprensibilità – sono fra loro in rapporto tale che ogni relazione tra due di loro esclude il terzo."

Ora, prosegue Jonas, per una persona religiosa, non è possibile sacrificare né la bontà né l'intelligibilità di Dio: *exit*, quindi, l'onnipotenza. L'unico Dio che possa superare la prova del male senza perdere la propria innocenza è un Dio debole. Purtroppo, Giona concepisce l'intelligibilità di Dio in un modo razionalista perché identifica intelligibilità in sé ed intelligibilità per noi (*quoad nos*). Ora, confessare appunto il carattere insondabile, però saggio ed intelligibile in sé, dei disegni di Dio è il cuore della fede biblica. Il credente si fida sufficientemente di Dio per essere convinto che tutti i suoi disegni sono *a priori* intelligibili in sé, benché non lo siano quaggiù per noi.

Comunque, diverse teologie contemporanee hanno imboccato una via analoga a quella di Jonas. Per mollare la morsa dello scandalo del male, esse limitano drasticamente l'onnipotenza di Dio e promuovono una versione *soft* della sovranità di Dio sul cosmo e sulla storia. Ad esempio, il teologo domenicano francese Jean-Pierre Jossua (1930-2021), stima che “ciò che soprattutto fa difficoltà di fronte al male è la provvidenza, ossia l'idea che la volontà divina regga direttamente o indirettamente tutto ciò che succede, secondo un ordine che non può essere sen non buono” e invita per tanto il credente ad una “nuova comprensione del mondo”: “occorre che lo spirito religioso accetti di rinunciare all'immediatezza della presenza divina negli eventi. Così, la morsa dello scandalo del male si allenta un po' : non c'è motivo di imputare a Dio, come se fosse l'effetto di un volere espresso, tutto ciò che succede in bene come in male” (*Le Dieu de la foi chrétienne*, Paris, 1989, p. 106-107).

Chi esiterebbe, nella scia di Jonas, ad affermare l'impotenza strutturale di Dio, può ricorrere all'impotenza kenotica, che risulta dall'amore. Dio sceglie liberamente di limitare la propria potenza e sovranità. Egli si ritira per lasciare al mondo la propria autonomia e agli uomini la libertà, il che implica indirettamente la possibilità del male. Altri “storicizzano” l'onnipotenza di Dio : Dio sarà onnipotente e pienamente sovrano solo al termine della storia (ma chi ci garantisce allora che ci sarà un termine felice alla storia se Dio non è ora onnipotente ?). Fino a quel momento, Dio deve comporre e negoziare con le forze della natura e i rischi della libertà umana, che soli sono responsabili della presenza del male nella storia.

Però, il prezzo teologico da pagare per scagionare Dio in quel modo è indubbiamente troppo alto, rispetto alla coerenza della fede cristiana. In effetti, ogni limitazione dell'universalità della provvidenza o ogni restrizione dell'onnipotenza divina reintroducono surrettiziamente nel cristianesimo una forma di dualismo, in contrasto con la confessione di fede in un Dio che ha creato tutto *ex nihilo*. Esse suppongono che vi siano aspetti della realtà

(la natura fisica o la libertà umana) che non dipendano dalla causalità divina e per tanto sfuggano alla Signoria di Dio.

Inoltre, un Dio così debole, di cui la sovranità viene drasticamente limitata, è ancora il Dio Salvatore? Può questo Dio salvare l'uomo dal male che lo distrugge? È ancora il Dio della speranza cristiana nella salvezza integrale dell'uomo, del cosmo e della storia? È il Padre Provvidente, Signore del cielo e della terra, al quale Gesù invita il credente ad abbandonarsi senza riserve?

Anziché imboccare questi vicoli ciechi, sembra più saggio rivisitare e attualizzare l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino sul male. L'approccio tomista presenta infatti un duplice merito. Prima, Tommaso articola, senza mai opporre gli uni agli altri, i lumi della fede e quelli della ragione. Mediante la contemplazione del mistero pasquale e dell'infinita misericordia di Dio che vi si manifesta e che costituisce la risposta ultima di Dio al male del peccato, la fede apre, nell'oscurità che la caratterizza, delle prospettive particolarmente profonde sul mistero del male. Però, la parola della croce non contrasta la parola della creazione e la teologia tomista non esita mai a riprendere, purificandola, la riflessione della sapienza metafisica sul male e sulle ragioni d'essere del male. Poi, la teologia tomista ha il merito di tenere insieme tutti i dati del problema, senza sacrificarne nessuno. Il male è reale; Dio è reale ancora di più e, nella sua azione provvidenziale, Dio si rivela contemporaneamente onnipotente, saggio e buono. La causa principale del male morale che colpisce l'uomo (e che è anche in qualche modo la causa del male fisico che affligge l'umanità) è il fallimento della libertà umana, cioè il peccato. Peccato personale sì, ma anche peccato originale, dottrina essenziale per la riflessione cristiana sul male. Tuttavia, se l'iniziativa del peccato viene dalla sola libertà umana, questa non si esercita al di fuori delle disposizioni della Provvidenza. Sarebbe semplificare a oltranza il problema sottrarre senz'altro la sfera dell'azione libera della creatura all'azione provvidenziale della Causa prima, come lo fa un'apologetica ingenua che ritiene aver risolto una volta per tutte il problema del male nel proclamare che Dio 'rispetta' la libertà (*free will argument*), come se Dio dovesse restringere la propria azione (ciò che significherebbe che questa azione non fosse di per sé buona). Grazie a Dio, Dio è in grado di agire e agisce effettivamente nella mia libera volontà, altrimenti non compirei mai azioni buone! In definitiva, la riflessione sul mistero del male conduce alla soglia del mistero adorabile della volontà di Dio: un Dio che vuole solo il bene ma che, nella sua sovrana sapienza e bontà, permette a volte il peccato – di cui l'iniziativa viene sempre dalla creatura libera – con tutte le sue conseguenze, benché potrebbe impedirlo. Mistero della permissione divina che reintegra il fallimento della creatura in un disegno in cui “tutto concorre al bene, per quelli che amano Dio, per coloro che

sono stati chiamati secondo il suo disegno” (Rm 8,28). In mancanza di una soluzione al “problema del male”, questo approccio tradizionale ha il vantaggio di collocare il mistero là dove è veramente : nei disegni (per noi a volte incomprensibili ma che crediamo di essere infinitamente saggi) di un Dio onnipotente d’amore. Non c’è altra via che sia coerente con la confessione della sovranità assoluta del Dio Creatore e Salvatore. È del resto la via indicata dalla Sacra Scrittura.

1. Le sacre Scritture di fronte alla questione del male

La Bibbia non è un'opera filosofica neppure un trattato di teologia. Invano, dunque, vi si cercherebbe un sviluppo minimamente sistematico sul male : la sua esistenza, la sua natura, le sue specie e le sue cause... Però, come scrive san Giovanni Paolo II nella lettera apostolica *Salvifici doloris* (1984), “la Sacra Scrittura è un grande libro sulla sofferenza” (n° 6). In essa viene espressa in modo commovente e straziante l'esperienza delle diverse forme della sofferenza umana. Inoltre, essa ne propone talvolta delle spiegazioni, più o meno sviluppate, alla luce della Rivelazione del mistero di Dio, la quale culmina nella “parola della Croce”. Soprattutto, essa indica una via concreta di liberazione dal male.

1.1. Esperienze del male

Nel vocabolario dell'antico Testamento, una unica parola (*ra'*), opposta a *tôb* (= ciò che è buono), significa tanto la sofferenza (=esperienza soggettiva del male subito) quanto il stesso male (=realtà obiettiva che provoca la sofferenza). Il male è ciò che fa male. Ma, nel passare al greco, la Bibbia distingue di più l'esperienza del male (*paschô* = soffro) e il male come realtà obiettiva che causa questa sofferenza (*kakôs ; ponêros*).

Che cosa fa male? La biblioteca biblica menziona le diverse forme di sofferenze fisiche che segnano la condizione umana : fame, sete, malattie, morte... Essa parla anche della sofferenza psichica e morale, sia collettiva che individuale, provocata dalla morte dei vicini, dalla prospettiva della propria morte, dall'esilio, dalla persecuzione, dall'ostilità ambientale, dalla solitudine, dal rimorso, dall'assenza o dal silenzio di Dio... Come la persona viene percepita quale tutto psicosomatico, la sofferenza morale viene significata mediante il malessere fisico : “Sono slogate tutte le mie ossa, il mio cuore è come cera, si scioglie in mezzo alle mie viscere” (*Sal 22, 15*).

Da dove vengono questi mali ? Molti sono dovuti alla malvagità degli uomini, specialmente degli empi. In quanto alle altre miserie che opprimono l'uomo e trasformano la sua vita in “un duro servizio sulla terra (*militia*)” (*Gb 7, 1*), esse sono state, in un primo tempo, ritenute delle fatalità, vale a dire degli aspetti inerenti alla condizione umana, la quale viene segnata da una intrinseca fragilità e precarietà. Occorre volente o nolente rassegnarsi. « È la vita! », diceva filosoficamente (però poco teologicamente !) mia prozia Agostina quando moriva qualcuno della famiglia. Purché si muoia colmo di giorni, ad un'età degna di

Matusalemme e pressappoco in buona salute – “Mosè aveva centoventi anni quando morì. Gli occhi non gli si erano spenti e il vigore non gli era venuto” (Dt 34, 7) –, lo scandalo della morte viene ammorbidito. Invece, la morte prematura – « A metà dei miei giorni, me ne vado ! » (Is 38, 10) – e, in modo generale, l’irrompere di un male insolito, eccezionale, nel corso “normale” dell’esistenza, fa problema.

La Bibbia fa sua la convinzione antropologica profondamente radicata nella coscienza umana secondo cui la maggior parte di queste miserie hanno a che fare con i misfatti dell’uomo, specialmente col peccato. Sia in virtù della giustizia immanente che fa ricadere il peccato su colui che l’ha commesso, sia in virtù della pena, del castigo, che Dio infligge per ristabilire l’ordine giusto. Il peccato, come rottura con l’ordine cosmico e/o con Dio, è dunque per l’uomo la fonte principale dei mali.

1.2. Il principio di retribuzione

Il principio di retribuzione vede nel male non solo la conseguenza ma anche la pena, il castigo, del male commesso. Esso suppone che Dio – un Dio giusto, senza arbitrario – interviene per ristabilire la giustizia compromessa dagli uomini. Questo principio “fa dell’intero ordine delle cose un ordine morale. In questo senso la teoria della retribuzione è la prima delle visioni morali del mondo” (Ricoeur). Essa conferisce, infatti, una certa intelligibilità al male subito e costituisce quindi una prima forma di “teodicea”.

Il legame tra il peccato e la sofferenza è stato prima evidenziato al riguardo delle colpe collettive del popolo. Così, il crollo catastrofico d’Israele di fronte ai babilonesi è stato interpretato dai profeti e dai “teologi” della cosiddetta scuola deuteronomista, non come il segno che il Signore fosse incapace di proteggere il suo popolo, ma come il castigo dell’infedeltà d’Israele :

“Riguardo a questo tempio, già così eccelso, chiunque vi passerà vicino si stupirà e fischierà, domandandosi : Perché il Signore ha agito così con questo paese e con questo tempio ? Si risponderà: Perché hanno abbandonato il Signore loro Dio che aveva fatto uscire i loro padri dal paese d’Egitto, si sono legati a dèi stranieri, prostrandosi davanti ad essi e servendoli ; per questo il Signore ha fatto piombare su di loro tutta questa sciagura” (1 Re 9, 8-9)

Questa comprensione del dramma archetipale dell'esilio ricade poi sull'interpretazione di tutta la storia anteriore : ogni volta che Israele si è dimenticato del Signore, ha trascorso di mettere le sue leggi in pratica, tradendo così l'alleanza, esso è caduto nella disgrazia. Questo principio viene chiaramente enunciato in *Lv* 26 o in *Dt* 28 in cui sono dettagliate le benedizioni promesse alla fedeltà e le terribili maledizioni attaccate all'infedeltà. "Io ti ho posto avanti la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque la vita" (*Dt* 3, 19). Questo principio è la chiave per interpretare teologicamente tutta la storia dell'Israele, come risulta dal sommario teologico all'inizio del racconto del periodo dei Giudici. L'autore deuteronomico espone molto chiaramente il ciclo : peccato → punizione/oppressione → misericordia/liberazione → peccato..., in cui ci sono conseguenze necessari (peccato → castigo) e eventi contingenti (peccati degli uomini ; misericordia di Dio) :

« [*Causa : il peccato*] Gli Israeliti fecero ciò che è male agli occhi del Signore e servirono i Baal ; abbandonarono il Signore, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dal paese d'Egitto, e seguirono altri dèi di quei popoli che avevano intorno: si prostrarono davanti a loro e provocarono il Signore, abbandonarono il Signore e servirono Baal e le Astarti. [*Conseguenza : la miseria*] Allora si accese l'ira del Signore contro Israele e li mise in mano a razziatori, che li depredarono ; li vendette ai nemici che stavano loro intorno ed essi non potevano più tener testa ai nemici. Dovunque uscivano in campo, la mano del Signore era contro di loro, come il Signore aveva detto, come il Signore aveva loro giurato : furono ridotti all'estremo.

[*Misericordia*] Allora il Signore fece sorgere dei giudici, che li liberavano dalle mani di quelli che li spogliavano. [...] Quando il Signore suscitava loro dei giudici, il Signore era con il giudice e li liberava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice; perché il Signore si lasciava commuovere dai loro gemiti sotto il giogo dei loro oppressori.

[*Ripresa del ciclo col peccato*] Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dèi per servirli e prostrarsi davanti a loro, non desistendo dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata" (*Gdc* 2).

A seconda di questo principio vengono capite le grandi calamità che colpiscono Israele (epidemie, carestie, disfatte militari...). Difatti, ogni volta, nelle "dossologie del giudizio", Israele confessa :

“Giusto è stato il tuo giudizio per quanto hai fatto ricadere su di noi e sulla città santa dei nostri padri Gerusalemme. Con verità e giustizia tu ci hai inflitto tutto questo a causa dei nostri peccati” (*Dn*, 3, 28).

Con l’emergere progressivo della coscienza della responsabilità personale di ciascuno dentro alla comunità, i Saggi in Israele hanno applicato il principio di retribuzione alla storia personale di ogni uomo. Dio rende a ciascuno secondo le sue opere. La felicità (terrena) è il premio del giusto e la disgrazia è il castigo del malvagio. Tuttavia, senza che venga mai cancellata la responsabilità personale, alcuni testi della Bibbia suggeriscono che le libere scelte della persona umana sono per così dire stravolgate, deformate, dall’inizio. Ci sono, prima, molti fattori esterni che spingono l’uomo a peccare, per esempio i diversi tentatori : Satana ed i suoi strumenti, quali Eva, la moglie di Giobbe o i profeti possesi dallo spirito di menzogna. Ma è soprattutto in se stessa che la persona prova un’inclinazione al male. Difatti, “il cuore degli uomini è pieno di male e la stoltezza dimora in loro mente mentre sono in vita” (*Qo* 9, 3). “Nel peccato mi ha concepito mia madre” (*Sal* 51, 7). L’uomo sperimenta dunque di essere “venduto come schiavo del peccato” (*Ro* 7, 14).

Il legame di causalità tra il peccato e la sofferenza è stato a poco a poco esteso agli aspetti della condizione umana che, man mano che si svela la generosità e l’ampiezza del progetto di Dio per l’uomo, non potevano più essere ritenuti delle fatalità ma venivano percepiti come delle “anomalie”. Ad esempio, l’ostilità della natura nei confronti dell’uomo non faceva parte del progetto iniziale di Dio, il quale aveva posto l’uomo in un Paradiso (*Gen* 2, 8). Per tanto, sembra che essa risulti dal peccato. È proprio a causa della disobbedienza di Adamo che il suolo viene maledetto e non produce che spine e cardi. Lo stesso per la morte, sintesi di tutti i mali. “Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli, infatti, ha creato tutte le cose perché esistano. Le creature del mondo sono portatrici di salvezza, in esse non c’è veleno di morte, né il regno dei morti è sulla terra” (*Sap* 1, 13-14). Per tanto, al termine di una lunga e lenta evoluzione delle mentalità, la morte fisica non è più ritenuta un’inevitabile necessità ma la conseguenza e quindi il segno della morte spirituale del peccato – “Il salario del peccato è la morte” (*Ro* 6, 23) – dalla quale Dio saprà come strappare i suoi amici.

Il racconto del peccato di Adamo ed Eva nella *Gen* 2-3 ricapitola questa teologia : i mali che opprimano l’umanità (la morte, il carattere così pesante del lavoro, le doglie del parto, il dominio dell’uomo sulla donna, l’esilio lontano dal Paradiso...) sono esplicitamente presentati come le conseguenze della disobbedienza del peccato : “Poiché hai fatto questo...”. Un peccato

che porta la morte : “A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte” (*Ro 5, 12*).

1.3. Dio e il male

È allora possibile precisare alquanto i rapporti tra Dio ed i mali. Da una parte, Dio in sé stesso è esente del male. Egli non patisce il male. E tutto indica che neanche compie il male (morale). Dio non mente, non tradisce, non viene mai coinvolto nell’ingiustizia... Del resto, Dio non vuole neanche che l’uomo compia il male morale, così risulta dai comandi che Egli gli dà. A maggior ragione, Dio non spinge mai l’uomo a peccare : “Non dire: ‘A causa del Signore sono venuto meno’, perché egli non fa quello che detesta” (*Si 15, 11*).

Ma, d’altra parte, ci sono negli scritti biblici non solo brani che sollevano il problema della “moralità” di Dio, ma anche passi in cui Dio viene esplicitamente presentato come l’autore del male : “Avviene forse nella città una sventura, che non sia causata dal Signore ?” (*Am 3, 6*), o ancora : “Io formo la luce ed creo le tenebre, faccio il bene e provo la sciagura ; io il Signore compio tutto questo” (*Is 45, 7*). Certo, è possibile interpretare (come san Tommaso) questi testi nel senso delle sventure ritenute come castighi (i quali sono di qualche modo un bene). Ma ci sono altri testi che sembrano implicare la causalità diretta di Dio nel peccato : Dio rese ostinato (indurisce) il cuore di Faraone (*Es 12, 12*) o quello di Sicon re di Chesbon (*Dt 2, 30*), ciò che li porta al peccato e alla morte. Anzi, Dio eccita Davide contro gli israeliti spingendolo a censire il popolo (*2 S 24,1*)... Ma occorre osservare che l’intenzione implicita ma fondamentale di questi testi è di troncane qualsiasi forma di dualismo nell’affermare la padronanza assoluta di Dio su tutte le cose, compreso il male, il quale non succede mai senza che Dio non lo permetta. Essi intendono anche portarci a un atteggiamento spirituale pratico di abbandono fiducioso ai disegni misteriosi di Dio : “Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremmo accettare il male” (*Gb 2,10*). Tuttavia, l’attribuzione troppa diretta del male a Dio suscita un disagio. Perciò, nei testi più recenti, appare la figura di Satana, su cui Dio sembra scaricarsi in qualche modo dei lavori sporchi e nella letteratura apocalittica i mali che piombano sull’umanità saranno solitamente attribuiti ai demoni e alle potenze malvagie.

1.4. La crisi del principio di retribuzione e le soluzioni

Però, l’esperienza smentisce spesso apertamente il principio di retribuzione. Il minimo che possiamo dire è che il legame tra peccato e sofferenza come pena di questo peccato non è

ovvio. Non soltanto tra il peccato e la sventura ritenuta sua pena c'è una chiara sproporzione (per eccesso o per difetto), ma capita anche troppo spesso che il peccato rimanga senz'altro impunito. Per tanto, gli empi prosperano (scandalo della felicità dei malvagi) mentre la disgrazia infierisce sull'innocente (scandalo della disgrazia dei giusti). C'è ancora peggio, capita che la disgrazia colpisca indifferentemente tanto i giusti quanto gli empi, come se gli eventi del mondo fisico non avessero niente a che vedere con la qualità morale degli uomini che toccano.

Di fronte a questa grave disfunzione, occorre non lasciare perdere ma adattare il principio di retribuzione. Ad esempio, si fa intervenire la possibilità di uno spostamento cronologico tra il peccato ed i castighi conseguenti. Dio non ha fretta, ma se il peccatore non approfitta dell'opportunità offerta dalla pazienza di Dio per convertirsi, la pagherà cara. La felicità del malvagio è necessariamente effimera, mentre la sventura del giusto è temporanea e verrà abbondantemente compensata, come risulta dalla finale di Giobbe

Però, questa riconfigurazione troppa superficiale non basta ed il principio di retribuzione attraversa una crisi acutissima testimoniata in modo speciale da due libri dell'antico Testamento. Per Qoèlet, deluso, l'esperienza spacca spietatamente il principio :

“Sulla terra si ha questa delusione : vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere, e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere. Io dico che anche questo è vanità” (8, 14).

« Vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e l'empio, per il puro e l'impuro, per chi offre sacrifici e per chi non li offre, per il buono e per il malvagio, per chi giura e per chi teme di giurare. Questo è il male in tutto ciò che avviene sotto il sole : una medesima sorte tocca a tutti e anche il cuore degli uomini è pieno di male e la stoltezza alberga nel loro cuore mentre sono in vita, poi se ne vanno fra i morti” (9, 2).

Però, la critica più radicale viene da Giobbe. I suoi amici applicano in modo quasi meccanico il principio di retribuzione e per tanto si ostinano ad accusare Giobbe di aver commesso una colpa nascosta. Non c'è altra spiegazione possibile della sciagura che opprime Giobbe. Giobbe non si arrende e persiste nel dichiararsi non colpevole. Anzi, egli ritorce l'accusa contro Dio stesso : è Dio che è ingiusto, anzi malvagio, trattandolo in questo modo. Finalmente, Dio stesso interviene per mettere i puntini sulla i. Certo, Egli si congratula con Giobbe e riprova i suoi amici. Ma, soprattutto, Egli invita Giobbe ad uscire fuori di sé per

attuare “un spostamento dall’antropocentrismo verso il teocentrismo attraverso il cosmocentrismo” (L. Schwienhorst-Schönberger). Di fronte alla trascendenza della saggezza di Dio, manifestata nelle sue opere più straordinarie, Giobbe si mette la mano sulla bocca e confessa di aver parlato con leggerezza.

“Nel manifestare che l’ordine del creato contiene un senso, Dio fa capire a Giobbe che non potrebbe interrogarsi sul nonsenso della propria situazione se non fosse circondato da senso. In altre parole, non potrebbe interrogarsi sul nonsenso della propria situazione se tutto fosse nonsenso intorno a lui” (J.-N. Aletti).

Inoltre, Giobbe è così innocente come crede e come si dice ? La sua veemente perorazione *pro domo* comporta una tendenza ad autogiustificarsi appoggiandosi alle proprie opere buone, ciò che potrebbe essere l’indizio del “grande peccato” (Sal 19, 14) : l’orgoglio. Comunque sia, anche se fosse perfettamente innocente, Giobbe ha torto di voler discutere da pari a pari con Dio : Dio è Dio ed Egli sa perbene ciò che sta facendo, benché le sue vie siano incomprensibili per l’uomo. Ma, nell’ipotesi in cui Giobbe fosse senz’altro innocente, resta aperta la domanda sul senso e sul valore della sofferenza del giusto. Prova purificatrice ? Espiazione a favore degli altri ? A questo stadio della Rivelazione, la questione rimane oscura.

La crisi teologica di cui Giobbe e Qoèlet attestano, verrà superata in vari modi. *Primo*, il principio della retribuzione posticipata ritrova credibilità con l’emergere della speranza escatologica al di là della morte (sia immortalità dell’anima sia, soprattutto, risurrezione della carne). La prospettiva di un giusto compenso nel mondo che verrà (il quale sostituisce il compenso posticipato che, prima, veniva aspettato per l’età messianica temporale) ammorbidisce l’apparenza di ingiustizia nella ripartizione del male e del bene quaggiù.

Secondo, gli autori sacri approfondiscono il significato della sofferenza. Al di là del valore retributivo per ristabilire l’ordine giusto, la sofferenza può anche avere una funzione educativa, pedagogica, purificatrice. Per mezzo della sofferenza, i peccatori sono invitati a convertirsi e dunque a vivere : “Forse che io ho piacere della morte del malvagio – dice il Signore Dio – o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva ?” (Ez 18, 23). Il profeta Osea annuncia così a Israele, sposa infedele :

“Ecco, ti sbarrerò la strada di spine e ne cingerò il recinto di barriere e non ritroverà i suoi sentieri. Inseguirà i suoi amanti, ma non li raggiungerà, li cercherà senza trovarli. Allora dirà : ‘Ritournerò al mio marito di prima perché ero più felice di ora’” (Os 2, 8-9).

La sofferenza come avvertimento è un segno dell'amore di predilezione di Dio, così come lo spiega il compilatore di *2 M* a proposito della terribile persecuzione di Antiochio Epifane :

“Io prego coloro che avranno in mano questo libro di non turbarsi per queste disgrazie e di considerare che i castighi non vengono per la distruzione ma per la correzione del nostro popolo. E veramente il fatto che agli empi è data libertà per poco tempo, e subito incappano nei castighi, è segno di grande benevolenza” (*2 M* 6).

Nella linea di *Dt* 8, 4 – “Riconosci in cuor tuo che, come un uomo corregge il figlio, così il Signore, tuo Dio, corregge te” –, la Lettera agli Ebrei, la quale gode della luce del mistero della croce, sostiene che le sofferenze sono il segno dell'adozione filiale :

““Il Signore corregge colui che egli ama e sferza chiunque riconosce come figlio’. È per la vostra correzione che voi soffrite ! Dio vi tratta come figli ; e qual è il figlio che non è corretto dal padre ? Se siete senza correzione, mentre tutti ne hanno avuto la loro parte, siete bastardi, non figli !” (*Eb* 12, 6-8).

Terzo, per l'uomo giusto, la sofferenza non è necessariamente un castigo. Si tratta talvolta di una prova per verificare l'autenticità ed il carattere disinteressato della propria fede e giustizia in modo di metterli in risalto. Così Giuditta afferma che il popolo di Dio, minacciato dagli nemici, non è però colpevole dell'idolatria che una volta aveva provocato il castigo. Per tanto, le tribolazioni presenti non devono essere ritenute un castigo :

“Oltre tutto ringraziamo il Signore Dio nostro che ci mette alla prova, come ha già fatto con i nostri padri. Ricordatevi quanto ha fatto con Abramo, quali prove ha fatto passare ad Isacco e quanto è avvenuto a Giacobbe in Mesopotamia di Siria, quando pascolava i greggi di Làbano suo zio materno. Certo, come ha passato al crogiuolo costoro non altrimenti che per saggiare il loro cuore, così ora non vuol far vendetta di noi, ma è a fine di correzione che il Signore castiga coloro che gli stanno vicino” (*Gdt* 8, 25-27).

La prova mira a irrobustisce il credente nella fede e nella virtù : “Noi ci vantiamo anche nelle tribolazioni, ben sapendo che la tribolazione produce pazienza, la pazienza una virtù provata e la virtù provata la speranza. La speranza poi non delude” (*Ro* 5, 3-5).

Quarto, spunta, già nell'antico Testamento, l'idea che il male subito e liberamente accettato dall'innocente possiede, in virtù del principio della solidarietà spirituale, un valore redentore, un valore di espiazione per le colpe altrui. I testi più decisivi a quel proposito sono quelli del quarto canto del Servo sofferente in Isaia :

« Egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato. Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti. [...] Quando offrirà sé stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo, si compirà per mezzo suo la volontà del Signore. [...] Perciò io gli darò in premio le moltitudini, [...] perché ha consegnato sé stesso alla morte ed è stato annoverato fra gli empi, mentre egli portava il peccato di molti e intercedeva per i peccatori” (*Is* 53, 4-12)

L'idea del valore redentore della sofferenza liberamente assunta si fa strada nell'Antico Testamento e sarà al centro del Nuovo Testamento e della teologia della Redenzione per mezzo della Passione di Cristo. In effetti, Gesù Cristo, l'Innocente, “è morto una volta per sempre per i peccati, giusto per gli ingiusti, per ricondurvi a Dio” (*I P* 3, 18). Oramai, le sofferenze dei credenti, vissute in unione con Cristo nell'ubbidienza alla volontà del Padre, partecipano a quel valore redentore : “Perciò 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” (*Col* 1, 24).

2. Sant'Agostino e la questione del male

Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n° 309) osserva che “non c'è un punto del messaggio cristiano che non sia, per un certo aspetto, una risposta al problema del male”. Pertanto, l'immenso sforzo d'intelligenza della fede dispiegato dai Padri della Chiesa per rendere ragione dell'economia della salvezza per mezzo della Croce di Gesù Cristo comporta necessariamente una riflessione fondamentale sul male, la sua origine e il suo rapporto al disegno di Dio. Infatti, “la storia della salvezza, dalla creazione all'*eschaton*, offre in forma narrativa la teodicea più comprensiva che sia” (Gavrilyuk). Ma i Padri abordano la questione del male anche in modo più diretto per difendere la dottrina della creazione contro le tesi dualistiche della gnosi o del manicheismo. Ci sono per loro due domande fondamentali e connesse : 1° - Che cos'è il male ? Quale è la sua “realtà” ? Il suo statuto metafisico ? 2° - Come intendere la presenza del male nell'opera buona del Dio buono, in altre parole : da dove viene il male e perché il male ?

Nessuno, forse, tra i Padri si è dedicato a queste domande vitali e le ha trattate con più profondità che di sant'Agostino. Egli è il “Dottore del male” per eccellenza, colui che, lungo un itinerario personale complesso e tormentato, contemporaneamente esistenziale, intellettuale e spirituale, non ha mai cessato di confrontarsi alla questione del male. Il libro VII delle *Confessioni* (circa fine 397-401) rintraccia le prime tappe di questo itinerario. Agostino vi descrive come si è staccato a poco a poco dal manicheismo per aderire alla verità della fede cristiana. Certo, non è in gioco la sola questione del male, però essa tiene un posto centrale nella sua evoluzione.

2.1. Che cosa è il male ?

2.1.1. Dal male sostanza al male privazione

La questione del male, soprattutto del male che commettiamo, ha preoccupato Agostino dall'adolescenza. Forse quando prese coscienza del carattere inadeguato, però apparentemente invincibile, della propria condotta morale. Comunque sia, è la domanda del male che l'ha portato al manicheismo e al suo pensiero dualistico. Ci sono due principi irriducibili all'origine di due universi antagonisti. Il Padre delle luci, principio buono, è la fonte della luce e dello spirito, mentre il Principe delle tenebre, principio malvagio, è fonte delle tenebre e della materia. Ahimè, in seguito all'attacco delle Tenebre contro la Luce, i due universi, dapprima distinti, si sono mescolati. Per uscire di questa confusione, occorre separare di nuovo – già i

noi – il Bene ed il Male. In questa prospettiva, il male sembra essere “qualcosa”, una realtà sostanziale, così come il bene che contrasta.

Diversi motivi spiegano l’adesione d’Agostino al manicheismo. *Primo*, il dualismo manicheo preserva, almeno apparentemente, l’immagine cristiana di un Dio buono, che non ha niente a che vedere col male, alla quale Agostino aderiva a causa della sua educazione cristiana : “La mia religiosità, qualunque fosse, mi costringeva a riconoscere che un Dio buono non poteva aver creato nessuna natura cattiva” (*Confessioni* V, 10). *Secundo*, nel dualismo, la realtà del male è anteriore ed esteriore alla persona umana : il male affetta l’uomo senza che l’uomo ne sia la causa. Il male viene subito anziché commesso, vale a dire l’uomo è vittima anziché colpevole, così che il dualismo solleva la persona dal fardello della colpevolezza.:

“Ero tuttora del parere che non siamo noi a peccare, ma un’altra chissà poi quale natura pecca in noi. Lusingava la mia superbia l’essere estraneo alla colpa, il non dovermi confessare autore dei miei peccati [...]. Preferivo scusarmi accusando un’entità ignota, posta in me stesso senza essere me stesso, mentre ero un tutto unico e mi aveva diviso contro me stesso la mia empietà” (*ibid.*).

Ma ben presto Agostino percepisce le contraddizioni interne della dottrina manichea. In particolare, il manicheismo trascorre un aspetto del mistero di Dio al quale Agostino, quanto a lui, è molto attento : l’incorruttibilità, ossia il fatto che Dio non possa essere toccato né guastato in sé stesso dal male. Nebridio, caro amico di Agostino, aveva già segnalato il problema mettendolo sotto forma di un dilemma : possono le forze del male nuocere a Dio oppure non lo possono ? Se lo possono, allora Dio non è incorruttibile. Se non lo possono, allora che senso ha quel combattimento tra Luce e tenebre inscenato dalla mitologia manichea. Purtroppo, Agostino non vedeva nessuna soluzione alternativa finché un doppio incontro venga a sbloccare la situazione : quello della dottrina cristiana presentata da san Ambrogio e quello dei scritti neoplatonici. Innanzitutto, ascoltando a Milano le omelie di sant’Ambrogio sull’*Esamerone*, le quali contengono molte punte contro i manichei. Agostino ritiene due verità cristiane fondamentali e connesse, senza però che le capisca pienamente :

“Mi sforzavo di vedere ciò che udivo sulla libera determinazione della volontà come causa del male che facciamo, e l’equità del tuo giudizio come causa di quello che subiamo, ma non riuscivo a scorgerla chiaramente” (*Confessioni*, VII, 3).

Primo, il male non viene a contaminare l'uomo da fuori ma nasce da dentro, dal libero arbitrio della volontà. *Secundo*, il male subito, cioè la sofferenza, è per l'uomo la conseguenza del male commesso, ossia dal peccato.

Nonostante, Agostino continua a concepire la volontà cattiva della persona sul modo della sostanza, come se ci fosse in noi qualcosa di sostanzialmente cattivo da cui emanerebbero, per così dire naturalmente, le azioni cattive. Per tanto, egli persiste a cercare una causa positiva a questo “qualcosa”, la volontà cattiva. È Dio ? Ma Dio è buono. Non può creare una natura che produce spontaneamente il male. È il diavolo ? Ma la volontà del diavolo è stata creata buona. Come mai è diventata malvagia ? Per uscire di questa perplessità, Agostino prova due vie, che purtroppo sono due vicoli ciechi. La prima consiste nel negare l'esistenza del male. Però, l'irrecusabile realtà psicologica del timore lo disinganna. In effetti, nell'ipotesi in cui il male temuto sia un'illusione, l'esperienza soggettiva del timore esiste realmente e essa è un vero male per la mente. La seconda via porta Agostino a identificare il male con la materia. Ma esaminando la questione sotto tutti gli angoli, Agostino deve arrendersi all'evidenza : la tesi di una materia cattiva che sarebbe indipendente da Dio è incompatibile con la fede monoteista in un Dio creatore di tutte le cose. Non c'è posto nel cristianesimo per due principi irriducibili. Di conseguenza, “non si può chiamare male nemmeno quella materia, che gli antichi chiamarono *hyle*. [...] Con *hyle* mi riferisco ad una materia del tutto informe e priva di qualità, a partire dalla quale sono formate le qualità sensibili” (*De natura boni*, 18).

Benché il rifiuto di identificare il male alla materia allontani Agostino da un certo neoplatonismo, la scoperta e la meditazione di diversi scritti neoplatonici sono nondimeno un secondo fattore nell'evoluzione d'Agostino verso una spiegazione più soddisfacente della natura e dell'origine del male. Due dottrine neoplatoniche sono qui decisive, l'una sulla natura del male, l'altra sulla sua ragione d'essere. La prima afferma che il male non è “qualcosa”, nel senso di una realtà sostanziale, ma è una forma di non-essere. La seconda sostiene che l'esistenza del male che affetta un essere particolare venga giustificata dalla considerazione del bene generale del tutto in cui quest'essere viene inserito.

Grazie al neoplatonismo, il quale gli dà accesso all'esistenza del mondo spirituale, Agostino giunge finalmente alla giusta comprensione della struttura metafisica del reale. Essa comporta tre gradi. Due estremi – l'Essere ed il non-essere – ed un grado intermedio, estremamente diversificato, quello delle creature che sono una mescolanza di essere e di non-essere.

“Osservando poi tutte le altre cose poste al di sotto di te, scoprii che né esistono del tutto, né non esistono del tutto. Esistono, poiché derivano da te ; e non esistono, poiché non sono ciò che tu sei, e davvero esiste soltanto ciò che esiste immutabilmente” (*Confessioni*, VII, 11).

Ora, il male esiste soltanto nel grado intermedio, quello delle creature. I due gradi estremi non possono, per motivi del tutto diversi, essere toccati o affettati dal male, cioè dalla corruzione, da ciò che distrugge. Alla cima, Dio è l'Essere per eccellenza, immutabile e pertanto incorruttibile. Nel grado più basso, il nulla è assenza di qualsiasi bene. Ora, ciò che non possiede nessuna forma di bontà non può corrompersi né essere affettato dal male. Il nulla non ha affatto niente da perdere.

“La corruzione è infatti un danno, ma non vi è danno senza una diminuzione di bene. Dunque, o la corruzione non è danno, il che non può essere, o, com'è invece certissimo, tutte le cose che si corrompono subiscono una privazione di bene. Private però di tutto il bene non esisteranno del tutto. [...] Dunque, private di tutto il bene, non esisteranno del tutto ; dunque, finché sono, sono bene. Dunque, tutto ciò che esiste è bene, e il male, di cui cercavo l'origine, non è una sostanza, perché, se fosse tale, sarebbe bene : infatti o sarebbe una sostanza incorruttibile, e allora sarebbe inevitabilmente un grande bene ; o una sostanza corruttibile, ma questa non potrebbe corrompersi senza essere buona” (*ibid.*, VII, 12).

Agostino scopre dunque l'esistenza di un legame necessario tra il bene e l'essere (e la sostanza), così come tra il male e il non-essere. Il male non può essere che un parassita del bene giacché, non avendo in sé stesso nessuna realtà sostanziale, si trovi soltanto in un soggetto che esiste e che, dunque, è buono. In breve, soltanto le cose buone (però non assolutamente buone) possono esser affettate dal male

Grazie alla tesi della non-sostanzialità del male, Agostino è in grado di affermare la bontà radicale della creazione – tutto ciò che davvero esiste è buono – e dunque la dottrina della creazione di tutte le cose da un Dio unico e buono, il quale non può causare che il bene. Ne risulta anche l'impossibilità che esista un male assoluto, un primo principio del male – un Dio cattivo – perché il concetto di un male che sarebbe soltanto male, un “male sussistente”, è un'contraddizione. Il male quando viene portato all'assoluto, fino ad escludere totalmente il bene, si autodistruggerebbe. Ne risulta ancora che il male non ha nessuna causa efficiente (cioè la causa che produce l'esistenza) poiché non esiste, nel senso in cui non è “qualcosa”. Invece,

il male ha una causa deficiente. San Agostino insiste su questo punto soprattutto a proposito del male morale, cioè del peccato : l'attività deficiente della volontà viene assolutamente per prima nella "produzione" del male.

“Non si cerchi dunque la causa efficiente della volontà cattiva. Essa non è causa che produce ma distrugge (*non enim est efficiens, sed deficiens*), perché anche essa non è un fare ma un disfare” (*De civitate Dei*, XII, 6-7).

2.1.2. La non-sostanzialità del male : una dottrina tradizionale

La tesi della non-sostanzialità del male, evidenziata da sant'Agostino, fa parte del patrimonio della Tradizione cristiana. Anche se non viene affermata *ut sic* nei testi della sacra Scrittura, essa risulta direttamente dai dati fondamentali della Rivelazione, come la creazione di tutte le cose, *ex nihilo*, da un Dio che è tutto bontà. Del resto, la Chiesa ha dogmatizzato questa verità, specialmente nel Concilio ecumenico di Firenze (1442) :

“La Chiesa crede fermissimamente, professa e predica che un solo vero Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, è il creatore di tutte le cose, visibili e invisibili, il quale, quando volle, creò per sua bontà tutte le creature spirituali e corporali, buone, naturalmente, perché hanno origine dal sommo Buono, ma mutevoli, perché fatte dal nulla ; afferma che non vi è natura cattiva in se stessa perché ogni natura, in quanto tale, è buona” (CONCILIO DI FIRENZE, *Decreto pour i giacobiti ; Dz-H*, n° 1333).

La prima riflessione teologica cristiana esplicita sul male quale privazione del bene si trova probabilmente da Origene († 254). “Tutto è stato fatto per mezzo di Lui”, proclama il vangelo di san Giovanni a proposito del Verbo, ma, precisa Origene nel suo *Commentario* (II, § 91-99), il male non fa parte di questo “tutto” perché non ha nessuna esistenza propria : è un non-essere, è *anhypostaton*. Nel *Trattato sui principi*, il dottore alessandrino insiste sul fatto che le nature ragionevoli, giacché sono state create, sono mutevoli. Dotate di libertà, esse possono scegliere di rimanere nel bene oppure di allontanarsene. “Ora allontanarsi dal bene, non è altro che cadere nel male. Difatti è certo che il male è mancare di bene” (II, 9, 2).

Nell'Oriente, l'approccio del male come mancanza appare ad esempio da Tito di Bostra († pr. 378), autore di un trattato in quattro libri *Contro i manichei*. Sottolineando il legame tra la creazione *ex nihilo* e la non-sostanzialità del male, Tito vi dichiara :

“I manichei chiedono : da dove vengono i mali ? Noi, rispondiamo, con un’intera fiducia : così come c’è soltanto un solo Dio che ha fatto tutto, non c’è niente che sia cattivo in quanto alla sostanza. Tutte le cose sono buone, benché siano diversamente buone perché sono fatte per usi diversi.”

San Basilio di Cesarea († 379) porta alla medesima convinzione l’accuratezza filosofica auspicabile. In una Omelia intitolata *Dio non è l’autore del male*, egli dichiara :

“Non lasciarti andare a supporre che Dio sia la causa dell’esistenza del male, e non immaginarti che il male abbia una sussistenza propria (*hypostasis*). La perversità non sussiste come se fosse qualcosa di vivente ; non si potrà mai porre sotto agli occhi la sua sostanza (*ousia*) come veramente esistente. Poiché il male è la privazione (*steresis*) del bene.”

Questa dottrina passa poi in Occidente, specialmente tramite sant’Ambrogio di Milano.

2.1.3. Platonismi e non-sostanzialità del male

La dottrina del male come privazione del bene, adottato dai Padri della Chiesa per motivi propriamente teologici, ha anche una storia filosofica. Un testo di Platone nel *Teeteto* (176a-b) ha giocato un ruolo seminale. Parla Socrate :

“Ma non è possibile che il male sparisca definitivamente, o Teodoro. È inevitabile che vi sia sempre un qualcosa di contrario (*hupenantion*) al bene. Né questo può dimorare tra gli dèi, ma di necessità va errando per questi luoghi e intorno la natura umana. Per questo occorre anche procurare di fuggire al più presto di qui per giungere là. E questa fuga è una sorta di somiglianza alla divinità per quanto è possibile.”

Oltre alle affermazioni sull’apparente necessità del male in questo mondo e sulla l’assenza del male nel mondo divino, questo testo annuncia la tesi del male come parassita del bene nell’affermando che il male è un subcontrario anziché un contrario del bene :

“Il fatto che Platone usa *hupenantion* anziché *enantion* è molto significativo. Esso anticipa la soluzione di Proclo secondo cui il male non ha un’esistenza positiva (*hypostasis*) ma un’esistenza dipendente come parassita (*parhypostasis*). » (F. O’ROURKE, “Evil as privation: the Neoplatonic background to Aquinas’s *De malo*, 1”, in *Aquinas’s Disputed Questions on Evil. A Critical Guide*, M. V. Dougherty (ed.), Oxford, 2015, p. 192-221 (p. 194)).

Comunque sia, la definizione del male quale privazione viene difesa e spiegata da Plotino specialmente nel trattato VIII della prima *Enneade* (Trattato 51). In quel testo, Plotino invita a non indagare l'origine del male prima di averne precisato la natura. Ora, questa natura viene manifestata soltanto per contrasto col suo contrario : il bene. Ora, il bene è, secondo Plotino, misura e forma, in breve ciò che determina. Il male sarà dunque assenza di misura, in-forma, il-limitato, in-finito, in-determinato. Pertanto, il male non si trova nel campo degli esseri superiori, i soli a meritare veramente il nome di esseri. “Resta dunque che esso, poiché esiste, esista nel non-essere e sia in certo modo la forma del non-essere, poiché esso è nelle cose mescolate di non-essere e partecipanti del non-essere” (I, 8, 3). San Agostino non dirà niente altro.

Però, Plotino prosegue ricorrendo alla simmetria, altamente discutibile, tra il Bene e il Male : così come le diverse cose belle partecipano all'unica Bellezza in sé, nello stesso modo se esistono “mali secondari”, mali del corpo e mali dell'anima, i quali partecipano al male, occorre che sia un Male in sé, un Male assoluto. Quale è ? Non è possibile che sia una natura corporale perché questa natura è buona nella misura in cui ha una forma. Non è neanche un'anima. Difatti, l'anima è buona in sé stessa ma diviene cattiva, viziosa, nell'entrare in contatto con le realtà corporali che fanno sorgere in essa il disordine delle passioni. Quindi, questo Male in sé non può essere che la materia stessa, cioè l'indeterminazione assoluta. “La materia non ha l'essere in modo di partecipare del bene ; solo equivocamente si dice che essa ‘è’, poiché è giusto affermare che essa non è” (I, 8, 5). Però, questo non-essere, benché sia incapace di esistere per sé e non sia per l'esattezza una sostanza, è tuttavia una natura, una sorte di sostrato che riceve delle forme. “Si mostra necessariamente chiuso nei vincoli del bene, come un prigioniero coperto da catene d'oro” (I, 8, 15). La materia comunica alla sostanza la sua “tara”, la rende cattiva per contatto o contaminazione. È la materia e la sola materia (e non noi stessi) che rende conto di tutti i mali.

“Se è giusto quello che ho detto, si deve affermare che noi non siamo il principio dei mali e che non siamo cattivi per noi stessi, ma che i mali esistono prima di noi ; che il male possiede l'uomo e lo possiede contro la sua volontà, ma che c'è un mezzo di sfuggire ai mali dell'anima” (I, 8, 5).

Per Plotino, l'esistenza del male è necessaria. Difatti, il Bene non può non generare, ma nella serie delle cose procedenti dal Bene, occorre che sia un termine, un limite, al di là del quale la generazione non è più possibile perché l'energia del bene viene in qualche modo

esaurita. Così, la materia risulta, secondo una necessità naturale, dalla processione che nasce dall'Uno.

“La natura di questo mondo è fatta di una commistione di intelligenza e di necessità [cfr. *Timeo*], e tutto ciò che viene in esso da Dio è buono, il male invece viene della ‘natura antica’, intendendo con questa parola la materia non ancora ordinata” (I, 8, 7)

L'identificazione plotiniana del male alla materia è stata vigorosamente combattuta da Proclo (412-485), specialmente nel suo *De malorum subsistentia*. In quest'opera Proclo riprende, dandogli una forma rigorosa, il tema dell'esistenza parassitaria del male come paripostasi ossia contro-esistenza e, pur riconoscendo che Platone è esitante su questo punto, Proclo ritiene che la materia “non è né un bene né un male, ma solo una cosa necessaria”. La parte dedicata al male nel cap. 4 dei *Nomi divini* di Dionigi, che svolge un ruolo fondamentale nella riflessione di san Tommaso sul male, è in realtà la ripresa di questo insegnamento di Proclo.

Non c'è dunque da stupirsi se Agostino, pur essendo debitore a Plotino di gran parte della sua visione metafisica generale e della scoperta della non-sostanzialità del male, rifiuta, anche lui, di identificare il male con la materia, buona in sé perché creata dal Dio buono. Bisogna cercare altrove l'origine del male.

2. Elementi di teodicea agostiniana

Il male non ha nessuna realtà sostanziale, non ha pertanto nessuna causa efficiente, nondimeno il male è terribilmente presente. Come rendere ragione di questa presenza del male in un mondo creato buono da un Dio buono? Ci sono da sant'Agostino, sparse lungo il proprio itinerario intellettuale, una serie di riflessioni su questo argomento che costituiscono altrettanti elementi di una possibile “teodicea”. Tre sono da menzionare: (1) la giustificazione del male mediante la sua integrazione in un ordine buono, (2) l'origine del male morale nella sola libertà della creatura e (3) la prospettiva della “colpa felice (*felix culpa*)”.

Anzitutto, Agostino riprende agli stoici e ai neoplatonici l'idea che il male deve essere contemplato nella prospettiva dell'ordine universale, il quale consiste nell'equilibrio dei contrari. Secondo lui, ogni essere preso in sé è buono in quanto sostanza creata da Dio, e l'insieme formato dalle creature buone è “molto buono” ((*valde bona*, secondo *Gen 1, 31*). Non c'è dunque alcun male né per Dio né dal punto di vista dell'universo considerato come un tutto. Il male si manifesta soltanto rispetto ad alcune parti della creazione. Di per sé, l'arsenico è una

sostanza buona, ma succede che possa danneggiare l'equilibrio vitale di una parte dell'universo : il corpo animale.

“In te [=Dio] il male non esiste affatto, e non solo in te, ma neppure in tutto il tuo creato, fuori del quale non esiste nulla che possa irrompere e corrompere l'ordine che vi hai imposto. Tra le parti poi del creato, alcune ve ne sono, che, per non essere in accordo con alcune altre, sono giudicate cattive, mentre con altre si accordano, e perciò sono buone, e buone sono in sé stesse” (*Confessioni*, VII, 13).

Il male che pregiudica una parte della creazione viene giustificato quando viene « relativizzato », vale a dire, letteralmente, messo in relazione con l'insieme. Allora, quel male appare il componente di un tutto, un “ordine”, il quale è ottimo e richiede, in qualche modo, la presenza di questo male. In quest'ottica, capita a sant'Agostino di portare avanti un approccio “estetico”, in cui il male sembra contribuire alla perfezione e la bellezza del tutto dell'universo creato da Dio. “Infatti, come una pittura è bella anche col colore oscuro, se ben disposto nelle parti, così l'universo, se si potesse cogliere in una intuizione, è bello anche con i peccatori, sebbene in sé considerati la loro bruttura li deturpa” (*De civitate Dei*, XI, 23). Quindi, come il colore oscuro nella pittura, come le antitesi o i contrasti nel discorso, come il silenzio nella poesia, il male serve a mettere in valore il bene e partecipa così alla bellezza e l'armonia dell'universo.

“Da questa Trinità sommamente, ugualmente e immutabilmente buona sono state create tutte le cose, che non sono sommamente, ugualmente e immutabilmente buone, anche se lo sono tuttavia individualmente ; globalmente considerate comunque sono assai buone, in quanto costituiscono tutte la mirabile bellezza dell'universo. In essa anche quel che viene chiamato male, che è ben ordinato (*ordinatum*) e collocato al suo posto, fa apprezzare in modo ancora più eccelso le cose buone, perché dal confronto con le cattive piacciono maggiormente e meritino maggiore ammirazione” (*Enchiridion*, III, 10-11).

Occorre intendere questa teoria in modo giusto perché è facile presentarla in modo caricaturale : gli urla di dolore dei dannati nell'inferno sono voluti da Dio per creare un piacevole contrasto musicale coi canti degli eletti in Paradiso ! Perciò, bisogna insistere sul secondo elemento della possibile teodicea agostiniana : Dio non vuole per niente il male morale, cioè il peccato, come tale. Il peccato nasce nella sola libera volontà della creatura spirituale. In un primo tempo, Agostino condivideva l'idea comune secondo cui il libero arbitrio è un tipo di potenza neutrale e indeterminata, capace di scegliere indifferentemente sia il bene che il male.

Ma nell'approfondire la sua riflessione sull'articolazione tra l'agire umano e la causalità divina – soprattutto in occasione della controversia antipelagiana – ha abbandonato il modello semplicistico della teodicea fondata sull'esaltazione indebita dell'assoluto del libero arbitrio umano. La volontà è per natura fatta per aderire a Dio e attualizza questo orientamento acconsentendovi sotto l'influenza di Dio. L'unica fonte del peccato è dunque il venir meno, la deficienza della volontà creata che, ricavata dal nulla, non può, lasciata a sé stessa, che tornare al nulla. Lo fa, in maniera in definitiva incomprensibile perché irrazionale, quando si ripiega su sé stessa nell'autocompiacimento dell'orgoglio. Nella misura in cui questo movimento la allontana da Dio in cui, solo, avrebbe pienamente l'essere (la creatura esiste davvero quando è unita a Dio, fonte dell'essere), la volontà torna al nulla.

“Contro natura è avvenuto che l'albero (=la volontà) fosse cattivo, perché poteva avvenire soltanto per depravazione della volontà, depravazione che è contro la natura. Ma soltanto una natura creata dal nulla poteva viziarsi. Quindi la natura ha l'essere per il fatto che è stata prodotta da Dio, ma defeziona dal suo essere per il fatto che è stata prodotta dal nulla. Ma l'uomo non defezionò al punto da divenire un nulla ma in modo che ripiegato su sé stesso fosse meno perfetto di quando era unito all'Essere sommo. Essere in sé stesso dopo avere abbandonato Dio, cioè essere fine a sé stessi, non è certamente essere un nulla ma accostarsi al nulla” (*La Citta di Dio*, XIV, 13).

Ciò detto – è il terzo elemento –, una volta il peccato liberamente fatto, contro la volontà di Dio (però non senza la permissione divina), il principio dell'ordine riprende i suoi diritti, non nell'ottica estetica statica ma nella prospettiva storica dinamica. Il mettere in ordine da parte di Dio è il processo storico per mezzo di cui Dio rimedia al male introdotto dalla creatura. Come suggerito dalla meditazione della storia della salvezza – dal *felix culpa* di Adamo fino alla dialettica della salvezza degli ebrei e dei pagani (Rm 9-11), passando dalla storia di Giuseppe venduto in Egitto e salvatore dei suoi persecutori, Dio rintegra il peccato in un ordine superiore. Dio produce un bene in occasione di un male che non ha voluto ma solo permesso. Donde l'assioma in cui viene riassunta ogni teodicea cristiana e che viene citato nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* (n° 311) :

“Infatti, Dio onnipotente [...], essendo supremamente buono, non permetterebbe mai che un qualsiasi male esistesse nelle sue opere, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene” (*Enchiridion*, III, 11).

3. Che cosa è il male ? Approccio tomista.

Il nostro veloce percorso nell'insegnamento di sant'Agostino, ci ha permesso di prendere visione di alcune tesi essenziali della Tradizione cristiana sul male : a/ il male non è una sostanza ma un'assenza, una privazione ; b/ il peccato, che mai Dio vuol, risulta dall'oscuro fallimento della volontà creata ; c/il male fisico, in quanto pregiudica l'uomo, è di qualche modo, la conseguenza del peccato. Ora, dobbiamo elaborare una presentazione dottrinale più sistematica della questione, appoggiandosi a san Tommaso d'Aquino.

3.1. Il trattato sul male nella *Summa theologiae*

Le questioni 48 e 49 della *prima pars* della *Summa theologiae* costituiscono il nostro testo base. L'originalità di questo brevissimo « trattato sul male » risulta dal fatto che san Tommaso vi affronta la questione nel modo più astratto che sia. Difatti, egli non si ferma a una forma particolare del male – le innumerevoli forme del male fisico o morale – ma, in una prospettiva di alta sapienza che intende collocarsi sul piano dei primi principi, egli considera ciò che è analogicamente comune a tutte le forme del male. Per tanto, non si deve cercare nelle q. 48-49 una presentazione completa del problema del male in san Tommaso. Una tale presentazione dovrebbe prolungare e specificare i primi principi evidenziati in queste due questioni grazie a ciò che Tommaso dice altrove a proposito del peccato (dell'angelo e dell'uomo) e delle sue conseguenze, della Redenzione compiuta da Cristo e del nostro modo di partecipare in essa.

A causa di questa prospettiva universale, l'Aquinate non tratta più la questione del male nel contesto finora tradizionale della teologia morale (specialmente la teologia del peccato originale, come l'aveva fatto nello *Scriptum* [II, d. 34-37]), neanche, come l'aveva fatto nel libro III, c. 3-15, della *Summa contra Gentiles*, nel contesto della riflessione sul governo divino. Nella *Somma di teologia*, in cui san Tommaso intende seguire l'*ordo disciplinae*, vale a dire l'ordine logico che risulta dalla natura stessa dell'oggetto studiato, egli tratta del male nel proseguimento diretto dello studio della creazione. Le questioni sul male aprono la parte della *Summa* dedicata alla distinzione delle creature. In effetti, la distinzione tra bene e male, quali nozioni metafisiche, viene presentata come la prima forma di diversità manifestatasi nel mondo creato. Essa costituisce un tipo di opposizione trans-categoriale. Il male è come un "trascendentale" invertito che percorre tutto l'ordine creato.

L'approccio tomista al male è oggetto di due critiche. Esse hanno in comune di rimproverare a san Tommaso di avere mancato o, almeno, sottovalutato la specificità cristiana del problema del male e della sua "soluzione". La prima critica lo incolpa d'aver sviluppato un approccio troppo astratto e fortemente metafisico del male, mentre la teologia cristiana dovrebbe – dicono – considerare la questione del male soltanto a partire dalla prospettiva storica dell'economia della salvezza per mezzo della Croce di Gesù. Possiamo rispondere due cose. *Primo*, la fede suppone la ragione. Ciò che è specificamente cristiano non contraddice dialetticamente la riflessione razionale, ma la corregge, la purifica e la porta alla propria perfezione mentre la supera. De resto, perché la rivelazione cristiana della vittoria sul male per mezzo della Croce di Cristo sia "concepibile", bisogna avere a disposizione qualche concetto filosofico del male che verrà usato secondo l'*analogia fidei*. L'aspetto storico e la dimensione specificamente cristiana della questione del male determinano, specificano, un concetto metafisico del male logicamente anteriore. *Secundo*, il concetto astratto usato nelle q. 48-49 è un concetto formalmente teologico. Esso assume il concetto metafisico stata ma viene elaborato a partire dei dati specificamente cristiani della Rivelazione, quali il dogma della bontà intrinseca della creazione, la dottrina della caduta di Satana e soprattutto la meditazione sulla stoia della salvezza dalla colpa di Adamo alla Redenzione compiuta da Gesù Cristo. Abbiamo dunque a che fare con un concetto teologico. Del resto, avremo spesso occasione di constatare che nelle questioni apparentemente più astratte di questo trattato affiora la problematica concreta da cui sono nate.

La seconda critica rivolta a san Tommaso – essa trabocca la questione particolare del male – è di trattare la questione da "fisico". È vero che gli esempi usati da Tommaso per illustrare l'insegnamento sul male sono solitamente ricavati dai fallimenti che accadono nel mondo fisico : il fuoco corrompe la forma dell'aria, la tibia troppo corta provoca lo zoppicare...., Ora, nella prospettiva cristiana, ma anche per le filosofie moderne della soggettività, il male per eccellenza, l'analogato primo, non è il male fisico ma il male morale del peccato. Nel seguire Tommaso si rischia di "naturalizzare" (anzi di "paganizzare" !) la vita dello spirito, vale a dire di concepire la persona umana come se fosse una realtà della natura tra le altre, di pensare la soggettività a seconda del modello oggettivo dei fenomeni fisici ossia naturali. Si rischia di trascorrere il dramma spirituale della libertà e del peccato. Rispondo che, in realtà, san Tommaso non procede affatto come un fisico che progetterebbe in modo univoco le proprie categorie fisiche sul mondo spirituale, ma procede da autentico metafisico. Ora, la metafisica, quale scienza dell'essere in quanto essere, abbraccia contemporaneamente l'ordine della natura

corporale e l'ordine della natura spirituale, i quali sono due realizzazioni diverse dell'unica perfezione analogica dell'essere e non due ordini irriducibili, come se la pensano a torto le filosofie della soggettività, spontaneamente dualistiche. Le leggi proprio metafisiche che si applicano alle realtà fisiche si applicano anche, analogicamente, alle realtà spirituali. Né la storicità, né la relazionalità, che caratterizzano la soggettività e la propria specificità (ma non irriducibilità !) portano la soggettività fuori delle leggi universali della metafisica. Quindi, le leggi metafisiche che si applicano nell'ordine fisico sono anche valide, analogicamente, nell'ordine spirituale. Il metafisico deve operare un andirivieni costante tra l'ordine fisico e l'ordine spirituale. Da un lato, la fisica (intesa come filosofia della natura) è la porta per entrare in metafisica perché il mondo corporeo è quaggiù l'oggetto proporzionato della nostra conoscenza. Non abbiamo alcun accesso diretto al mondo spirituale della soggettività e ne possiamo parlare solo indirettamente, per analogia, a partire dalla nostra esperienza del mondo sensibile. Donde la presenza di paragoni tratti dall'ordine fisico per pensare le realtà spirituali. D'altro canto, alcune nozioni metafisiche, comuni per definizione all'ordine fisico e all'ordine spirituale, vengono attuate in modo più perfetto nell'ordine spirituale. Ad esempio, la vita dell'angelo o della persona umana è più perfetta della vita dell'ostrica. Queste realizzazioni superiori aiutano a cogliere pienamente la nozione comune. Per tanto, il peccato costituisce l'analogato primo del male, almeno in sé stesso, se non per noi. Così viene evitato un doppio errore. Il primo è il dualismo radicale che, in mancanza della mediazione metafisica, oppone il regno della natura e il regno della soggettività, ponendo quest'ultima in un superbo isolamento all'interno della creazione. Il secondo errore è di ridurre la persona a una "cosa" nel proiettare in modo univoco le categorie fisiche sulle realtà spirituali.

Nella *Summa theologiae*, il "trattato sul male in generale" comporta solamente due questioni. La prima viene dedicata al male come tale (q. 48) ; la seconda alla sua causa esplicativa (q. 49). La struttura interna della q. 48 è la seguente. L'Aquinate comincia con definire, in modo larghissimo, generico, ciò che è il male : assenza di bene. Egli ne deduce che il male non può essere sostanziale : non è una natura, un "qualcosa" (a. 1). Tuttavia, il male "esiste" e san Tommaso riflette sulle "ragioni d'essere" del male nel mondo (a. 2). I due articoli successivi riguardano il soggetto del male. Nell'a. 3, in cui viene approfondita la definizione del male – il male è non qualsiasi assenza ma privazione –, Tommaso stabilisce che il male ha pertanto un soggetto e che questo soggetto non può essere che un bene. Nell'a. 4, Tommaso dimostra che il male non giunge mai a distruggere totalmente il bene in cui viene ospitato. Gli

articoli 5 e 6 trattano della divisione fondamentale del male presso gli esseri spirituali : male di colpa e male di pena, cioè male commesso e male subito.

3.2. Il male non è “qualcosa”

Bisogna aspettare l'articolo 3 per giungere alla definizione formale del male come privazione del bene dovuto ad una natura determinata. Lo scopo dell'articolo 1 è soltanto di accertare che il male non sia una natura, una “cosa” positiva, vale a dire qualcosa che porrebbe una determinazione nell'essere. Come procedere ? La nostra intelligenza è fatta per l'essere, come l'occhio è fatto per la luce e i colori. Pertanto, come pensare il male che, appunto, non è dell'essere ? La conoscenza del male non può quindi che essere una conoscenza indiretta. Il male viene conosciuto e nominato a partire da ciò a cui si oppone, vale a dire la realtà positiva del bene, siccome le tenebre sono conosciute per mezzo della luce. “Bisogna capire che cosa sia il male dalla nozione del bene” (a. 1).

Per mostrare che il male non è una natura, un “qualcosa”, san Tommaso prende dunque le mosse dalla definizione nominale del male : il male è ciò che esclude il bene. Poi, egli ragiona a partire della convertibilità dei trascendentali : l'ente (*ens*), il bene (*bonum*), il “qualcosa” (*res*). Sono chiamate “trascendentali” le perfezioni che sono le proprietà, i “modi” di ciò che è in quanto è. Queste perfezioni esplicitano, dispiegano, l'onne-perfezione dell'essere e pertanto accompagnano ogni ente e hanno la medesima estensione dall'ente. Si ritrovano, di conseguenza, in tutte le categorie, donde la denominazione di “trascendentali” (trascendono le categorie, non sono limitate a una categoria). Le proprietà trascendentali sono convertibili *secundum supposita*, vale a dire, ad esempio, che ogni soggetto (*suppositum*) che è, è anche buono, ed inversamente, che ogni soggetto buono è un ente. Tuttavia, i trascendentali non sono meri sinonimi. C'è tra di loro una distinzione di ragione ossia distinzione nozionale, vale a dire una distinzione esistente come tale soltanto nella mente e per mezzo della mente. Però, questa distinzione non è affatto arbitraria perché ha un fondamento nella realtà. Pertanto, si parla di distinzione di ragione ragionata. Difatti, i due concetti – ad esempio, ente e bene – esprimono due aspetti virtualmente presenti nella medesima realtà. Però, questa realtà è troppo ricca perché uno solo di questi concetti possa esprimerne, da solo, tutta l'intelligibilità. Il bene “aggiunge” dunque qualcosa all'ente, vale a dire che esplicita al riguardo dell'intelligenza un aspetto del mistero naturale dell'essere che non esprime direttamente il concetto d'ente.

Per far capire la convertibilità tra ente e bene, san Tommaso ragiona così. Ecco la premessa maggiore (ricavata dagli sviluppi anteriori della q. 5 sul bene) : “Il bene è tutto ciò

che è appetibile”, ossia tutto ciò che provoca il desiderio. “Il Bene è ciò verso cui tutte le cose tendono (*quod omnia appetunt*)”, diceva Aristotele (*Etica Nicomachea*, I, 1). Questa è la “definizione” classica del bene, o piuttosto la sua descrizione o caratterizzazione a partire dai suoi effetti, perché, come tutte le nozioni fondamentali, il bene non è in grado d’essere “definito” come tale (definire significa collocare in un insieme più ampio). L’effetto proprio del bene è attirare, mobilitare, polarizzare l’appetito ossia il desiderio. Ora, “una cosa è desiderabile nella misura che è perfetta” (*Ia*, q. 5, a. 1). Appena una cosa è perfetta, cioè pienamente in atto, essa diviene anche fonte di perfezionamento per ciò che non è ancora perfetto, perché ciò che è perfetto tende di per sé a comunicarsi, vale a dire a fare partecipare altri soggetti alla propria attualità e perfezione. Donde il famoso assioma neoplatonico : *bonum est diffusivum sui*, il bene tende a diffondersi. Ne segue che ogni cosa ancora imperfetta, cioè ancora in potenza, è naturalmente inclinata verso ciò che è già perfetto, nella misura in cui, nel tendere verso la propria perfezione, non può non rivolgersi verso ciò che è in grado di procurarle questa perfezione. Così il bravo studente frequenta i professori in grado d’attualizzare le sue capacità intellettuali ancora in potenza. O la lucertola si espone al raggiare del sole, fonte del caldo che le manca. In breve, “l’idea di bontà esprime l’incontro della perfezione oggettiva irradiante da un essere con la tendenza soggettiva di un altro essere verso questa stessa perfezione” (G. Lafont).

Dunque, “il bene è tutto ciò che è appetibile”. Passiamo alla premessa minore del ragionamento : “Ogni natura desidera il proprio essere e la propria perfezione”. La natura significa in effetti l’essenza in quanto principio di attività, in quanto dinamismo finalizzato. Ora, in virtù del dinamismo della propria natura, ogni ente tende, prima di tutto, a conservarsi nell’essere (*esse*=perfezione prima), poi a giungere la propria perfezione (*perfectio*=perfezione seconda). Conclusione : “È necessario affermare che l’essere e la perfezione di tutte le creature si presentano come un bene”.

Se dunque l’essere e la perfezione di una natura determinata sono sempre dei beni, ne segue che il male, quale contrario del bene, non può essere una natura. Il male è un’assenza : assenza d’essere, assenza d’essenza, assenza di bene.

Non mancano le obiezioni contro l’approccio del male come non-essere, il quale può talvolta sembrare contro-intuitivo. In particolare, come il male è sempre alloggiato in un bene, siamo tentati di attribuire spontaneamente a questo male la positività che, in realtà, appartiene soltanto al bene che sta parassitando. Così diciamo che l’occhio privato dall’acuità visiva è

cattivo. Però quest'occhio ritenuto cattivo non è niente : esso esiste, anzi funziona (male). Bisogna capire che il male non è, formalmente, l'occhio stesso ma l'assenza di acuità visiva nell'occhio. Lo stesso a proposito del male morale : un atto di maldicenza è un atto umano che possiede una realtà ontologico-morale positiva (se fossi muto, non potrei parlare !). Bisogna distinguere il supporto ontologico, il quale è reale (e dunque buono) e la privazione (rispetto al fine morale) ossia la deformità morale, la quale definisce formalmente il peccato. La confusione tra il male considerato formalmente (la privazione come tale) ed il male preso concretamente (il soggetto segnato dalla privazione), spiega che nel linguaggio usuale siamo portati a sostantificare il male, come se il male fosse un principio attivo : il cancro mi rode ; la stupidità ha ancora colpito... L'arg. 4 dell'a. 1 illustra questa confusione. Difatti, secondo un principio metafisico ben conosciuto, l'azione fa conoscere la natura di un ente, cominciando dalla sua attualità, visto che ogni agente agisce per quanto è in atto (*omne agens agit inquantum est in actu*). Ora, il male esercita un'attività giacché è nella sua natura combattere e distruggere il bene. Quindi, sembra che il male sia qualcosa. La risposta di san Tommaso riposa appunto sulla distinzione tra il male inteso astrattamente o formalmente (=la privazione) ed il male inteso concretamente (=il soggetto segnato da una privazione). Solo il male inteso concretamente agisce perché il male agisce solo in quanto usa l'energia ontologica dispiegata nell'azione dell'agente buono che sta parassitando. Facciamo un paragone. Quando un operaio dipinge un muro in bianco, bisogna distinguere, da una parte, la causa formale dell'imbiancatura del muro – la quale è la forma “biancore” comunicata al muro dall'operaio e che rende il muro formalmente bianco –, e, d'altra parte, la causa efficiente, cioè l'operaio, che applica la forma alla materia, il muro. Il colore bianco e l'operaio imbiancano il muro ma non nello stesso senso. Nello stesso modo, il male in quanto male, cioè il male inteso astrattamente, “agisce” soltanto in quanto priva *formaliter* il soggetto di un certo bene. È in quel senso che la miopia rende l'occhio cattivo. Invece, nell'ordine della causalità efficiente, è impossibile che il male in quanto male, il male preso astrattamente, eserciti un'azione qualsiasi, se non *per accidens*.

In quanto al dolore e alla sofferenza che sembrano irriducibili a una mera privazione (un bel mal di denti, non è niente !), si tratta prima di tutto di atti vitali di natura conoscitiva e affettiva, legati à la percezione di un male privazione. Di per sé, questi atti sono buoni giacché segnalano un disfunzionare dello psichismo o dell'organismo e permettono al soggetto vivente di reagire. Resta il fatto che il dolore e la tristezza possono diventare a loro volta un male che distrugge il soggetto. Ma si tratta allora di un male inteso concretamente, vale a dire una realtà buona legata ad una privazione i cui effetti sono nocivi.

4. La ragione d'essere del male (*Sum. theol., Ia, q. 48, a. 2*)

Il fatto che il male non sia “qualcosa” non significa affatto che il male sia un’illusione, che potrebbe essere dissipata da un’operazione mentale ben fatta. Il male esiste ; il male è reale e fa male. Che il male esista nel mondo, osserva Tommaso; “l’esperienza l’insegna e la ragione lo mostra” (*In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1). Ecco perché, a più volte nella sua opera, san Tommaso di Aquino ha cercato a rendere ragione dell’esistenza del male in generale nel mondo. Si veda : *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 ; *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1 ; *Comp. theol.*, I, c. 142 ; *Summa contra Gentiles*, III, c. 71 ; *Q. de potentia*, q. 3, a. 6, ad 4 ; *Sum. theol., Ia*, q. 22, a. 2, ad 2 ; q. 48, a. 2... La problematica è complessa nel senso che comporta parecchi aspetti, distinti ma legati. Si può prima riflettere da filosofo sulla presenza del male nel mondo : come è possibile ? ossia : da che parte il male s’infiltra nella struttura del reale ? come questa presenza viene integrata nell’ordine del mondo (supponendo che non ce ne rivela piuttosto l’inesistenza !) ? Ma questa riflessione sul rapporto tra il male e l’ordine del mondo ci rimanda in ultima analisi alla domanda sul rapporto tra il male e Dio, Creatore e Provvidenza. È, in qualche modo, la questione della teodicea, benché non si tratti tanto di conciliare la presenza del male con l’esistenza di Dio quanto di cercare a intravedere le ragioni per cui Dio crea un mondo in cui c’è il male. Ma il Creatore ha davvero voluto un mondo in cui ci sarebbe il male ? Tutte le forme del male ? Non poteva creare un mondo senza male ? Dato che il male c’è, come la Provvidenza “gestisce” questo male ? Per chiarire un po’ questo denso fascio di domande, partiremo, non dall’a. 2 della q. 48 (che resta tuttavia il nostro punto di riferimento) ma dal primissimo testo in cui il giovane Tommaso abborda queste tremende domande: *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 : Se il male entra nella perfezione dell’universo (*Utrum malum sit de perfectione universi ?*)

Molte teodicee giustificano la presenza del male nel mondo per mezzo del contributo che il male porterebbe alla perfezione, anzi alla bellezza, dell’universo. Senza il male, l’universo sarebbe “meno buono”. Così, nelle teodicee “estetiche”, si dice che il male è necessario perché consente di mettere in risalto o d’intensificare per contrasto il bene, come l’ombra mette in risalto la luce. Senza l’ombra, la luce non verrebbe apprezzata al giusto valore. Senza la malattia, la salute non sarebbe tata cara. San Tommaso contrasta questa visione perché non tiene conto della natura metafisica del male :

“Il male per sé non contribuisce alla perfezione dell’universo: infatti, contribuisce per sé, alla perfezione di un certo tutto ciò che ne è (a) parte costituente, o (b) causa per sé di

qualche perfezione in esso. Ora, il male (a) non è una parte dell'universo, poiché non ha né la natura della sostanza né quella dell'accidente, ma solo quella della privazione come dice Dionigi. E inoltre (b) non causa per sé qualche bene.”

La tesi criticata da Tommaso adopera la dialettica del tutto e delle parti. Il male ovviamente non è un bene in sé, vale a dire considerato in modo isolato. Però, il male diviene un bene quando consideriamo il tutto in cui viene inserito come parte. San Tommaso prende in considerazione due possibilità. Ma l'una e l'altra sono rifiutate dalla natura propria del male. Prima, il male come tale non può essere una parte dell'universo (come il pezzo di un puzzle) perché non ha nessuna realtà positiva. Bisogna dissipare l'illusione che consiste nell'immaginare il male sul modello del bene. Non è lecito mettere sullo stesso piano il bene ed il male come se si trattasse di due “contrari” simmetrici, come il bianco e il nero, il freddo e il caldo. Ora, i contrari sono effettivamente nello stesso genere (il genere colore per il bianco ed il nero). Così siamo portati ad attribuire al male una natura positiva e una funzione positiva nell'ordine dell'universo, sarebbe per contrasto col bene. Ora, il male non è un contrario bensì una privazione.

Poi, l'ordine che fa la perfezione e la bontà dell'universo non è prima un ordine statico (come l'ordine che consiste nei rapporti o proporzioni tra le diverse parti di un quadro) bensì un ordine dinamico. Esso risulta dalle molteplici interazioni che le creature esercitano le une sulle altre nei diversi ordini di causalità (efficiente, finale ed esemplare). È appunto la causalità che crea o tesse i legami tra gli enti e procura per tanto il bene dell'*ordo*, vale a dire dell'unità nella diversità. Anche l'ordine statico delle essenze viene finalizzato da quest'ordine dinamico. Ora – questo confuta la seconda ipotesi : “il male è la causa per sé di un bene” –, il male non esercita da sé stesso nessuna specie di causalità. Solo il bene è causa, perché causare consiste nel diffondere l'atto e l'essere. Per causare, bisogna essere. Ora, il male non è. Dunque, il male non può essere la causa diretta ossia per sé di un bene che contribuirebbe alla perfezione dell'universo. Pertanto, né come causa, né come parte, il male non concorre alla perfezione dell'universo. Per san Tommaso, l'armonia dell'universo, cioè la sua bontà e perfezione, risulta dalla sinfonia attiva degli esseri buoni, non di un dosaggio o di un equilibrio sottile di bene e di male.

Nel *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3, dopo avere escluso qualsiasi contributo diretto del male all'ordine del mondo, san Tommaso prosegue :

“Accidentalmente però il male contribuisce alla perfezione dell’universo, in quanto si congiunge a qualcosa che appartiene alla perfezione dell’universo. Ora, ciò può essere per un male o antecedente o conseguente.

(1) Antecedente, come la natura che talvolta viene meno e talvolta no, come il libero arbitrio dell’uomo ; e senza tale natura, per il cui venir meno si verifica il male, non ci sarebbe un universo perfetto in tutti i gradi di bontà.

(2) Conseguente è invece quel bene che è occasionato dal male, quale è la bellezza risultante nel bene per il confronto con il male, o qualche perfezione rispetto alla quale il male si rapporta materialmente, come la persecuzione alla pazienza, o in altri infiniti modi: poiché le cause accidentali sono infinite, secondo il Filosofo.”

Il male non entra dunque nell’ordine dell’universo se non per la porta di servizio, in modo laterale, indiretto, *per accidens*, a causa del bene a cui è legato e che, quanto a lui, contribuisce direttamente alla perfezione dell’universo. San Tommaso distingue due casi principali. Il bene in questione è sia anteriore sia conseguente al male. Si tratta sia di un bene anteriore di cui l’esistenza rende indirettamente possibile il male, sia di un bene conseguente di cui il male è l’occasione. Fermiamoci prima al primo caso, il quale corrisponde all’insegnamento del nostro a. 2 della q. 48.

4.1. Il male risulta dal dispiegarsi dei gradi creati di bontà

Questo insegnamento deriva dalla dottrina appena presentata da san Tommaso nella q. 47 sulla diversità e la disuguaglianza delle creature. La finalità dell’universo, vale a dire la manifestazione della gloria di Dio, comporta, ci diceva Tommaso, che sia rappresentato nell’universo un ampio ventaglio o spettro di gradi di perfezione partecipata :

“Dio ha prodotto le cose nell’essere per comunicare la sua bontà alle creature, e per rappresentarla per mezzo di esse. E poiché questa non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura, produsse molte e varie creature, perché quello che manca a una per ben rappresentare la divina bontà sia supplito dall’altra” (*Ia*, q. 47, a. 1).

Ogni essenza, ogni specie, rappresenta una partecipazione, unica e originale, alla perfezione dell’essere, la quale esiste in modo eminente e sintetico nella propria fonte, l’Essere sussistente. Nell’a. 2 della q. 48, san Tommaso distingue in modo più particolare due gradi di bontà nelle creature :

“Vi è un primo grado di bontà, secondo il quale una data cosa è così buona da non poter mai avere deficienze (*deficere*). E vi è un secondo grado di bontà, per cui una cosa è buona, in maniera però da poter avere deficienze nel bene.”

Il verbo “*deficere*” (=venir meno, defezionare ; to fall short, to fail) (dove viene ‘*defectus*’) rimanda all’idea dell’azione fallita. Ci sono dei soggetti buoni che non possono mai perdere la propria bontà, vale a dire che sono immutabilmente fissati per mezzo della loro operazione nella propria perfezione, e ci sono dei soggetti buoni che possono, a causa di una operazione fallita, perdere la propria perfezione e bontà. San Tommaso conclude nell’affermare che l’esistenza di soggetti buoni però capaci di venire meno e di perdere la loro bontà – dando al male la possibilità d’introdursi nel tessuto della realtà –, appartiene alla perfezione dell’universo.

Questa tesi – pilastro della “teodicea” tomista – richiama due osservazioni. La prima è simile a quella già fatta a proposito della precedenza data da san Tommaso all’approccio “fisico” del male. Non pochi rimproverano a san Tommaso di collocare nella medesima categoria – quella degli esseri che possono perdere la propria bontà a causa del loro operare deficiente –, due tipi di agenti che, in realtà, sono molto diversi. Ci sono, da un lato, gli esseri fisici corruttibili, contingenti, di cui le deficienze nell’operare risultano direttamente, anzi necessariamente, della loro debolezza o imperfezione ontologica. Un vecchio melo, esaurito, non è più in grado di produrre belle mele. D’altro canto, ci sono i soggetti spirituali, ossia le persone, dotati del libero arbitrio e pertanto capaci del bene eminente dell’atto libero. La deficienza morale – la colpa, il peccato – non risulta (direttamente) da qualche deficienza ontologica. Essa prende posto in ordine tutt’altro. Non criticiamo una persona perché zoppica bensì perché mente. Inoltre, i pensatori personalisti ritengono che la possibilità del venir meno nell’ordine morale sia, in ultima analisi, il prezzo da pagare perché sia possibile il bene supremo della libera e preferenziale scelta da parte della persona. Per tanto, essi stimano che il bene che “giustifica” l’esistenza del male morale non sia il bene “metafisico” della diversità massimale delle nature bensì il bene “morale” della possibilità per le creature spirituali di scegliere liberamente il bene, e specialmente di rispondere all’amore (di Dio) per l’amore, ciò che comporta necessariamente, in modo collaterale, la possibilità di scegliere di non amare. Ma è necessario potere scegliere il male per essere in grado di amare e scegliere liberamente il bene ? San Tommaso non lo crede. Anzi, più libera è la persona, meno è in grado di fallire o peccare. Dio e i beati in Cielo sono massimamente liberi e pure non hanno la possibilità di peccare. Dunque, benché il peccato attuale non possa mai essere dedotto dalle sue condizioni di

possibilità (la possibilità di peccare non è il peccato), la peccabilità è davvero la conseguenza dei limiti ontologici delle creature spirituali. Di conseguenza, la distinzione metafisica tra le nature fallibili (nell'ordine fisico e nell'ordine morale) e le nature infallibili è una distinzione universale e adeguata.

Veniamo alla seconda osservazione. Possiamo intendere la tesi sulla necessità (relativa) che esistano delle realtà corruttibili ossia defettibili in due modi. 1/ La dualità indefettibile / defettibile sarebbe per sé, vale a dire in quanto dualità, un bene. La bontà di Dio verrebbe meglio manifestata (e questo è la finalità della creazione) per mezzo di questa stessa diversità e del contrasto che ne risulta che se ci fosse soltanto un tipo d'essere, vale a dire gli esseri incorruttibili e indefettibili. Però, non riesco a vedere in che senso la defettibilità in quanto tale, potrebbe essere un riflesso della perfezione divina. Mi sembra più giusto ritenere 2/ che l'esistenza delle creature defettibili risulta dalla volontà divina di fare partecipare alla propria bontà una diversità massimale di essenze. In effetti, anche l'essenza della più umile specie vegetale corrisponde a una Idea divina ed esprime pertanto "qualcosa" della perfezione e della bellezza di Dio che non viene espresso come tale dalle altre essenze, fossero molto superiori in perfezione. Era appunto questo il motivo fondamentale di san Tommaso nell'a. 1 della q. 47 per rendere ragione della diversità delle creature : "Ciò che manca all'una per rappresentare la bontà divina, l'altra vi supplisce". Difatti, sembra che le perfezioni ontologiche espresse dalle specie "inferiori" non si riassorbano totalmente nelle perfezioni delle specie superiori. Esse non sono interamente contenute in esse, come invece sono contenute virtualmente in Dio, Causa prima. Chi ha capito la struttura geometrica del cerchio di 1 metro di diametro ha anche capito quella di un cerchio di 2 metri di diametro. Non c'è niente di più e niente di meno nel secondo, in quanto alla forma o contenuto intelligibile dell'essenza. Invece, chi avrebbe capito l'essenza del leone, avrebbe ancora qualche cosa da imparare dall'essenza del gatto. Ogni specie rappresenta l'omni-perfezione divina in un modo che nessuna altra specie basta come tale ad esprimere. Per inciso : i difensori della biodiversità troverebbero in questa tesi metafisica un solido fondamento per la loro lotta. Ora, l'essenza delle specie corporali implica di per sé corruttibilità e defettibilità. Anzi, lo statuto metafisico di creatura comporta per i soggetti spirituali la possibilità di venir meno moralmente (almeno nell'ordine soprannaturale, se ammettiamo che l'angelo non può peccare nell'ordine naturale). Pertanto, non sono la contingenza o la defettibilità come tali che sono volute da Dio ma la massima manifestazione della bontà divina risultante dal numero più grande di essenze.

Torniamo alla determinazione dell'a. 2 della q. 48. L'esistenza di nature che possono venir meno appartiene alla perfezione dell'Universo. Ora, è necessario che ciò che per natura può perdere la propria bontà, talvolta la perda. "La stessa perfezione richiede che ci siano delle cose che possono subire deficienze nel bene, e da ciò deriva che di fatto alcune deficienze si verificano". Tommaso usa qui il cosiddetto "principio di pienezza" (già usato nella "terza via" verso l'esistenza di Dio) : è impossibile che una possibilità reale non si attui a un dato momento (legge statistica ?). Tutto ciò che è possibile si verifica ad un dato momento. Attenti che non si tratta della possibilità astratta (è possibile che esistano i marziani : dunque esisteranno a un dato momento !) ma della possibilità concreta, quella iscritta nella natura stessa della cosa. Quindi, è necessario che, talvolta, le creature buone però capaci di fallire, falliscano e questo fallimento è appunto il male.

Ora, è legge fondamentale che Dio conduce le creature conformemente alla loro natura. San Tommaso prende a Dionigi la tesi secondo cui "non è compito della Provvidenza distruggere la natura, ma custodirla" : la Provvidenza divina governa il mondo senza distruggere né cortocircuitare la natura degli esseri, ma essa rispetta le leggi determinate da sé stessa nella propria sapienza. Così, è cosa giusta e buona che Dio, talvolta, lasci fallire le creature che sono per natura fallibili. Certo, è sempre possibile a Dio, per mezzo di un intervento speciale, impedire questo o quello male particolare risultante dall'imperfezione della creatura (e capita che, per motivi superiori, lo faccia. È il miracolo), ma la generalizzazione di questo tipo d'azione preventiva priverebbe la natura della propria consistenza e quindi della propria bontà.

"È proprio della provvidenza non lasciar perire la natura delle cose governate, ma salvarla. Ora, la perfezione dell'universo richiede che vi siano cose nelle quali non può accadere alcun male e altre, invece, alle quali secondo la loro natura può accadere qualcosa di difettoso. Se quindi dalla provvidenza fosse totalmente escluso il male dalle cose, le cose non sarebbero governate secondo la loro natura, e questo sarebbe un male peggiore che i difetti particolari che sarebbero tolti » (*Comp. theol.*, I, c. 142).

Ciò detto, come viene specificato da san Tommaso nel ad 3 dell'a. 2, il venir meno delle creature in grado di venir meno succede *Deo hoc non impediendo* (Dio non impedendolo). Questa espressione significa che, di fronte al male che succede nell'Universo, Dio non è mai uno spettatore impotente. È in virtù di un atto personale di saggezza e di volontà che Egli lascia accadere un venir meno che potrebbe pure impedire. Dio *sceglie* di non impedire questo fallimento. Quest'atto viene chiamato : permesso. Essendo l'atto di una volontà saggia che

non può volere che il bene, la permissione del male è sempre buona (torneremo su quel punto a proposito dalla causalità divina al riguardo del peccato).

Va bene, si potrebbe obiettare, il male viene in qualche modo inserito nell'ordine del mondo e pertanto viene giustificato, ma Dio, essendo onnipotente, non avrebbe potuto creare un mondo migliore, cioè un mondo in cui il male fosse stato totalmente escluso? Se è vero che la natura fa sempre il migliore (secondo Aristotele), quanto più Dio! Quindi, Dio essendo ciò che è, l'Universo dovrebbe essere il migliore che sia, vale a dire che non dovrebbe essere in esso nessun posto per il male.

San Tommaso non contrasta il principio secondo cui Dio fa sempre il migliore. Ma che cosa significa "il migliore"? L'Universo creato non è per san Tommaso "il migliore dei mondi possibili" così caro a Leibniz perché il Dottore comune rifiuta di sottomettere l'azione di Dio *ad extra* al determinismo del migliore. In effetti, ciò porterebbe a negare la libertà di Dio. Per san Tommaso, ciò che Dio fa è molto ben fatto. Però, Dio avrebbe potuto fare e potrebbe fare un mondo diverso, il quale sarebbe migliore del mondo attuale. Non nel senso che sarebbe più armonioso qualitativamente ma perché conterrebbe in sé stesso, quantitativamente, più beni. Facciamo un paragone. La presentazione della *Somma di teologia* fatta dal professore Russo nella mezz'ora attribuitagli è la migliore che sia... nel genere delle presentazioni che durano mezz'ora. Però, se il professore Russo avesse avuto due ore, la sua presentazione sarebbe stata migliore, nel senso di più completa, contenente più informazioni. In breve, Dio fa sempre il migliore in un dato ordine. Ma, dato che nessuno universo possibile (neanche il migliore dei mondi possibili) può rappresentare in modo adeguato l'infinita perfezione divina, nessuno universo possibile è il mezzo necessario per raggiungere il fine della creazione ossia la gloria di Dio. Dio rimane libero di fronte a tutti i modelli d'universo. Non è costretto a scegliere il modello A (benché comporti più beni che B) giacché né il modello A né il modello B sono in grado di esprimere perfettamente la propria perfezione.

Il "migliore" in un ordine dato rimanda sempre al bene del tutto come tale. Infatti, bisogna distinguere il bene universale del tutto ed il bene particolare di ciascuna delle parti componenti il tutto. Ora, la mira di ogni agente (e *a fortiori* della natura e di Dio) è il bene comune, il bene del tutto, il quale risulta dell'ordine delle parti tra di loro e rispetto al fine. Come diceva già Aristotele, il bene del tutto è più divino. Certo, l'agente fa anche il meglio per ciascuna delle parti, però considerata appunto come parte, vale a dire non in sé stessa, in modo assoluto (=senza legame), ma nella relazione al tutto. Di per sé, è molto meglio che una città si

dedichi alla cultura delle lettere e delle arti anziché agli esercizi militari. Però, se questa città è collocato sulla frontiera minacciata dai nemici, è meglio rispetto al tutto della nazione a cui appartiene, che sia una città militare. In effetti, se la nazione fosse invasa, questa città ne subirebbe, almeno indirettamente, gli effetti negativi. Addio lettere e arti ! Il bene delle parti dipende dal bene del tutto. Dio, dunque, mira il bene del tutto e fa il meglio per il tutto.

4.2. Il male è occasione del bene conseguente

Il male ha ragione d'essere per quanto è accidentalmente legato a un bene che contribuisce alla perfezione dell'Universo. Questo bene può essere anteriore al male. Si tratta del bene che rende indirettamente possibile l'esistenza del male. Si tratta soprattutto, come l'abbiamo appena detto, del bene superiore costituito dalla molteplicità diversificata delle specie create, dimensione essenziale del bene comune immanente dell'universo. Ma quel bene che "giustifica" l'esistenza del male può anche essere un bene posteriore che risulta indirettamente dal male. Torniamo al testo già citato di *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 3 :

“Consequente è invece quel bene che è occasionato dal male, quale è la bellezza risultante nel bene per il confronto con il male, o qualche perfezione rispetto alla quale il male si rapporta materialmente, come la persecuzione alla pazienza, o in altri infiniti modi: poiché le cause accidentali sono infinite, secondo il Filosofo.”

Non si tratta più di rendere ragione della possibilità che un male scaturisca in modo accidentale dalla bontà stessa delle creature ma di mostrare come la Provvidenza “gestisce” al meglio il male già esistente : essa ne trae un bene reinserendolo in un ordine. Non certo che il male sia permesso da Dio come se fosse un mezzo per attuare un bene, ma il male che Dio non vuol può essere l'occasione ossia la condizione materiale di qualche bene. L'“occasione” significa che non c'è una relazione di mezzo a fine tra il male di cui si tratta e il bene (il fine mai giustifica i mezzi). Il bene non è dal lato dell'occasione stessa ma dal lato dell'intenzione di chi agisce in quest'occasione. La calunnia infame sparsa da Pietro a proposito di Paolo (“Sai che Paolo dorme durante le lezioni di P. Bonino ?”) è un male. Un male morale ossia un peccato da parte di Pietro e un male subito, in fattispecie un'ingiustizia, da parte di Paolo. Ora, perdonando a Pietro e restaurando la loro amicizia, Paolo a colto l'occasione di questo male, il quale di per sé avrebbe dovuto produrre una spirale di mali, per fare scaturire un bene più grande.

Il testo chiave su quel tema è il brano famoso dell'*Enchiridion* in cui sant'Agostino, ricapitolando in qualche modo la meditazione cristiana sull'economia della salvezza, sul posto della "colpa felice di Adamo", giustifica la permissione divina del male facendo presente che il male può essere l'occasione di un bene (non dice : più grande) :

“Dio onnipotente [...], essendo supremamente buono, non permetterebbe mai che un qualsiasi male esistesse nelle sue opere, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene.”

P. Garrigou-Lagrange commenta :

« Questa è la soluzione del problema del male. Contemporaneamente chiara ed oscura. È chiara in generale, astrattamente e formalmente, ma è oscura nei particolari, concretamente e materialmente. È chiara, difatti, nella misura in cui è ovvio che il Dio ottimo, santissimo ed onnipotente, non può permettere il male se non a causa di un bene più grande, altrimenti il permesso divino non sarebbe santo. Ma questa soluzione rimane oscura nei particolari e nel concreto, perché questo bene più grande, in modo generale, non appare chiaramente che in Cielo » (*De Deo trino et creatore*, p. 319)

Nel ad 3 dell'a. 2 della q. 48, san Tommaso propone tre esempi in tre campi diversi per illustrare il fatto che il male può essere l'occasione materiale del bene. Nel mondo fisico, la corruzione della sostanza A è occasione della generazione della sostanza B : l'acqua non verrebbe generata se non fossero distrutti come tali l'ossigeno e l'idrogeno. Nel mondo animale, l'uccisione della preda permette la vita del predatore (ma si tratta di un'occasione oppure di un mezzo ? Forse, meglio dire che l'uccisione della preda è occasione della sopravvivenza degli avvoltoi). Infine, nell'ordine morale il peccato di alcuni dà l'opportunità ad altri di dispiegare le loro virtù. Senza l'ingiustizia dei persecutori, non ci sarebbe posto per la pazienza dei giusti. “Neppure si potrebbe lodare la giustizia punitiva, né la longanime pazienza [dei martiri] se non ci fosse l'iniquità”.

Tuttavia, le diverse parti dell'universo non sono collocate sullo stesso piano. La permissione divina del male non viene esercitata in modo univoco per tutti i tipi di creatura. In effetti, le creature spirituali contribuiscono più delle altre alla perfezione dell'universo in quanto esse sole sono capaci di unirsi direttamente al loro Fine per mezzo della conoscenza e dell'amore. In conseguenza, il modo di cui la Provvidenza “gestisce” il male rispetto a queste creature è specifico. La giustificazione del male per mezzo del bene antecedente può bastare

per le creature puramente corporali, ma, per le creature spirituali, bisogna ricorrere alla giustificazione per mezzo del bene conseguente.

Il commentario di san Tommaso su *Rm* 8, 28 – “Tutto concorre al bene di coloro che amano Dio” – è illuminante su quel punto. Per esplicitare il testo dell’*Enchiridion*, Tommaso l’interpreta prima a seconda del principio generale del primato del bene del tutto rispetto sul bene delle parti :

“Tutto ciò avviene in questo mondo, anche se si tratta di una cosa cattiva, si converte nel bene dell’universo, perché come dice Agostino nell’*Enchiridion* : ‘Dio è buono fin al punto di non permettere che accada alcun male, se non fosse sufficientemente potente e buono da trarre dal male stesso il bene’. Ora, non sempre il male si converte nel bene di colui nel quale si trova : per esempio la corruzione di un animale contribuisce al bene dell’universo, in quanto, mediante la corruzione di uno, viene generato un altro, ma non al bene di chi si corrompe, perché il bene dell’universo è voluto da Dio per sé stesso, e ad esso si ordinano tutte le singole parti dell’universo” (*Lectura in Ad Rom*, c. 8, lect. 6 ; n° 696).

Però, Tommaso introduce poi una differenza qualitativa tra le parti rispetto al loro rapporto al tutto. La permissione divina del male rispetto alle creature spirituali, e specialmente ai predestinati, viene direttamente finalizzata dal loro proprio bene :

“La stessa ragione sembra valere riguardo all’ordine delle parti più nobili rispetto alle altre, in quanto il male delle altre viene ordinato al bene di quelle più nobili. Mentre ciò che accade alle parti più nobili non viene ordinato se non al bene delle stesse, poiché si ha cura di esse per sé stesse e delle altre per esse, come il medico tollera la malattia del piede per guarire la testa.

E tra tutte le parti dell’universo eccellono i santi di Dio, a ciascuno dei quali si riferisce ciò che viene detto in *Mt* 25, 23 : ‘Lo costituirà amministratore di tutti i suoi beni’. È quindi, tutto quanto accade o ad essi o alle altre cose, tutto si trasforma nel loro bene. [...] Perciò viene detto che lo stesso Dio ha una cura particolare verso i giusti [...] tanto da non permettere alcun male contro loro se non per convertirlo nel loro bene” (*ibid.*, n° 697).

5. Il male nel suo soggetto

Il male non è una natura né *a fortiori* una realtà sostanziale, vale a dire un soggetto ontologico che esercita a conto suo l'atto d'essere (articolo 1). Però, il male esiste ; viene iscritto come assenza – un “buco”, un “vuoto” – nella realtà (articolo 2). Pertanto, il male deve parassitare un soggetto che gli faccia da supporto d'esistenza. Lo scopo dell'articolo 3 della q. 48 è di stabilire che questo soggetto è necessariamente buono. Così paradossalmente il male non esiste se non nel bene. Di conseguenza, non può essere un male assoluto ossia sussistente per sé (5.1). Nell'articolo 4, san Tommaso specifica in che senso il male non può distruggere totalmente il soggetto in cui viene ospitato (5.2).

5.1. Il male come privazione in un soggetto buono

La questione del soggetto del male è strettamente connessa con l'approfondire della definizione del male. Sappiamo già, dall'articolo 1, che il male è “qualche assenza di bene”. Però, questa definizione è ancora troppo ampia. Essa viene limitata in qualche modo al genere. Difatti, come spiegato da san Tommaso nella determinazione dell'articolo 3, “non ogni assenza di bene si dice male”. Non è un male per l'elefante di non poter volare nella aria né per il portiere della Lazio di non essere dottore in teologia (anzi, è controindicato !). Bisogna affinare la “definizione” del male specificando a quale tipo di assenza di bene corrisponde. Ora, prima precisione : il male è una *privazione*, vale a dire una negazione in un determinato soggetto, una negazione che affetta un soggetto capace di possedere la perfezione che non possiede per ora. Non essere matematico è una mera assenza per mio cane Snoopy, incapace di mettere insieme due concetti astratti. Per l'uomo invece è una privazione, però non necessariamente un male.

La definizione del male come privazione rinforza la tesi della non-sostanzialità ma anche la necessità d'individuare un soggetto per il male. Ora, nella determinazione di quest'articolo, Tommaso dimostra che questo soggetto è necessariamente qualcosa di buono. A tal fine, egli procede in tre tappe. *Primo*, egli spiega, come appena menzionato, che il male è privazione e non mera assenza di bene. *Secundo*, egli stabilisce che il soggetto della privazione è sempre un ente in potenza. *Tertio*, visto che qualsiasi ente in potenza è buono, ne conclude che il soggetto del male è buono. Ripercorriamo ciascuna di queste tappe.

Nella prima tappa, Tommaso afferma dunque che il male è privazione. Egli distingue due tipi di assenza (*remotio*) di bene. L'una è la negazione, l'altra la privazione. L'assenza di bene, intesa in modo negativo, significa solamente che questo bene non si trova di fatto in un

determinato soggetto. Essa non costituisce affatto un male. Identificare il male con la mera assenza di bene porterebbe a dare alla nozione di male un'estensione del tutto indebita, che toglierebbe ogni pertinenza al concetto. San Tommaso lo mostra per mezzo di due conseguenze assurde che conseguirebbero da questa identificazione. *Primo*, le cose non esistenti nella realtà (dunque gli esseri di ragione) sarebbero tutte cattive, almeno poiché manca loro la perfezione delle perfezioni, cioè l'esistenza attuale. *Secundo*, le cose esistenti (almeno le creature) sarebbero, anche esse, tutte cattive perché le perfezioni create specifiche si escludono le une le altre. Possedere un tipo specifico comporta l'esclusione delle perfezioni che caratterizzano gli altri tipi specifici : essere un enorme ippopotamo presenta dei vantaggi (non essere mai disturbato durante la siesta) ma non quello di superare il gattopardo alla corsa. San Tommaso rifiuta escludere dunque ciò che la filosofia posteriore chiamerà il "male metafisico" : la finitezza non è di per sé un male, anche se è forse la condizione lontana della possibilità del male.

Il male è dunque piuttosto l'assenza di bene intesa in modo privativo. Ma che cos'è la privazione ? La privazione è innanzitutto una nozione chiave della teoria aristotelica del movimento ossia del cambiamento. Essa è uno dei tre "principi del movimento" individuati dal Filosofo. Come si sa, il lampo di genio di Aristotele è stato di introdurre nell'analisi filosofica della realtà la nozione d'ente in potenza, che gli ha permesso di rendere intelligibile il divenire. Prendiamo un esempio semplicissimo di divenire : il riscaldarsi dell'acqua. Una certa quantità d'acqua fredda nella pentola viene posta sul fuoco e diviene calda. Come spiegare, dal punto di vista dell'essere, questo fatto, questa novità, percepita dai sensi (dal dito imprudente) ? Possiamo dire che succede senz'altro una sostituzione, un ente sostituisce un altro : l'acqua fredda è stata annientata e l'acqua calda creata *ex nihilo* ? No, è ovvio che c'è qualche continuità tra l'acqua fredda e l'acqua calda. In qualche modo, è il medesimo ente che cambia. Allora, forse si deve dire che niente è successo ? Ma questo significherebbe che l'acqua fredda era già calda e dunque che era contemporaneamente calda e fredda. Impossibile. È ovvio che c'è una novità. Tenendo presenti tutti questi dati – continuità e novità –, Aristotele individua tre principi del divenire : il soggetto (*hypokeimenon*), la forma (*morphê*) e la privazione (*stêrêsis*).

Il *soggetto* (*sub-iectum*, letteralmente, ciò che si tiene sotto) rende ragione della continuità. È la medesima sostanza, cioè l'acqua, che prima era fredda e ora è calda. La *forma* è la nuova determinazione positiva che avviene al soggetto, entrando in composizione con lui. La forma è la novità portata dal cambiamento. Nel nostro esempio, si tratta della forma "caldo", che è una forma accidentale, una qualità. Quanto alla *privazione*, essa è l'assenza reale, prima che inizia il movimento, della forma nel soggetto che l'acquista tramite il movimento e che, per

tanto, era, fin dall'inizio, in grado di possederla. La privazione indica che il soggetto non possedeva la perfezione che ha poi acquistato per mezzo del cambiamento. Qui, si tratta della qualità "freddezza", privazione del caldo. Il soggetto è in composizione, in un primo tempo, con la privazione (la freddezza ossia il non-caldo) e, in un secondo tempo, con la forma (il caldo). Il cambiamento non è niente altro che il "passaggio" dal primo stato al secondo.

Collocare il male nel genere della privazione significa che il male è l'assenza non di un bene qualunque ma di un bene o perfezione che il soggetto ha la capacità reale di possedere. Il non-essere-caldo è una mera assenza per il triangolo (gli oggetti matematici non sono soggetti di qualità sensibili), mentre è una privazione per l'acqua, sostanza fisica soggetta alle qualità sensibili. Tuttavia, essere fredda, ossia privata della forma "caldo", che essa è pure in grado di possedere, non è per tanto un male per l'acqua. Il fatto che la materia prima sia privata di ogni forma sostanziale, benché sia in grado di ricevere qualsiasi forma, non rende la materia cattiva. Il fatto che lo studente in primo anno di teologia non abbia letto integralmente la *Somma di teologia* è una privazione ma non è (non è ancora) un male. In breve, il male è una privazione ma non ogni privazione è un male. Per definire il male, bisogna aggiungere alla privazione una determinazione ulteriore.

Il male è dunque l'assenza di una forma che non soltanto può esistere nel soggetto ma che inoltre dovrebbe essere nel soggetto in questo momento. Il male è privazione di una forma dovuta o di un bene dovuto. "De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei" (*Summa contra gentiles*, III, c. 7). La definizione del male rimanda dunque sempre a una normatività, un'esigenza (*debitum*). In particolare, il male si definisce sempre in funzione della natura di un essere. "Il male è un'invasione del non-essere sul territorio dell'essere attribuito al soggetto dall'idea specifica" (Y. Simon). Esso viene definito sia rispetto alla perfezione prima, specifica, del soggetto : ogni ente deve possedere tutti gli elementi che definiscono l'integrità della propria specie (per esempio, la proboscide e le difese nel caso dell'elefante). Sia rispetto a una perfezione seconda che il soggetto dovrebbe possedere (per esempio, la conoscenza della geometria per l'architetto, la cui privazione è un male che lo porta a edificare le case in modo sbagliato... e pericoloso).

Alla fin fine, ci sono dunque tre gradi nell'assenza : 1 / la mera assenza (non conoscere la teologia di san Tommaso) ; 2 / la mera privazione (l'assenza di conoscenza della teologia di san Tommaso da un professore di fisica quantistica) ; 3 / la privazione di una cosa dovuta

(l'assenza della conoscenza della teologia di san Tommaso da un professore di teologia cattolica ; caso aggravante : da professore di teologia cattolica all'Angelicum).

Nella seconda tappa della determinazione dell'articolo 3, san Tommaso stabilisce che il soggetto di qualsiasi privazione (e dunque del male) è sempre un ente in potenza. In effetti, il soggetto della privazione è lo stesso che il soggetto della forma, poiché è appunto questo soggetto che assicura la continuità nel cambiamento. Ora, il soggetto della forma è sempre un ente in potenza, giacché la forma, essendo un atto, non può unirsi in modo di formare una realtà che sia davvero una, se non a una potenza (due enti in atto di stesso livello non formano mai un unico ente ma solo un aggregato). Dunque, il soggetto della privazione è, anche lui, un ente in potenza.

Nella terza tappa, san Tommaso conclude che il soggetto del male è buono. La bontà appartiene prima di tutto alla forma che determina ed attualizza il soggetto. Difatti, ogni forma è una perfezione : la forma mediatizza un aspetto dell'oni-perfezione dell'essere. Ora, perfezione e bontà vanno di pari passo. Ciò basterebbe già per affermare che il soggetto della privazione, nel caso di una privazione che tocca una sostanza, sia buono poiché la sostanza è un essere in atto per mezzo della propria forma sostanziale. Ma san Tommaso va più avanti e sostiene che, analogicamente, ogni ente in potenza è di per sé buono. Non certo in virtù della forma che l'ente in potenza non possiede ancora, ma in virtù del proprio orientamento dinamico verso questa perfezione. Difatti, ogni ente in potenza si definisce, intrinsecamente, dalla sua relazione dinamica al bene (*ordo ad bonum*). La potenza nel senso aristotelico non è mica la mera possibilità logica astratta (non-contraddizione) : si tratta di una potenza reale intrinsecamente orientata verso una perfezione. Così, san Tommaso può affermare che anche la materia prima, in virtù del proprio orientamento intrinseco, "naturale", verso la forma, è un ente e quindi possiede qualche bontà minima. Non c'è da san Tommaso nessuna compromissione con la teoria che identifica la potenza ossia la limitazione col male. Egli non confonde mai materia (e potenza) e privazione. Anzi, rimprovera spesso ai Platonici di cadere in questa confusione.

Così se tutto ciò che è in potenza è buono e se il soggetto della privazione è un ente in potenza, è facile dedurre che ogni soggetto di privazione è buono. Per tanto, il male, in quanto privazione, non esiste se non in un soggetto buono.

Tra le risposte alle obiezioni, possiamo ritenere la terza. La terza obiezione riposa su un sofisma. Essa prende le mosse dal fatto che uno dei contrari non può mai essere il soggetto

dell'altro contrario. Il soggetto del colore nero non può essere il colore bianco, né il soggetto dell'ingiustizia, la giustizia, né il soggetto del freddo, il fuoco... Ora, il bene ed il male sono contrari. Dunque, il bene non può mai essere soggetto del male. Nella sua risposta, san Tommaso spiega che, effettivamente, il male non può avere come soggetto il bene *di cui esso priva* ed al quale è opposto : la cecità non ha la vista come soggetto, né il peccato l'atto moralmente buono ! Però, il bene è una perfezione trascendentale che esiste nelle diverse categorie (non soltanto nella categoria "qualità" ma anche nella categoria "sostanza"). Il male ha come soggetto un bene diverso da quello di cui priva, in fattispecie la potenza che dovrebbe essere determinata dal bene di cui il male priva. Il soggetto della cecità è l'animale che potrebbe, anzi dovrebbe, possedere la vista ; il soggetto del peccato è l'anima che potrebbe e dovrebbe essere perfezionata dall'atto virtuoso...

5.2. Il male corrompe il proprio soggetto : le devastazioni del peccato e i loro limiti

Il male è per il bene in cui esiste un ospite assai ingrato poiché lo corrompe, lo guasta. Non certo nel senso attivo (il male come tale, ossia il male inteso astrattamente, non agisce ; non essendo soggetto, non è neanche causa efficiente) ma formalmente : la privazione significa la presenza di un vuoto, un buco, una mancanza reale. A tal punto che è legittimo chiedersi se l'estendersi ossia il proliferare del male nel soggetto, sotto l'effetto delle cause del male, non sta per consumare totalmente il bene.

In quell'articolo 4, san Tommaso "universalizza", collocandolo in un contesto metafisico astratto, un problema che, all'origine, era un problema specificamente teologico, il quale rimane, in modo abbastanza trasparente, lo sfondo dell'articolo : la questione delle conseguenze del peccato. Sappiamo, almeno da Platone, che è meglio subire l'ingiustizia che commetterla, giacché il male morale distrugge per primo chi lo commette. Quando soprimo fisicamente con la pistola il mio insopportabile vicino, sono io che uccido spiritualmente. Ma fin a che punto va questa distruzione ? Che cosa per l'esattezza il peccato distrugge nel peccatore e fin a che punto lo distrugge ? San Tommaso, conformemente alla sua tendenza a esaminare le questioni dal punto di vista più generale che sia, ha voluto trattare questo problema teologico tradizionale della corruzione della natura umana dal peccato nel contesto metafisico della riflessione sull'azione corruttrice del male sul proprio soggetto, mentre i suoi predecessori lo trattavano piuttosto a proposito delle conseguenze del peccato e, più precisamente, del peccato originale. Tuttavia, il problema iniziale non smette di affiorare.

San Tommaso sta alla confluenza di due tradizioni teologiche che cerca a riconciliare in una sintesi superiore. La prima è la tradizione occidentale agostiniana : il peccato originale non soltanto ha fatto perdere a Adamo ed alla discendenza i doni soprannaturali gratuiti della giustizia originale (=grazia santificante, più i doni preternaturali, come l’immortalità), ma ha anche ferito l’uomo nella propria natura, così che l’uomo, dopo il peccato, è meno uomo. Le sue capacità naturali d’azione sono falsate. Una glossa di san Beda sul vangelo del buon samaritano riassume la posizione latina : “Un uomo nel discendere da Gerusalemme a Gerico – cioè nel cadere in peccato – viene spogliato dei doni gratuiti, e ferito in quelli naturali (*expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*)”. Invece, per la tradizione orientale, attenta a non dare nessuno pretesto alla passività morale del peccatore, l’uomo dopo il peccato conserva intatta la propria natura con tutte le sue capacità d’azione. Questa tradizione era presente nel medioevo tramite un testo di Dionigi secondo cui i beni naturali sono rimasti integri nei demoni dopo il loro peccato. Il tema avrà una nuova attualità nel XVI° secolo. Contro la tesi luterana secondo cui il peccato originale ha distrutto l’integrità della natura umana e ha, praticamente, soppresso il libero arbitrio, la teologia cattolica ha insistito sul fatto che, nello stato di natura caduta, la natura umana, sebbene gravemente indebolita, non ha perso niente di ciò che la definisce essenzialmente. Ma, mentre i gesuiti in modo generale pensavano che l’uomo dopo il peccato godesse a pressappoco (non totalmente, se non sarebbe affondare nel pelagianismo puro) le stesse capacità e risorse naturali di prima per compiere il bene, gli agostiniani ed i tomisti insistevano di più sulle ferite inflitte dal peccato alla natura umana : il peccato non toglie il “bene della natura” ma ne diminuisce in modo significativo il dinamismo intrinseco.

La soluzione tomista del problema riposa sulla distinzione, formulata fin dall’inizio della determinazione del nostro articolo 4, tra tre forme di bene esistenti nel soggetto, le quali sono colpite dal male in modo diverso. Nel testo parallelo dello *Scriptum (In II Sent., d. 34, q. 1, a. 5)* Tommaso scriveva : “La definizione di qualsiasi privazione comporta tre elementi : l’abito opposto [*habitus* significa qui la perfezione “avuta” (*habita*) dal soggetto], il soggetto tanto della privazione quanto dell’abito, e l’attitudine (*habilitas*) del soggetto a ricevere l’abito”. Questi tre elementi costituiscono tre tipi di bene :

* Bene n° 1: l’abito opposto ossia il bene che è la perfezione opposta alla privazione. Ad esempio, la luce, di cui le tenebre sono la privazione, o la virtù di giustizia di cui la pratica abituale della frode fiscale costituisce la privazione.

* Bene n° 2 : Il bene costituito dal soggetto stesso. Questo bene viene sia segnato dalla privazione sia determinato dalla perfezione opposta, poiché i contrari esistono (mai insieme) nel medesimo soggetto. Ad esempio, la sostanza dell'aria è il soggetto tanto della luce quanto delle tenebre, o la volontà, quale potenza dell'anima, è il soggetto tanto della virtù di giustizia quanto del vizio della frode ossia dell'arte di arrangiarsi.

* Bene n° 3 : L'attitudine (*habilitas*) del soggetto (bene n° 2) rispetto all'attualizzazione in lui della perfezione (bene n° 1). Questa attitudine è una potenza reale et, per tanto, una cosa buona. Nel caso della persona umana, quest'attitudine non è altra che l'inclinazione naturale alla virtù, cioè ad un atteggiamento che sviluppa e fa fiorire i dinamismi iscritti dal Creatore nella natura umana. Però, questo sviluppare o far fiorire la natura risulta di una libera assunzione personale di questi dinamismi e non della semplice necessità, capita che la persona venga meno nel suo slancio e adotti atteggiamenti cattivi, vale a dire contrari ai dinamismi naturali. Tuttavia, il vizio e la virtù non sono scelte neutrali di fronte ai quali la persona umana sarebbe indifferente. Il peccato va sempre contro la natura.

Possiamo allora formulare così la tesi di san Tommaso : il male toglie totalmente il bene n° 1 ; lascia assolutamente integro il bene n° 2 ; diminuisce il bene n° 3 senza mai toglierlo interamente. Non è difficile giustificare le due prime parti della tesi. Il male toglie totalmente il bene n° 1 : per definizione, due realtà opposte non possono coesistere nello stesso tempo e sotto lo stesso aspetto nel medesimo soggetto. È quindi necessario che la presenza del male nel soggetto escluda *ipso facto* il bene direttamente opposta a questo male (bene n°1). Così le tenebre escludono la luce, la pratica della frode esclude la virtù di giustizia, il peccato mortale esclude la grazia santificante...

Il male lascia assolutamente integro il bene n° 2. Le tenebre escludono la luce ma non sopprimono l'aria che è il soggetto successivamente comune alla luce e alle tenebre. Parimenti, l'ingiustizia toglie la giustizia ma non distrugge la volontà ; il peccato mortale toglie la grazia ma non distrugge l'anima...

La difficoltà si concentra sul bene n° 3, vale a dire sull'attitudine all'atto o alla perfezione che risulta dalla natura e costituisce pertanto un bene di natura. Bisogna tenere contemporaneamente che il male diminuisce questo bene n° 3 senza mai escluderlo totalmente. Il vizio inveterato del frodatore diminuisce l'inclinazione naturale a vivere rettamente ma non la può spegnere.

“Il peccato sopprime totalmente la grazia [bene 1] ma non toglie nulla dall’essenza della cosa [bene 2]. Esso toglie però qualcosa dall’inclinazione o attitudine alla grazia [bene 3] e, nella misura in cui ogni peccato introduce una disposizione contraria, si dice che toglie qualcosa del bene di natura che è l’attitudine alla grazia. Tuttavia, esso non sopprime mai totalmente il bene di natura poiché, sotto le disposizioni contrarie, rimane sempre la potenza, benché essa sia sempre più lontana dall’atto” (*Q. de anima*, q. 14, ad 17).

Questa tesi comporta un paradosso a cui le obiezioni 2 e 3 danno voce. In effetti, sembra logico che la diminuzione trascini la soppressione. L’arg. 3 fa osservare, ad esempio, che solo un bene infinito, a cui verrebbe tolta una parte dopo l’altra, non sparirebbe totalmente. Ma un tiramisù, così enorme che sia, diminuisce boccone dopo boccone, e, ahimè, un bel giorno finisce. Ora, il bene di cui stiamo parlando (l’abilità al bene) è il bene della creatura e dunque un bene limitato. Sembra dunque che possa essere distrutto completamente. Se torniamo alla problematica originaria delle conseguenze del peccato, ciò significa che con il moltiplicarsi dei peccati ed il radicarsi dei vizi, dovrebbe scomparire presto o tardi l’inclinazione alla virtù e l’apertura alla grazia. [Quest’attitudine alla grazia, presentata come un bene di natura, rimanda probabilmente alla potenza obbedienziale specifica dell’anima umana nei confronti della grazia, vale a dire alla reale non-repugnanza, anzi all’alta convenienza, ad essere elevata gratuitamente da Dio alla vita della grazia]. Ora, la fede ci proibisce di ammettere questa conclusione. Il più grande dei peccatori conserva sempre la possibilità di essere giustificato dalla grazia di Dio, almeno finché la sua volontà non sia definitivamente fissata nel male, cioè nell’ora della morte. “Anche se i vostri peccati fossero come scarlatto, diventeranno bianchi come neve. Se fossero rossi come porpora, diventeranno come lana” (*Is* 1,18) .

Come giustificare razionalmente questa convinzione della fede ? San Bonaventura formula chiaramente la difficoltà. La volontà, dice, non può mai perdere l’attitudine al bene perché quest’ultima la definisce :

“Agostino l’afferma espressamente e tutti i dottori sono d’accordo. Ma è difficile spiegare come questa attitudine venga continuamente diminuita dal peccato senza mai essere finita o consumata. Su quel punto i pareri divergono” (*In II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 3).

La sfida è di trovare un modello teorico che permetta di pensare un processo costante di diminuzione di una cosa che non finisse all’estinzione di questa cosa.

San Tommaso comincia col respingere una soluzione sbagliata fondata su un approccio quantitativo che non ha niente a che fare nel campo della vita morale :

“Alcuni, immaginando la diminuzione del bene di cui ora si è parlato alla maniera della diminuzione di una quantità, rispondevano che, come si può dividere all’infinito una quantità continua, praticando la divisione secondo una data proporzione (p. es., prendendo sempre la metà della metà, oppure un terzo di un terzo), così avviene nel caso presente.”

Già Guglielmo di Auxerre († 1230), il quale riportava questa soluzione, l’aveva respinta osservando che :

“Il secondo peccato trova l’anima più debole che il primo e dunque più in grado di essere ferita. Esso la ferisce dunque di più, anche se fosse della medesima grandezza del primo peccato. Non la ferisce meno come lo pretendono” (*Summa aurea*, II, tract. 13, c. 4, q. 1).

Una gastroenterite che succede al Covid esaurisce di più il paziente che una gastroenterite accaduta quando la persona è in buona salute. San Tommaso, quanto a lui, nel ad 2, obietta che questo modello porta ineluttabilmente ad una conseguenza assurda : in valore assoluto, l’ultimo peccato sopprimerebbe meno questa attitudine che il precedente. Ora, la gravità dei peccati non segue necessariamente un ordine decrescente ! Anzi (benché l’abitudine del peccato possa portare il peccatore a sotto-valutare soggettivamente la gravità delle proprie azioni), obiettivamente, è probabile che la gravità dei peccati vada crescendo. Comunque sia, il modello per pensare il diminuire del bene dovuto al male non deve essere cercato nell’ordine quantitativo – cioè l’ordine della materia –, ma nell’ordine qualitativo delle forme. La diminuzione del bene causata dal male non appartiene all’ordine quantitativo della sottrazione ma all’ordine qualitativo della “remissione”. La parola latina “*remissio*” significa in quel contesto allentamento di tensione, diminuzione di intensità. È in quel senso che si parla di un periodo di “remissione” a proposito della malattia. Si tratta dunque d’usare in morale un tema che ha appassionato i pensatori del Medioevo tardivo : l’intensificazione e la remissione delle forme (e delle qualità).

La remissione del bene viene pensata per mezzo del contrasto con l’intensificarsi del bene. Ora, un soggetto diviene sempre più idoneo a ricevere una forma o un certo tipo d’atto o di perfezione, quando vengono moltiplicate in lui le disposizioni, vale a dire le “qualità” che preparano la materia a ricevere questa forma. Occorre, in effetti, che sia una proporzione tra

materia e forma. Il pezzo di legno non viene infiammato (=non riceve la forma del fuoco) istantaneamente, appena viene avvicinato il fiammifero, ma occorre prima che, sotto l'azione del fiammifero, il legno si riscaldi a poco a poco. Difatti, secondo la fisica aristotelica, la generazione della nuova sostanza (oppure la produzione della nuova forma accidentale) è il punto di arrivo di un lungo e complesso processo. Il boccone di tiramisù che ho appena inghiottito non diviene subito la mia carne ed il mio sangue (senza dimenticare altri componenti più sgradevoli dal punto di visto dietetico). Certo, il passaggio dalla sostanza del tiramisù ad un'altra sostanza (la carne umana o qualche sostanza intermedia) è necessariamente istantaneo : non c'è intervallo tra il momento in cui sparisce la forma del tiramisù (ossia la corruzione) e il momento in cui la materia prima viene informata dalla nuova forma sostanziale. Però, la sostanza del tiramisù viene prima modificata da diversi tipi di disposizioni accidentali riguardanti la sua figura, le sue dimensioni... Queste modifiche accidentali la conducono man mano alla corruzione e, d'altra parte, preparano l'informazione della materia dalla forma sostanziale dell'uomo. Un po' come i caricaturisti disegnano una serie di vignette che ritracciano l'evoluzione che porta man mano dal ritratto di qualche uomo politico famoso a quello di un animale. L'artista accentua sempre di più alcuni tratti accidentali del politico che l'avvicinano sempre di più verso l'animalità e è difficile determinare a che punto si passa dall'uomo all'animale.

Nello stesso modo, l'attitudine a ricevere una forma può essere diminuita, "rimessa" via via che si moltiplicano nel soggetto le forme accidentali dispositivi contrarie. Ad esempio, l'attitudine del legno ad infiammarsi viene diminuita dalle forme accidentali dell'umidità che provengono dalle gocce di pioggia che cadono sul pezzo di legno e l'imbevano. Questa "remissione" può andare all'infinito oppure c'è, ad un certo punto, un "salto" dal diminuire allo sparire ? San Tommaso distingue due casi.

Nel primo caso, le forme dispositive contrarie moltiplicandosi all'infinito nel soggetto arrivano a corromperlo del tutto. Per esempio, se la pioggia continua, allora, a un certo punto, il legno marcisce, si corrompe, perde la propria natura. A quel punto, sparisce anche totalmente l'attitudine a bruciare, la quale derivava dalla sua natura. Il pezzo di legno è oramai irrecuperabile per il fuoco di campo.

Nel secondo caso, le forme dispositive contrarie possono moltiplicarsi all'infinito nel soggetto senza però corromperlo. L'attitudine alla forma diminuisce in proporzione all'infinito ma... non sparisce. Non c'è contraddizione tra la diminuzione all'infinito di un'attitudine e la

permanenza di questa attitudine. Si tratta di un tipo di funzione asintotica in cui si avvicina al zero senza mai raggiungere l'asse delle coordinate. Ad esempio, più ascolto musica hard rock, più la mia attitudine ad apprezzare un raffinato concerto di musica da camera diminuisce. Ma non sparisce per tanto. Rimane in me come una radice che, dopo un bel programma di disintossicazione, può germogliare di nuovo.

La ragione è che la diminuzione e la permanenza non sono collocate sullo stesso piano, come san Tommaso lo spiega nel ad 2. L'attitudine è intermedia tra il soggetto e l'atto. Essa viene definita sia rispetto al soggetto, sia rispetto al suo atto ossia la sua operazione. Rispetto all'atto, l'attitudine o inclinazione può patire una diminuzione *per accidens*. Ma rispetto al soggetto, in cui l'attitudine affonda le proprie radici e di cui essa emana per essenza, l'attitudine rimane in modo permanente.

Applichiamo ora queste analisi al problema teologico delle conseguenze del peccato. L'atto peccaminoso diminuisce sempre di più l'inclinazione al bene derivante dalla nostra natura. Il peccato moltiplica gli ostacoli interiori alla vita virtuosa poiché produce nella volontà delle inclinazioni contrarie all'inclinazione alla virtù. Più mi sprofondo nel vizio, più il vizio diviene come la mia seconda (contro) natura, più il dinamismo naturale che mi porta al bene è ferito e contrastato, a tal punto che l'azione buona mi diventa soggettivamente sempre più difficile. Tuttavia, il peccato, anche inveterato, non può distruggere totalmente l'inclinazione al bene nella misura in cui essa viene radicata nell'essenza stessa dell'anima. « L'inclinazione naturale alla virtù, in quanto nasce dal suo soggetto, cioè dalla natura umana, è inammissibile come questa natura » (Labourdette). Lo strazio interiore del peccatore, almeno all'inizio della sua decadenza, ne rende testimonianza. L'inclinazione al bene rimane inestirpabile, anche se non è più percepita come tale dal peccatore sul piano della psicologia empirica. Essa è il segno indelebile della nostra vocazione imprescrittibile al bene e il punto di appoggio immanente della possibilità della conversione. Una conversione che deve comportare la restaurazione dell'ordine giusto per mezzo della pena.

6. Colpe, pene e miserie

In un accesso di malumore, Riccardo picchia la moglie di santa ragione. È un male. Certo, per la moglie. Ma non solo. Anzi, è soprattutto un male per Riccardo, il quale si avvilito sé stesso a causa di quest'atteggiamento bestiale privato della conformità alle norme della retta ragione e dunque indegno della persona umana. Riccardo ha commesso una colpa (*culpa*), che è un tipo di suicidio morale. Lo stesso Riccardo, tradotto in giudizio, si prende tre mesi di prigione. È un altro male poiché Riccardo verrà privato della libertà di movimento, che fa parte dei beni fondamentali dell'esistenza umana. Tuttavia, questo secondo male non è dello stesso tipo del primo. Si tratta di un male subito in risposta ad un male commesso. Si tratta di un castigo o pena (*poena*).

San Tommaso d'Aquino dedica i due ultimi articoli della q. 48 a questa divisione fondamentale del male in male come colpa e male come pena. L'articolo 5, da una parte, presenta questa divisione in male colpa e male pena e, d'altra parte, mostra che essa è adeguata nel caso delle creature spirituali, vale a dire che ogni male che tocca la creatura spirituale è sia colpa sia pena. *Tertium non datur*. L'articolo 6 stabilisce, in quanto a lui, che la colpa ha più ragione di male della pena, vale a dire : la colpa realizza più della pena la "definizione (*ratio*)" del male. In questi due articoli, san Tommaso espone i principi generali che giocano un ruolo determinante in diversi settori della teologia : il peccato e la penitenza, la virtù di giustizia, il peccato originale e le sue conseguenze, il mistero della Redenzione per mezzo della Croce di Cristo...

6.1. Il male dell'agente e il male dell'azione

Nella determinazione dell'articolo 5, san Tommaso procede in due tappe. Prima, egli stabilisce in modo molto generale che, per qualsiasi soggetto, esistono due e soltanto due forme di male : il male dell'agente e il male dell'azione. Poi, egli mostra che, nel caso specifico delle creature spirituali, questa divisione corrisponde alla coppia colpa (=male dell'azione) / pena (male dell'agente).

Dato che il male viene definito per contrasto col bene, occorre, per capire la distinzione tra questi due tipi di male, partire dalla distinzione tra due tipi di bene esistenti nella creatura. Una cosa è buona in proporzione della propria attualità. Ora, in qualsiasi creatura, ci sono due gradi di attualità, e dunque di perfezione. Essi corrispondono alla distinzione tra l'essere (atto primo) e l'operazione (atto secondo). La perfezione prima è la perfezione nell'ordine dell'essere

sostanziale. San Tommaso la definisce per mezzo della forma e dell'integrità. Difatti, è la forma (sostanziale), mediatrice dell'atto d'essere, che pone il soggetto in atto primo e gli conferisce la propria perfezione ontologica. Ora, questa perfezione comporta l'integrità del soggetto, vale a dire la presenza di tutte le parti essenziali : un gatto a cui manca l'orecchio o la zampa è privato della propria integrità (e dunque di bellezza!). La perfezione seconda è la perfezione nell'ordine dell'operazione : si tratta della piena attualità e perfezione che il soggetto si conferisce per mezzo della propria azione che gli permette di raggiungere il proprio fine. Essere un uccello con due ali che lo fanno capace di volare è una perfezione prima. Attraversare il Mediterraneo usando le ali per andare a svernare in Africa è una perfezione seconda.

Il male tocca il soggetto sia nella perfezione prima (in quel caso, si parla del male dell'agente, cioè del soggetto) sia nella perfezione seconda (male dell'azione). Esso lo tocca nella perfezione prima quando priva il soggetto sia della propria forma (corruzione) sia di una parte necessaria alla sua integrità (amputazione di un membro, per esempio). Ora, questa privazione tocca in particolare i principi dell'agire, i quali derivano dalla forma sostanziale. Ad esempio, una delle due tibie, strumento dell'azione di camminare, può essere più corta dell'altra. Ma il male può anche toccare l'operazione stessa del soggetto, quando essa viene privata "della propria misura e del proprio ordine". Per esempio, il camminare dello zoppo è difettoso : egli cammina in modo sviato, deforme.

Il male dell'agente ed il male dell'azione esistono in tutte le creature. Però si realizzano in "modo speciale" nei soggetti dotati di ragione e dunque di libertà, vale a dire negli esseri spirituali che appartengono all'ordine morale. Il male della creatura spirituale riceve pertanto un nome speciale : il male dell'azione (morale) viene chiamato colpa ed il male dell'agente (morale) pena.

6.2. Considerazioni sulla pena

Ci sono due domande principali a proposito della pena : Che cosa è la pena ? Perché la pena ?

6.2.1. Che cos'è la pena?

Nelle *Q. de malo*, q. 1, a. 4, san Tommaso enumera tre elementi che permettono di definire la pena.

Prima, la pena è un male subito legato ad un male morale commesso. Essa suppone sempre qualche atto libero cattivo anteriore. Quindi non c'è pena se non rispetto ad una colpa. La bastonata con cui Tizio “punisce” il suo somaro perché non vuol più andare avanti, non è una pena.

Poi, secondo elemento, la pena contrasta la volontà di chi è punito. Essa è sempre “*contra voluntatem*”. San Tommaso distingue tre casi. Primo caso : la pena contrasta direttamente la volontà esplicita attuale del soggetto, il quale è inoltre perfettamente consapevole della contrarietà e ne soffre. Questo è il caso, per esempio, del prigioniero che vorrebbe approfittare della primavera per passeggiare nei boschi ma che viene fermato dai muri della prigione. Secondo caso : la pena è contraria soltanto alla volontà abituale, implicita, del soggetto. In quel caso, il male della privazione viene ignorato e non provoca sofferenza. Così, ad esempio, il cuoco del convento aveva previsto di preparare per pranzo un tiramisù ma non l'aveva detto a nessuno. Ora, per punirmi di non l'aver salutato con la dovuta deferenza stamattina, ha rinunciato a preparare il tiramisù e mi serve a posto del sublime dolce la solita frutta (una schifosa banana). La pena è obiettiva, però non mi fa soffrire perché non so di che cosa sono stato privato. Soffrirò soltanto quando (forse) verrò informato della combinazione. San Tommaso usa questa teoria a proposito dei bambini che muoiono senza battesimo. Nel limbo, dove sono puniti del peccato originale dalla privazione della visione beatifica, non soffrono perché, non avendo mai avuto la fede, non sanno che sono stati chiamati in Adamo alla vita soprannaturale. Terzo caso, la pena contrasta l'inclinazione al bene inerente alla volontà come tale (*voluntas ut natura*) del soggetto. Così, benché il dannato rifiuti ostinatamente di rivolgersi a Dio, anzi benché abbia odio di Dio, la privazione di Dio è una pena perché contrasta l'inclinazione naturale all'unione al Sommo Bene.

Infine, terzo elemento, la pena viene subita. Essa è “passiva”. Difatti, ciò che contrasta la volontà non può venire se non da un principio esterno alla volontà. Certo, la pena può essere volontariamente accettata dal colpevole per riparare il male commesso (essa diviene allora soddisfazione), ma essa rimane subita e contraria alla volontà come natura ripugnante al male.

A questi tre elementi possiamo aggiungere un quarto : la pena è sempre inflitta, in ultima analisi, da un agente morale, intelligente e libero, in grado di volere il bene della giustizia e di proporzionare la pena alla colpa. È soltanto in un senso molto analogico che si può dire che Gaia – Madre natura – si è vendicata e ha “punito” quelli che l'hanno sfruttato per mezzo di una catastrofe. Non si tratta di una pena ma di una mera conseguenza fisica.

5.2.2. Perché la pena ?

Chiediamoci adesso quale è il significato della pena ? Difatti, la necessità del castigo non gode più oggi l'evidenza tranquilla con cui è stata accettata per molto tempo. Né nel ordine giuridico del diritto penale, né in antropologia morale, nemmeno in teologia. Da Nietzsche a Michel Foucault, non mancano voci per denunciare la pratica penale quale violenza o "vendetta legale". A che serve – e in virtù di quale diritto – aggiungere un secondo male (la punizione) al primo male (la colpa) ? Supponendo che la colpa sia imputabile – il che non è più scontato perché presuppone un'antropologia "forte" in cui il soggetto è riconosciuto libero e responsabile –, in che modo il secondo male potrebbe cancellare il primo? Da dove viene il "diritto" di punire ? Chi gode di quel diritto ? Il teologo aggiunge : esiste una differenza, rispetto al significato e alle finalità della pena, tra la pena legale della giustizia degli uomini e la pena morale della giustizia di Dio ? Per rispondere alquanto a queste domande bisogna prima di tutto capire che, se la pena è giustificata, lo è in quanto è per sé un bene nell'ordine morale. Un bene legato ad un male. "La pena, scrive Jacques Maritain, non mira in via primaria e principale a produrre il male nel punito, ma mira primariamente a produrre un bene. Un bene di cui l'importanza e la necessità devono essere singolarmente profonde, se guardiamo al prezzo che per esse bisogna pagare" (*Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, cap. 9, p. 239). Il punto è quindi di specificare la natura del bene risultante dalla pena. Ci sono due grandi tendenze : il retributivismo e l'utilitarismo. La pena è un bene in sé stessa, intrinsecamente, perché ristabilisce l'ordine della giustizia (retributivismo) oppure la pena è buona soltanto a causa delle sue conseguenze estrinseche buone di cui la somma prevale sul male del castigo (utilitarismo) ? Una differenza essenziale tra retributivismo e utilitarismo è che, per l'utilitarismo, il male della pena viene giustificato *soltanto* per mezzo delle sue conseguenze, mentre il retributivismo non nega affatto che la pena presenti diversi utilità "sopraggiunte", tanto per il reo quanto per la società, provvisto, tuttavia, che sia giusta in sé stessa. Prima di considerare il valore intrinseco della pena, cominciamo con l'esaminare le utilità.

6.2.2.1. Le diversi "utilità" della pena

Una prima utilità sociale della pena è di fare sì che il malfattore non sia più in grado di nuocere cosicché sia garantito agli altri membri della società il bene essenziale della sicurezza. È indiscutibile. Però, neutralizzare il malvagio non può essere la giustificazione ultima della pena, tranne nella prospettiva materialista che nega la specificità dell'ordine morale e non fa differenza tra l'uomo malvagio e l'animale pericoloso o il matto furioso e riduci. Quelli che

fanno il male sono ridotti allo statuto di forze pericolose da neutralizzare per mezzo della forza o violenza contraria. Ora, il malvagio non è solo una forza fisica nociva : è una persona, vale a dire un agente morale.

Si può allora suggerire un'altra "utilità" della pena, di natura psicologica, che riguarda gli uomini appunto quali soggetti liberi e responsabili dei loro atti : il valore dissuasivo e preventivo. Questa è una delle tesi centrali di Cesare Beccaria nel suo famoso *Trattato dei delitti e delle pene* (1764). Il capitolo 12 è dedicato al fine della pena :

“Il fine [delle pene] non è di tormentare ed affliggere un essere sensibile, né di disfare un delitto già commesso. [...]. Il fine dunque non è altro che d'impedire il reo dal far nuovi danni ai suoi cittadini e di rimuovere gli altri dal farne uguali.”

Pertanto :

“Quelle pene, dunque, e quel metodo d'infliggerle deve esser prescelto che, serbata la proporzione, farà una impressione più efficace e più durevole sugli animi degli uomini e la meno tormentosa sul corpo del reo.”

L'insistere sul valore dissuasivo della pena tradisce al solito la visione assai pessimista della natura umana che sta alla base delle teorie del contratto sociale ritenuto l'unico modo di uscire dallo stato di natura, definito come uno stato di guerra di tutti contro tutti. L'uomo essendo naturalmente (oppure a causa del peccato) egoista e mosso prevalentemente dalla ricerca dei piaceri, la società deve contenere e reprimere le manifestazioni dell'egoismo per mezzo del timore dei castighi.

Invece, nella prospettiva, come quella di san Tommaso, che tiene presente di più l'ordinamento radicale ed intrinseco dell'uomo alla vita virtuosa, verrà sottolineata l'utilità medicinale e pedagogica/educativa della pena. “Il castigo è un tipo di cura”, osservava Aristotele e non mancano testi nella Bibbia che presentano la pena come la correzione lo cui scopo è (ri)mettere i colpevoli sulla giusta strada. La pena è quindi utile allo stesso reo poiché mira a riportarlo alla vita virtuosa, suo vero bene, ed a reinserirlo così nella vita sociale. Nell'esercizio concreto della giustizia penale umana è giusto che l'aspetto medicinale della pena sia il criterio prevalente, dato che la giustizia umana è segnata da un forte coefficiente di relatività perché non è in grado di sondare i reni ossia le intenzioni.

Tuttavia, la teoria medicinale della pena (e le altre teorie consequenzialiste) non può essere, soprattutto sul piano morale e teologico, la giustificazione ultima della pena. Due obiezioni maggiori lo impediscono :

Prima, (anche lasciando da parte la questione della pena di morte), esistono secondo la dottrina cristiana delle pene che non hanno nessun valore medicinale, cioè le pene eterne dell'inferno. Esse non contribuiscono affatto al bene dei dannati stessi, neanche possono essere giustificate dal loro solo valore dissuasivo per gli altri (benché questo valore sia stato ampiamente sfruttato dai predicatori in antico...).

Poi, la finalità medicinale della pena non basta a renderla giusta in sé stessa. Non è mai permesso fare il male affinché ne risulti un tipo di bene. Ad esempio, non è moralmente lecito castigare un innocente “per fare un esempio” utile per tutti. Il valore medicinale della pena suppone che la pena sia “anteriormente” giusta in sé stessa.

6.2.2.2. Il valore intrinseco della pena come esigenza di giustizia

Bisogna quindi che ci sia per ogni pena un valore intrinseco, anteriore all'utilità repressiva e medicinale : il valore proprio retributivo di giustizia. Tutte le “utilità” della pena suppongono questo valore e solitamente vengono a innestarsi su di esso, benché, in alcuni casi, il valore intrinseco rimanga da solo. Il *Catechismo della Chiesa cattolica* (n° 2266) dice già a proposito delle pene civili :

“ [1/*Valore retributivo*] La pena ha innanzi tutto lo scopo di riparare il disordine introdotto dalla colpa. Quando volontariamente accettata dal colpevole, essa assume valore di espiazione. [2/ *Valori aggiunti*] La pena poi, oltre che a difendere l'ordine pubblico e a tutelare la sicurezza delle persone, mira ad uno scopo medicinale : nella misura del possibile, essa deve contribuire alla correzione del colpevole”.

La pena, dice san Tommaso, riguarda la “giustizia vendicativa”. Questa parola – che rievoca la “vendetta” – è infelice nel contesto odierno in cui la vendetta viene percepita come violenza privata e irrazionale. Meglio dunque parlare del valore “retributivo” della pena. Ciò detto, il riferimento alla vendetta ci ricorda giustamente che il diritto (ed il dovere) di punire è radicato nei dinamismi fondamentali della natura umana, la quale è inseparabilmente carnale (quindi passionale) e razionale. Esiste in ogni persona umana l'inclinazione naturale, portatrice di una razionalità immanente, a reprimere tutti quanti gli recano danni. Essa risulta dalla tendenza naturale basilare a conservarsi nell'essere ed a svilupparsi. In un primo momento,

questa tendenza si manifesta nelle reazioni spontanee dell'irascibili, quale facoltà sensibile dell'anima umana. Di per sé, la collera (moderata) è una reazione adeguata di fronte al male che ci aggredisce ed essa ci spinge a castigare quelli che ci fanno torto. Questo istinto di vendetta non ha nulla a che fare con il gusto perverso della sofferenza altrui, anche se nello stato di natura decaduta viene facilmente parassitata da pulsioni cattive. Tuttavia, da noi, questa inclinazione "animale" è (o dovrebbe essere) assunta, rettificata e resa pienamente umana dalla ragione, la quale è in grado di percepire ed esprimere in forma normativa la norma oggettiva della giustizia. Sotto la guida della ragione, l'uomo esplicita la parte di razionalità immanente alla collera e assume il movimento passionale per ristabilire, per mezzo della pena, il bene obiettivo della giustizia che era stato ferito. La "vendetta" diviene allora pienamente virtuosa.

Anzi, chi infligge una pena nello scopo di realizzare il bene della giustizia fa un'opera buona, addirittura meritoria. Se chi punisce cerca principalmente il male da infliggere al reo, allora, secondo san Tommaso, egli commette un grave peccato poiché viene mosso da una forma di odio personale, che non è permesso avere neanche rispetto al proprio nemico. Ma se l'intenzione di chi punisce (e ha autorità per farlo) è rivolta al bene morale obiettivo superiore risultante dalla punizione (l'emendamento del reo, la pace pubblica, e soprattutto la promozione della giustizia), allora egli compie un atto virtuoso. Quindi è possibile santificarsi nell'esercizio del mestiere di giudice o di carnefice ! Commentando Rm 13, 4 : "L'autorità è al servizio di Dio per il tuo bene. Ma se fai il male, allora devi temere, perché non invano essa porta la spada; è infatti al servizio di Dio per la giusta condanna di chi fa il male", scrive san Tommaso: "Non solo è lecito, ma è anche meritorio che i principi, per zelo della giustizia, esercitino la vendetta nei confronti degli empi." Bisognerà ricordarci questa tesi quando si tratterà di giustificare, con san Tommaso, che Dio stesso, il "Buon Dio", è la causa del male di pena.

Quindi, la pena mira essenzialmente a promuovere la giustizia restaurando l'ordine morale, cioè le giuste relazioni tra le persone, che è stato compromesso e ferito dalla colpa. Se il reo deve essere punito, ciò è soprattutto in virtù dell'esigenza morale di giustizia. Perché sono responsabile della colpa, la quale ha introdotto un disordine obiettivo nell'ordine morale, sono moralmente obbligato a subire la pena (si parla di *reatus ad poenam* = obbligo morale di subire la giusta pena) e il responsabile del bene comune della comunità ha il diritto naturale e il dovere di infliggermi questa pena. Hegel ha espresso in modo felicissimo quel primato della giustizia rispetto all'utilità nella pena :

« Questo superficiale carattere di un male viene presupposto come il primo elemento nelle diverse teorie sulla pena, nella teoria della prevenzione, dell'intimidazione, della minaccia, dell'emenda, ecc. e ciò che di contro deve venire fuori, è in pari modo determinato superficialmente come un bene. Ma non s'ha a che fare né meramente con un male, né con questo o quel bene, bensì si tratta determinatamente di illecito e di giustizia. Ad opera di quei superficiali punti di vista però la considerazione obiettiva della giustizia, la quale è il primo e sostanziale punto di vista nel caso del delitto, e segue da se, che diviene l'essenziale il punto di vista morale, il lato soggettivo del delitto, mescolato con triviali rappresentazioni psicologiche intorno agli eccitamenti e alla forza degli stimoli sensibili di fronte alla ragione [... Queste considerazioni] presuppongono la fondazione che il punire sia giusto in se e per se » (*Lineamenti di filosofia del diritto : diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, § 99).

In questa prospettiva, la pena risulta essere il diritto del colpevole. La pena, spiega Hegel, è “un diritto rispetto al criminale stesso” poiché prende sul serio la logica del suo atto. “Considerando in questo senso che la pena contiene il suo diritto, si onora il criminale come un essere razionale”, anziché trattarlo come un malato o un animale pericoloso. Secondo la filosofa Simone Weil,

“La punizione è un bisogno vitale dell'anima umana. [...] Col delitto l'uomo si pone da sé fuori della rete di obblighi eterni che unisce ogni essere umano a tutti gli altri. Egli può esservi reintegrato soltanto con la punizione; interamente, se v'è consenso da parte sua, e parzialmente se non ve n'è. Come il solo modo di testimoniare rispetto a chi soffre la fame è dargli da mangiare, così l'unico modo di testimoniare rispetto a chi si è posto fuori legge è reintegrarlo nella legge sottoponendolo alla punizione che essa prescrive” (*La Prima radice, Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Milano 1990).

Ci resta da capire perché e come la pena sia prima di tutto un'esigenza morale di giustizia. Perciò bisogna prendere atto che nostro agire morale personale riguarda più che noi soli : la mia azione prende posto in un ordine di cui sono soltanto una parte, l'ordine o rete morale delle persone. Per tanto, quando la mia azione è buona, essa contribuisce al bene comune della comunità, facendolo crescere e fiorire. In questo senso, la mia azione è meritoria e ho il diritto di essere ricompensato : l'autorità incaricata del bene comune della comunità deve riversarmi una parte proporzionale del sovrappiù di bene che ho portato alla comunità per mezzo della mia azione buona. Parimenti, la mia azione cattiva danneggia il bene comune e, in

ultima analisi, attenta all'ordine morale di cui Dio è il centro ed il custode. Per mezzo della mia iniziativa cattiva, mi sono sottratto all'ordine obiettivo dell'universo morale. Ho rifiutato di agire come una parte nel tutto e mi sono costituito il centro di un "contro-ordine" del tutto soggettivo. Facendo così, ho introdotto un disordine, uno squilibrio, un'ingiustizia, nella mia relazione all'ordine morale. O, per dirla con D'Agostino, il male che ho commesso è una "ingiusta alterazione dell'intersoggettività relazionale". La pena allora mira a restaurare l'uguaglianza nella relazione tra me e l'ordine morale, riportandomi al posto giusto. La bolla di nulla (privazione dell'ordine giusto) che ho introdotto per mezzo della mia colpa verrà in qualche modo neutralizzata quando verrà riassorbita da me nella forma del male ontologico della pena che mi danneggia. Jacques Maritain nella nona lezione, dedicata alla sanzione, delle *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, invoca a questo proposito una legge di ri-equilibramento dell'essere. Il non-essere introdotto nella rete delle relazioni deve ritornare sul soggetto come una privazione – un non-essere – sofferta da lui (=male ontologico della pena). Così il colpevole viene riordinato. Facciamo un paragone : l'azienda che ha scaricato nell'ambiente un eccesso di gas carbonico nocivo per tutti è tenuta in giustizia di finanziare il piantare degli alberi che sono in grado di riassorbire questo eccesso e di ristabilire l'equilibrio ecologico.

Attenti, tuttavia, che la ristorazione dell'ordine morale non si limita al risarcimento delle *conseguenze materiali* del male. Se ho rubato cinquanta euro nel portamonete della nonna, bisogna certo che li restituisca, ma bisogna anche che io subisca una pena. Difatti, il disordine della colpa va ben al di là del disordine materiale. C'è stata un'iniziativa morale cattiva, fonte di disordine nell'ordine morale. In concreto, ho ritenuto, almeno implicitamente, che la persona e i diritti di mia nonna dovessero essere subordinati ai presunti interessi superiori della mia persona. Questa è una forma di disprezzo : mia nonna non conta. Secondo una specie di principio d'Archimede "morale", la sanzione viene "neutralizzare" quest'iniziativa cattiva facendomi subire passivamente un'iniziativa che viene da fuori e ristabilisce l'uguaglianza nella relazione della persona, così contrastata, all'ordine morale. Secondo l'espressione di Karl Rahner, la pena è "il contraccolpo dell'universo sull'uomo di cui l'atteggiamento morale non è ben ordinato". La pena è difatti la manifestazione del "principio di realtà" nell'ordine morale.

Questa teoria della pena come esigenza morale di giustizia non è più capita nel contesto della cultura contemporanea. Per almeno tre motivi. 1/ Essa suppone un'antropologia che riconosca il posto centrale della libertà e della responsabilità della persona umana, così come l'apertura della persona ai valori trascendenti della giustizia obiettiva. Ora, l'antropologia

materialista oggi prevalente tende a ridurre le scelte morali ai loro condizionamenti materiali (il criminale è un “malato”, un disadattato, anzi una vittima della società) e porta all'utilitarismo, il quale riduce l'agire “morale” alla combinatoria di piccoli piaceri o dispiaceri fisici e psicologici, personali e collettivi, così che gli atti non sono più valutati a seconda della norma obiettiva della giustizia ma a seconda delle sole conseguenze per il benessere materiale e psicologico dei membri della società.

2/ Questa teoria della pena suppone la solidarietà morale tra le persone. Ora, questa è trascurata, anzi negata, nella concezione individualistica liberale dell'esistenza umana oggi prevalente. Il modo in cui tu vivi non m'importa, purché non mi faccia torto fisicamente o psicologicamente.

3/ Il dualismo tra il regno della soggettività e quello della natura, caratteristico dell'idealismo moderno, rende inconcepibile l'idea che un atto di natura morale possa essere sancito “fisicamente”. Se l'ordine della soggettività e l'ordine della natura non comunicano in un ordine metafisico che li ingloba l'uno e l'altro, diviene impossibile comprendere come mai un'azione soggettiva possa avere un effetto nell'ordine “fisico” della natura. Nella prospettiva idealistica, il “principio di realtà” (cioè : le mie scelte morali hanno delle ripercussioni nell'ordine ontologico della natura) è una semplice violenza.

Pertanto, è diventato assai difficile far capire anche ai credenti che, nella relazione a Dio, non tutto si gioca nella sfera puramente soggettiva della coscienza. Ad esempio, nella dottrina cattolica, il peccato perdonato deve ancora essere espiato per mezzo della pena temporale.

6.3. Sventura oppure pena: la morte, salario del peccato ?

Sembra ovvio che alcuni mali che mi cadono addosso sono delle pene, o, almeno delle conseguenze delle mie colpe. La faticosa stanchezza che sto provando circa le quattordici è la conseguenza diretta della mia voracità a pranzo ; i trecento euro sottratti dai carabinieri dal mio portamonete è la pena della mia disordinata passione per l'altissima velocità... Ma ci sono tanti altri mali difficili da definire quali pene, nemmeno quali conseguenze del mio agire morale. Il fatto che la tegola strappata dal vento viene a finire dritto sul mio cranio innocente non ha assolutamente nessun legame con una colpa che avrei commesso prima, anche se sono stato imprudente uscire quando tira il vento. E che dire dell'eruzione vulcanica, dello tsunami o del

terremoto che uccidono alla rinfusa forse dei peccatori induriti ma anche dei bambini innocenti e tante brave persone ? L'unica categoria da usare decentemente è la sventura, non la pena.

Nondimeno, nel nostro articolo 5 della q. 48, san Tommaso sostiene le tesi che, nel caso dell'uomo, ogni male è sia colpa sia pena. Difatti, la fede ci insegna, che la morte, quale sintesi di tutti i mali, è per l'uomo "il salario del peccato" (*Rm* 6, 23), quindi un tipo di pena, non riducibile alla fatalità naturale. Si tratta di una verità rivelata, accolta nella fede. Pertanto, ammette Tommaso, i filosofi pagani, in quanto erano privi della luce della Rivelazione, non erano in grado di interpretare questi mali se non come delle fatalità e delle disgrazie alle quali occorre rassegnarsi, limitando l'orizzonte della propria speranza.

Però, questa verità rivelata risponde ad una altissima convenienza, soprattutto se si tiene, come si deve, che tutto viene sottomesso alla divina Provvidenza. L'uomo, animale razionale, è collocato, per natura, all'incrocio di due mondi : il mondo fisico ed il mondo spirituale, il primo essendo finalizzato dal secondo come il corpo dall'anima spirituale. Per tanto, l'uomo viene esposto a due tipi di male. In quanto soggetto spirituale, padrone e responsabile dei propri atti morali, l'uomo può commettere una colpa. Ma, in quanto soggetto corporale, egli è di per sé sottomesso alle leggi della natura fisica. Come qualsiasi altro animale, l'uomo si ammala se viene a prendere qualche cibo nocivo, muore se passa per caso sotto una valanga e, in ogni caso, muore alla fine poiché tale è la legge di tutti gli organismi viventi. Ora, queste disgrazie, sebbene naturali dal punto di vista della "fisica" di cui le leggi necessarie reggono il mondo corporale, sono nondimeno uno scandalo per la ragione quando colpiscono la persona umana. Come mai "un granello di sabbia che si mise nella sua uretra" (Pascal) ha potuto distruggere non soltanto l'ambizione politica di Cromwell ma anche l'insondabile universo spirituale formato da ogni persona umana ? La prospettiva che un soggetto spirituale di cui l'anima immortale è, per natura, aperta ai valori incorruttibili del vero e del bene, e per grazia chiamata a partecipare alla vita beata della santissima Trinità, sia consegnato, lui malgrado, alle forze oscure della materia che lo stritolano, non può non scandalizzare la ragione. Pertanto, essa accoglie come altamente "conveniente" e fonte della più alta intelligibilità l'affermazione della fede cattolica secondo cui lo stato attuale dell'uomo, in cui viene sottomesso alla sofferenza ed alla morte, non corrisponde al progetto iniziale di Dio per l'uomo. Difatti, Dio ha voluto e vuole ancora che la dimensione fisica della persona umana s'integri armoniosamente nella dimensione spirituale. Del resto, c'è nell'anima umana una tendenza naturale a fare partecipare il corpo alla propria incorruttibilità, sebbene non possa farlo per mezzo delle sue proprie forze.

La Chiesa cattolica insegna, dunque, che i nostri primi parenti sono stati creati nello stato soprannaturale di giustizia originale (CCC, n° 375-376). Questa giustizia comportava due elementi : 1/ la grazia santificante dell'amicizia con Dio (elemento essenziale), 2/ una grazia di supplezza consistente nei doni preternaturali, come l'impassibilità e l'immortalità, destinata a proporzionare la natura umana, fino nei suoi componenti fisici, alla sua vocazione spirituale e soprannaturale. Di conseguenza, se Adamo non avesse rotto l'alleanza con Dio e perso così la giustizia originale, la sua discendenza sarebbe stata preservata dalla morte e dei mali derivanti dai limiti della sua natura fisica grazie ad un'azione speciale della Provvidenza ed al dono fatto all'anima della capacità soprannaturale che la rende capace di superare i fenomeni biologici che portano il corpo alla corruzione. Il peccato originale è stato la *causa removens prohibens* che, sopprimendo i doni preternaturali, ha restituito l'uomo alle leggi del mondo fisico [La *causa removens prohibens* è, come indicato dal nome, quella che toglie l'ostacolo che impediva l'azione naturale di una causa e ne rende pertanto possibile l'effetto. Ad esempio, la persona che, in inverno, apre la finestra è la *causa removens prohibens* del raffreddarsi della stanza, la causa diretta essendo l'aria fredda entrante nella stanza una volta scartato l'ostacolo della finestra]. D'ora in poi l'uomo subisce il conflitto tra la dimensione fisica e la dimensione spirituale della propria, conflitto che viene ricapitolato dalla morte fisica. L'opera della salvezza sarà pienamente compiuta soltanto quando l'uomo verrà riconciliato con la natura nella risurrezione. Nel confessare la risurrezione della carne, la Chiesa professa che la morte e l'umiliazione dello spirito dalla materia non sono fatalità naturali. Invece, dietro le teorie che si risegnano alla miseria umana dichiarandola naturale e collocando la salvezza nella sola dimensione spirituale, c'è la difficoltà a credere nella padronanza reale di Dio sulla materia e sul cosmo.

“Sulle orme di san Paolo la Chiesa ha sempre insegnato che l'immensa miseria che opprime gli uomini e la loro inclinazione al male e alla morte non si possono comprendere senza il loro legame con la colpa di Adamo e prescindendo dal fatto che egli ci ha trasmesso un peccato dal quale tutti nasciamo contaminati e che è “morte dell'anima” [Cf Concilio di Trento: Denz. -Schönm., 1512]” (CCC, n° 403).

O ancora :

“Il male, infatti, rimane legato al peccato e alla morte. E anche se con grande cautela si deve giudicare la sofferenza dell'uomo come conseguenza di peccati concreti (ciò indica proprio l'esempio del giusto Giobbe), tuttavia essa non può essere distaccata dal peccato

delle origini, da ciò che in san Giovanni è chiamato ‘il peccato del mondo’, dallo sfondo peccaminoso delle azioni personali e dei processi sociali nella storia dell’uomo. Se non è lecito applicare qui il criterio ristretto della diretta dipendenza (come facevano i tre amici di Giobbe), tuttavia non si può neanche rinunciare al criterio che, alla base delle umane sofferenze, vi è un multiforme coinvolgimento nel peccato” (San Giovanni Paolo II, *Salvifici doloris*, n° 15).

Così, le miserie di questa vita hanno, nella prospettiva della fede, una certa dimensione penale. Occorre tuttavia distinguere, con l’Aquinata, due tipi di pena : c’è la pena dovuta (*taxata*) e c’è la pena concomitante. La pena dovuta è quella fissata dal giudice tenendo presente la giusta proporzione tra pena e colpa. Nel caso del peccato originale (originante e originato), la pena dovuta è la privazione della giustizia originale. Però, la pena dovuta può produrre indirettamente, *per accidens*, dei mali concomitanti che derivano dalla giusta pena senza però essere direttamente proporzionati alla colpa. Facciamo un esempio. Pietro è condannato a un anno di prigione per aver partecipato attivamente al traffico di droga. Di fronte a questa situazione, sua moglie decide di lasciarlo e di partire con i figli. Questa separazione è per Pietro una pena concomitante. Essa non era intesa dal giudice e non è neanche proporzionata alla colpa. Nel caso del peccato originale, le miserie di questa vita risultanti dalla privazione della giustizia originaria non sono volute direttamente da Dio come pene dovute. Resta il fatto che queste pene concomitanti non sfuggono all’ordinazione della Provvidenza, la quale sa come usarle per attuare i propri fini. È dunque vero che, dal punto di vista della dogmatica cristiana, ogni male subito dalla persona umana è da mettere in relazione – una relazione non univoca – con il peccato, cioè con la libertà deficiente della creatura spirituale. Tutti gli eventi che accadono nell’esistenza umana hanno quindi un significato oggettivo propriamente morale e coinvolgono la relazione con Dio.

Questa dottrina non significa affatto che si possa individuare per ogni male subito dalla persona un peccato determinato di questa persona che ne sarebbe la causa diretta ed immediata. Questo fu l’errore degli amici di Giobbe. La privazione della giustizia originale, pena del peccato originale, fa sì che i figli di Adamo siano ormai esposti alla possibilità di soffrire. Però, rispetto al modo in cui questa sofferenza viene, per così dire, distribuita tra gli uomini non si applica direttamente il principio della proporzione tra il peccato e la pena dovuta a questo peccato.

“Quei diciotto, sopra i quali rovinò la torre di Siloe e li uccise, credete che fossero più colpevoli di tutti gli abitanti di Gerusalemme ? No, vi dico, ma se non vi convertite, perirete tutti allo stesso modo” (Lc 13, 4-5).

Il Signore Gesù non dice che queste persone erano perfettamente innocenti e sono state vittime del caso o di un destino cieco. Egli dice che non erano più colpevoli degli altri e ci ricorda che tutti gli eventi di questo mondo, perché sono governati dalla Provvidenza, hanno un significato morale e spirituale.

Però, bisogna essere attentissimi a non cadere nel processo psicologico morboso della colpevolizzazione secondo cui ogni disgrazia che mi tocca viene ritenuta la conseguenza diretta di una colpa personale : “Che cosa ho fatto a Dio per meritare questo ?”. E come non è facile individuare questa colpa, vivo, come i personaggi di Kafka, in un ambiente malsano ed ansiogeno, nutrito da sospetti indeterminati rispetto a me stesso. Peggio, di fronte alla disgrazia altrui, bisogna fare tacere la voce malvagia che sale delle profondità arcaiche del psichismo e mi sussurra : “Se l’è voluta, ben gli sta ; l’ha meritato”, la quale mi dispensa della vera solidarietà con chi soffre. Non ogni vittima deve essere ritenuta colpevole. L’infelice non è maledetto.

Ciò detto, considerare da credente le miserie di questa vita come pene e conseguenze del peccato, almeno del peccato originale, permette di conferire alle sventure un’intelligibilità minima e soprattutto di aprire una speranza. Se la morte è davvero il salario del peccato, allora la vittoria di Cristo sul peccato implica anche la vittoria definitiva del Dio dei viventi su tutte le forme di morte. Anzi, partecipando alle sofferenze redentrici di Gesù Cristo, vale a dire portando nella carità le miserie di questa vita e trasfigurandole così in opere di soddisfazione per sé stesso e per il prossimo, il credente contribuisce a questa vittoria.

5.4. Gravità del male colpa

Uno dei motivi per cui il legame tra pena e peccato sembra oggi tanto controintuitivo risulta dal sentimento di sproporzione che ci sembra essere tra l’effetto e la causa. Nell’ambiente materialista che ritiene irreali il mondo spirituale, la sofferenza fisica o psichica ci sembra molto più seria del peccato. Se la sofferenza è il male assoluto (dato che il benessere è il sommo bene), allora è chiaro che non può essere la sanzione di un male più fondamentale. Però, dal punto di vista della fede, non c’è niente di più grave, obiettivamente, che il peccato, come rottura della relazione a Dio. Del resto, la tradizione vissuta della santità cristiana ha

sempre ritenuto il peccato quale male per eccellenza, come risulta dalla testimonianza dei martiri che hanno preferito la morte al peccato, come riferisce la preghiera sulle offerte della Messa di san Carlo Lwang e Compagni : “O Signore, che hai dato ai tuoi santi martiri la forza di preferire al peccato la morte...”.

“Figlio mio, scrive il re san Luigi, devi avere la volontà di non fare un peccato mortale per nessuna cosa che possa capitare, e prima di fare un peccato mortale in modo cosciente, di soffrire piuttosto che ti si taglia le gambe e le braccia e che ti si toglie la vita per il più crudele martirio.”

Già, il semplice fatto che la pena si definisca rispetto alla colpa indica l’ anteriorità logica del male colpa, ma, nella determinazione dell’ articolo 6, san Tommaso propone altri argomenti per provare che la colpa sia un male plus fondamentale della pena.

1° - La colpa ci rende cattivi, la pena, no. “Il male non è essere punito ma meritare la punizione”, diceva già Dionigi (*I Nomi divini*, c. 4) nella scia di Platone. Difatti, come il bene consiste nell’atto anziché nella potenza, la perfezione seconda, ossia la giusta operazione, vale più della perfezione prima, vale a dire del bene sostanziale dell’agente. Sarà dunque a seconda della moralità della propria azione (vale a dire a seconda del modo di cui usa le sue capacità operative) che la persona verrà chiamata buona oppure cattiva. La privazione della bontà dell’azione è dunque molto più grave della privazione di un principio dell’azione.

2° - Dio, sommo Bene, non è di nessuno modo causa del male colpa. Invece, Egli è causa del male pena.

3° - Questa differenza rispetto alla causalità divina è il segno di una differenza fondamentale tra la colpa e la pena. Difatti, il motivo per cui Dio non può mai volere la colpa è perché la colpa contrasta direttamente il Bene increato, vale a dire Dio stesso. Dio non può non amare sé stesso quale Bene assoluto. Egli non può volere opporsi alla propria gloria, vale a dire al raggiare della propria bontà. Ora, il peccato contrasta direttamente questo raggiare poiché, nel peccato (mortale), il peccatore pone il proprio fine ultima in qualcosa altro di Dio. Invece, la pena priva di un bene creato, da una partecipazione al Bene increato limitata dalla natura stessa del partecipante. Anche la pena suprema del danno non si oppone a Dio stesso ma al bene creato dell’unione della creatura a Dio.

Nel relativizzare il male di pena rispetto al male di colpa, lo scopo non è di svalutare il valore delle gioie terrestri che possono essere delle autentiche partecipazioni anticipate alla

felicità della vita eterna. Anzi, la pena che colpisce dolorosamente i nostri precari equilibri fisico-psichici, ci avverte della presenza di una disfunzione spirituale più profonda in grado di rovinare questi stessi equilibri: il peccato.

7. La causa del male

La questione della “causa del male” di cui stiamo per parlare non è quella della “ragione d’essere” del male, di cui ci siamo già occupati. Si tratta adesso di sapere come il male viene “prodotto” ossia introdotto nel tessuto della realtà. La ricerca delle cause è il cuore del passo scientifico. Quindi, dopo avere definito il male e indicato quali sono le sue “specie” (q. 48), san Tommaso s’interroga sulla causa del male. Difatti, il male, benché sia una privazione, ha di qualche modo una causa. Come avviene il male ? Come si forma questa bolla di nulla dentro al regno dell’essere ?

“Il male accade da privazione ; non ha bisogno di essere spiegato in quanto al suo essere, la sua stoffa, la sua consistenza : non ne ha ; non dipende di una causa proprio efficiente. Ma ciò che richiede una causa, è la sua introduzione nella stoffa del mondo, la sua presenza nell’esistenzialità, il suo sorgere come privazione” (Ch. Journet).

La domanda vale tanto per l’ordine fisico (Come si fa che questa semina che prometteva una ricchissima mietitura non abbia finalmente prodotto niente ?) quanto per l’ordine morale (Come si fa che Tizio abbia tradito così sfacciatamente la fede giurata alla moglie, sprofondando nell’adulterio ?). Per rispondere a questa domanda fondamentale, san Tommaso ha coniato un insieme originale – la q. 49 – che comporta soltanto tre articoli, ma tutti di grande portata dottrinale benché restino sull’altissimo livello d’astrazione del trattamento del male nella *Prima parte*. Nell’articolo 1, san Tommaso stabilisce, in modo molto generale, che il male ha una causa e che questa causa è necessariamente un bene. Nell’articolo 2, egli precisa la causalità di Dio, sommo Bene, rispetto al male. Nell’articolo 3, rivolto contro il manicheismo, egli confuta l’idea che ci sarebbe un male assoluto, causa prima di tutti i mali.

7.1. La causa del male è un bene

Nella determinazione dell’articolo 1, san Tommaso procede in due tappe. Prima, egli stabilisce in modo generale che il male ha necessariamente come causa qualche bene. Poi, egli precisa come il bene è causa del male a seconda dei diversi tipi di causalità.

Per dimostrare che il bene è la causa del male, san Tommaso procede così :

* Premessa maggiore : il male ha, di qualche modo, una causa.

* Premessa minore: soltanto il bene può essere causa.

* Conclusione : il male ha come causa un bene.

Cerchiamo di chiarire un po' le due premesse. Il male ha di qualche modo una causa. Per provare questo, san Tommaso parte dalla definizione del male quale assenza di un bene che il soggetto dovrebbe per natura possedere. Ora, non c'è bisogno spiegare perché un cane è un cane, perché ha due occhi e quattro zampe, perché abbaia e morde. Invece, bisogna spiegare perché Fido, tornando a casa dopo la solita passeggiata della sera, non ha più che tre zampe, un solo occhio e miagola invece di abbaiare. O, per usare l'esempio di san Tommaso, se io constato che un corpo pesante, invece di cascare giù, come dovrebbe per natura, sta salendo, devo subito cercare quale è la causa esterna di questo fenomeno. Visto che la natura agisce sempre nello stesso senso, ogni irregolarità deve essere spiegata per mezzo dell'intervento di una causa esterna alla natura stessa, una causa che, come dice san Tommaso, "trascina quel essere fuori della sua disposizione".

Solo il bene può essere causa. La ragione è molto semplice. Per agire, per causare, bisogna essere poiché l'azione, la causalità, è comunicazione di attualità e poiché l'essere è la radice di qualsiasi attualità nel soggetto. Quindi, ogni causa è necessariamente un essere. Ora, l'essere è convertibile col bene. Dunque, ogni causa è necessariamente un bene. San Tommaso ne dà la conferma per ciascuno dei quattro tipi di causa. Le nozioni di agente, di forma e di fine implicano necessariamente qualche perfezione, e dunque qualche bene. Perfino la causa materiale è buona, analogicamente, in quanto viene riferita alla forma che è un bene.

7.2. Le diverse causalità del bene rispetto al male

Per specificare di più quale tipo di causalità il bene esercita rispetto al male, san Tommaso, nel seguito della determinazione dell'articolo 1, passa in rassegna le quattro cause aristoteliche. Il bene non è né causa formale né causa finale del male perché il male non ha né causa formale né causa finale. Il male non ha nessuna causa formale poiché non è una realtà o una forma positiva, ma una privazione. Il male non ha neanche una causa finale : non è né buono né utile (nel senso che non è un mezzo per raggiungere un buon fine). Invece, il bene è causa materiale del male poiché il male ha sempre qualche bene come soggetto : l'occhio dell'animale è la causa materiale della cecità. Parimenti, il bene (intendiamo : un soggetto buono) fa da causa agente rispetto al male. Attenti ! Il soggetto buono non è la causa produttrice del male, come il sole produce la luce e il calore, ma è la causa del fatto che un altro soggetto sia privato di questa o quella perfezione a lui dovuta. San Tommaso sostiene, difatti, – e questa

è la tesi centrale dell'articolo – che il bene è causa del male *per accidens* e non *per se*, vale a dire non direttamente ma in modo indiretto.

Cominciamo con distinguere due tipi di male, a proposito dei quali la causalità del bene si esercita in modo diverso : il male nell'azione ed il male nell'effetto (o ancora il male nell'essere, il male nell'agente). Il male nell'azione, ossia male dell'azione, consiste nella privazione di uno degli elementi che definiscono la perfezione seconda dell'agente. Ad esempio, lo zoppiare o il balbettare entrano nella categoria del male dell'azione. Non si tratta della privazione totale d'azione (il balzubiente parla male, con fatica, ma parla), ma della privazione di uno degli elementi richiesti per l'integrità e la perfezione dell'azione. San Tommaso spiega che la causa del male dell'azione è un difetto ossia un'imperfezione (*defectus*) di uno dei principi dell'azione, difetto che preesiste all'azione. L'azione è fallita perché, nel soggetto, sul piano ontologico della perfezione prima, uno dei principi dell'azione è già difettoso. Questa imperfezione riguarda sia l'agente principale (il cacciatore, essendo ubriaco, privato dell'autocontrollo, il suo tiro sarà fallito e il coniglio salvo) sia l'agente strumentale (il cacciatore ha bevuto soltanto acqua liscia, è in piena forma, però il cannone del fucile è falsato, deformato, così che il tiro sarà ancora fallito e il coniglio di nuovo salvo). L'imperfezione o difetto precede logicamente l'azione e spiega perché l'azione sia fallita, cattiva. Gli esempi presi finora riguardano tutti l'azione nell'ordine fisico. Come vedremo, l'analisi è molto più complessa nel caso dell'agire morale.

Il male nell'effetto (o male nella cosa, male dell'essere, male di natura) consiste nella privazione di un elemento appartenente alla perfezione prima ossia ontologica della cosa. Questa privazione è sempre l'effetto indiretto, *per accidens*, di una causa buona. Ci sono tre scenari.

1/ Primo caso. L'agente è perfetto e buono. Per tanto, esso produce perfettamente il proprio effetto, vale a dire la forma determinata derivante direttamente da ciò che l'agente è per natura : il fuoco genera calore... Ora, questa produzione, perfettamente riuscita in sé stessa, trascina indirettamente, di riflesso, nell'effetto, la corruzione della forma opposta a quella prodotta. In altre parole, l'azione ha due effetti concomitanti : l'uno, positivo, è direttamente puntato, l'altro, negativo, viene prodotto indirettamente. Ad esempio, l'effetto positivo della politica di protezione dei leoni nella riserva di Kruger è la felice crescita del numero dei leoni. È una ottima notizia per la specie dei leoni. Però, quest'effetto positivo comporta alcuni inconvenienti per la specie delle gazzelle, la quale tende a diminuire, cioè che è un male. Il

paradosso in quel primo caso, è che più la causa è perfetta (più i leoni sono numerosi e in buona salute), più grande è il male che essa causa indirettamente.

Nel secondo e nel terzo caso, l'agente non riesce a produrre perfettamente il proprio effetto, così che questo effetto viene privato dalla perfezione che dovrebbe possedere : esso è fallito, cattivo.

2/ Nel secondo scenario, la causa dell'imperfezione nell'effetto è un difetto, una debolezza, nell'azione stessa. Ad esempio, se l'insegnamento del professore di filosofia è di cattiva qualità, non dovrà stupirsi se gli esami di fine semestre saranno catastrofici, ciò che è un male. Ora, come già detto, il difetto ossia male nell'azione rimanda al suo turno a qualche difetto nei principi dell'agente. In altre parole, c'è un difetto nel professore stesso. Forse, l'ignoranza, le scarse attitudini pedagogiche o ancora l'assenza di motivazione... Ma questo difetto proviene, anche lui, *per accidens* dall'azione di qualche causa buona. Ad esempio, l'assenza di motivazione per far capire agli studenti le diverse figure del sillogismo deriva dall'interesse ossessivo, monoideistico, del nostro professore di logica per l'affascinante professoressa di metafisica che insegna nella stessa Facoltà. Quest'interesse (buono) man mano che cresce, trascina la corruzione proporzionale dell'attenzione pedagogica alla preparazione del corso di logica, la quale provoca...

3/ Nel terzo scenario, la causa dell'imperfezione nell'effetto è la cattiva disposizione della materia su cui l'agente agisce. La fiamma del fiammifero è forse d'eccellente qualità, però se il legno a cui viene applicata è troppo umido, mai il fuoco si accenderà. L'insegnamento del professore di logica è forse ottimo, però se lo studente non ha nessuna disposizione intellettuale per imparare la logica (o se la sua attenzione viene indebolita dal suo interesse ossessivo per una delle sue affascinanti co-studentesse), l'esito degli esami sarà pietoso (e il professore giustamente spietoso).

Al termine della determinazione, san Tommaso è dunque in grado di affermare che, in ogni caso, il male ha una causa solo *per accidens*. Non è mai un male che produce da per sé un male, ma è sempre un bene che, puntando ad un bene, produce *per accidens* un male.

La prima obiezione e la risposta data da san Tommaso rinviano a delle discussioni risalenti a san Agostino ed alla sua vittoriosa controversia contro i pelagiani, specialmente al *Contra Iulianum* (contro Giuliano d'Eclano) scritto circa 421. Giuliano d'Eclano aveva subdolamente sospettato la dottrina agostiniana del peccato originale d'essere una sequela del

manicheismo originale d'Agostino. Difatti, se l'uomo è quasi "naturalmente" pronò a fare il male, sembra che si debba concludere che la sua natura sia cattiva e quindi che Dio sia la causa del male. San Agostino ritorce l'accusa contro Giuliano : la dottrina del peccato originale permette appunto di non identificare il male con una fatalità che s'imporrebbe da fuori all'uomo poiché essa pone l'origine del male nella libertà umana. Quindi, nel cap. 9 del libro I, Agostino combatte la tesi di Giuliano secondo cui "la radice del male non può essere ciò che voi chiamate un dono di Dio [=il libero arbitrio]". In favore di questa tesi, Giuliano invocava il brano del Vangelo: "Non può un albero buono produrre frutti cattivi" (Mt 7, 18). Agostino assimila la posizione di Giuliano al manicheismo : se il male non viene dal bene, cioè dalla natura buona del libero arbitrio, allora il male viene da una natura cattiva non creata da Dio. A ciò, Agostino oppone la fede cattolica secondo cui "il male non è venuto se non del bene". Pertanto, Giuliano ha interpretato male il versetto evangelico : l'albero buono di cui parla il Vangelo non significa la natura del libero arbitrio, poiché questa può portare tanto frutti buoni quanto frutti cattivi, ma significa la volontà buona dell'uomo, fissata in Dio, la quale non può produrre se non buone azioni. Invece, quando è cattiva, la volontà produce soltanto frutti cattivi. Però, la volontà (cattiva) viene mossa dalla persona umana, la quale è buona.

Però, sembra contraddittorio sostenere che il bene sia la causa del male. In effetti, come potrebbe un contrario essere ricavato dal suo contrario (arg. 2) ? San Tommaso risponde in due tempi. *Primo*, il soggetto buono non causa il male che è contrario a lui stesso ma causa un altro male : il microbo non produce il male del microbo ma il male dell'animale in cui si trova. O ancora : la natura umana, essendo buona, non produce direttamente un male di natura nell'uomo ma produce in lui il male morale, ossia il male dell'azione. Il bene sul livello dell'essere è causa del male sul livello dell'azione. *Secundo*, san Tommaso critica anche il principio alla base dell'obiezione : non è impossibile che un contrario produca il suo contrario... *per accidens*. Ad esempio (esempio poco convincente) il freddo ambientale produce il riscaldamento del corpo umano nella misura in cui il caldo si rifugia e concentra dentro. Potremmo dire : la disfatta, in quanto porta il popolo ad unirsi e a riprendersi, è *per accidens* la causa della vittoria...

7.3. La causa della colpa

La risposta alla terza obiezione dell'articolo 1 merita tutta la nostra attenzione. San Tommaso vi abbozza una risposta alla difficile domanda sulla causa del male morale ? Come è possibile peccare ? Di fronte al peccato, il quale non si può ridurre ai condizionamenti

psicologici o socioculturali che l'accompagnano, sembra che non ci sia alcuna spiegazione : soltanto la constatazione di un crollo interiore della mente, che ci stupisce.

Nel contesto dell'articolo 1, la terza obiezione intende mostrare che il bene non è causa del male. Difatti, “un effetto difettoso non deriva che da una causa difettosa”. L'atto cattivo ha dunque una causa anche essa difettosa. L'unica ragione per spiegare la presenza del male nell'effetto è l'esistenza anteriore di un male nella causa di quest'effetto. Ora ogni causa deficiente è un male. Dunque, il male ha come causa un male e non un bene.

Nel ad 3, san Tommaso non si preoccupa di rispondere all'obiezione come tale ma si sofferma sulla giusta interpretazione del principio : “un effetto difettoso non deriva che da una causa difettosa”. Sembra impossibile applicare questo principio nello stesso modo al male fisico ed al male morale. Questo metterebbe in crisi la tesi secondo cui il male morale è irriducibile al male naturale ma sorge nel cuore stesso dell'azione libera/morale della persona. Se ci fosse già nella volontà, prima della scelta libera, un “difetto di fabbricazione” ossia una faglia, allora la volontà non sarebbe più la prima origine del male morale e la responsabilità del male ricadrebbe inevitabilmente su Dio, il Creatore della volontà.

Nella propria risposta, san Tommaso distingue dunque con grande chiarezza il caso degli agenti naturali e quello degli agenti volontari. “L'agente naturale produce il suo effetto così come è esso stesso, se non è ostacolato da qualche cosa di estrinseco”. Un agente naturale agisce per mezzo della propria forma sostanziale. Dato che questa è unica, l'agente agisce sempre nello stesso modo. Esso produce sempre lo stesso tipo d'effetto. Se la sua azione fallisce, la causa ne è un agente esterno di cui l'azione interferisce. Ad esempio, la causa esterna altera la virtù operativa del soggetto, la quale non è più in grado di dispiegarsi normalmente. Il radiatore non diffonde più calore giacché perché una causa esterna – ad esempio il calcare che sta otturando la tubatura –, ha modificato le sue proprietà (il radiatore non riceve più acqua calda) e pertanto non è più in grado di diffondere il caldo di cui è privato. Il male nell'effetto (il non riscaldare) proviene da un male (*defectus*) nell'agente (il radiatore). L'effetto è cattivo perché qualcosa non va nella causa, a causa delle interferenze esterne.

È tutto diverso nel caso dell'agire morale della sostanza spirituale. Certo, c'è qualche difetto nell'agente di cui risulta il male nell'azione, cioè il peccato. Però, questo difetto, il quale è anteriore all'atto peccaminoso e lo causa, non può essere un difetto fisico ossia naturale : occorre che sia un difetto appartenente già all'ordine morale, cioè un difetto volontario, sebbene non sia ancora un atto cattivo, la colpa stessa.

Cerchiamo di capire. Un atto umano moralmente cattivo – una colpa, un peccato – è un atto privato dalla propria integrità perché disordinato. Certo, esso punta direttamente a qualche bene, dato che non si può volere che un bene, ma quel bene è intrinsecamente legato a un disordine, a un male. Ad esempio, l’ubriaco che si butta sul limoncello cerca soprattutto il bene del piacere sensibile causato dall’ingurgitare il liquore e gli effetti fisici e psichici che ne risultano immediatamente (sensazione piacevole di caldo, euforia, oblio dei problemi studenteschi...). Purtroppo, si dà il caso che questo piacere sensibile viene intrinsecamente legato alla perdita della padronanza di sé stesso, che fa decadere l’uomo della propria dignità e lo assimila alle bestie. La scelta di ubriacarsi esclude dunque la conformità alla norma morale (indicata dalla dritta ragione e, in ultima analisi, dalla legge divina) che indica il cammino del giusto ordinamento al fine ultimo e fa parte dell’atto morale buono. Privato da questa conformità, l’atto umano di ubriacarsi è difettoso : è una colpa.

Come spiegare la possibilità di questa scelta perversa ? Qui, si oppongono le filosofie intellettualistiche e quelle volontaristiche. Per san Tommaso, l’intelligenza gioca un ruolo determinante nella vita umana. Per tanto, egli fa intervenire qui un tipo di eclissi della ragione. – *omnis peccans est ignorans*. Agisco male o di traverso perché nel momento in cui agisco non tengo conto della regola indicatami dalla dritta ragione, interprete della divina volontà. Così gli anziani lussuriosi sedotti dalla bellezza di Susanna “persero il lume della ragione, distolsero gli occhi per non vedere il Cielo e non ricordare i giusti giudizi” (Dn 13,9), mentre il giusto dichiara: ‘Io pongo sempre davanti a me il Signore, sta alla mia destra, non potrò vacillare” (Sal 16 [15], 8). Il peccato deriva dal fatto che non facciamo abbastanza passo indietro per collocare la nostra azione in una prospettiva più ampia. Ci lasciamo ossessionare da qualche bene immediato senza vedere che ci distoglie dal bene autentico. Donde la necessità di “vegliare”, vale a dire di essere attenti alla presenza di Dio.

La causa remota della non considerazione della regola (la quale rende possibile il peccato) è lo statuto creato della mente umana. In Dio, Azione pura, essere e agire coincidono perfettamente. La volontà divina è sempre in atto e è sempre conforme alla regola del proprio agire che è il pensiero divino poiché in Dio c’è identità reale tra pensare e volere. Dio è per definizione “impeccabile” perché coincide perfettamente con sé stesso. La sua Volontà aderisce senza faglia al Bene e alla Norma che Egli stesso è da persona. San Tommaso fa un paragone. Se la regola fosse incorporata nella mano del falegname, costui taglierebbe sempre correttamente la tavola. Non ci sarebbe possibilità di uno scarto tra la mano che agisce e la regola secondo cui deve agire. Per prendere un paragone meno barocco e più contemporaneo :

un riscaldamento regolato da dentro per mezzo del termostato incorporato mantiene sempre la giusta temperatura, mentre regolare il radiatore manualmente porta a risultati più aleatori. Quindi, appena si entra nell'ordine delle creature, l'agire non coincide con l'essere : la perfezione seconda è distinta dalla perfezione prima. Le creature spirituali devono raggiungere per mezzo dell'operare un fine che non possiedono dall'inizio. Per ciò, occorre che agiscano conformandosi ad una regola morale obiettiva, espressione, in definitiva, della legge del giusto sviluppo della propria natura, anche essa espressione della legge divina. Ora, la persona può considerare oppure non considerare in atto la regola. Questa è la radice della peccabilità. Non è ancora la colpa. La peccabilità non è il peccato.

Può capitare che a un certo punto (anzi, spesso !) io non sia considerando in atto la regola morale. Questo non è, di per sé, un male (né una colpa, né una pena). Si tratta di una mera assenza. Un *defectus* in senso largo. Non un difetto naturale ma un difetto volontario, vale a dire un difetto che riguarda la volontà in quanto volontà. In effetti, il non considerare in atto la regola non ha altra causa che la volontà stessa poiché spetta alla volontà portare l'intelligenza a considerare o non considerare la regola. Anche se non sto considerando la regola, potrei prenderla in considerazione, quindi la non considerazione è volontaria. In effetti, tutte le operazioni della mente dipendono dalla volontà in quanto al loro esercizio. Sono io che decido in ultima analisi come applicare la mia mente. Ora, come nessuna operazione della mente è un bene assoluto, un bene che necessiterebbe assolutamente la volontà, posso volere questa operazione, rifiutarla oppure astenermi di volerla.

“Non occorre però ricercare la causa di questo non fare uso della regola, perché a ciò basta la stessa libertà della volontà, in base a cui può agire o non agire. E il fatto di non considerare in atto tale regola, preso in sé, non è un male, né una colpa né una pena, perché l'anima non è tenuta né può considerare sempre in atto tale regola” (*Q. de malo*, q. 1, a. 3).

Quindi, è la persona che introduce volontariamente questa mera assenza della non-considerazione volontaria della regola. Ora, questa assenza di considerazione della regola, che prima è una mera negazione o assenza, diviene un male nel momento in cui la volontà passa all'atto mentre si trova in questo stato, vale a dire segnata da questa negazione della non-considerazione della regola obiettiva (o dalla sostituzione disordinata di una regola puramente soggettiva alla regola oggettiva). A quel momento, l'assenza diviene privazione poiché la

persona *deve* considerare la regola quando agisce. L'azione sarà fallita, sarà, per l'esattezza, una colpa.

[L'azione diviene un male morale] “in quanto l'anima procede a tale scelta senza l'attuale considerazione della regola, come l'artefice non pecca per il fatto che non tiene sempre la misura, ma perché procede al taglio senza tenere la misura. E similmente la colpa della volontà non sta nel fatto che non considera in atto la regola della ragione o della legge divina, ma nel fatto che procede alla scelta non avendo tale regola o misura” (*Q. de malo*, q. 1, a. 3)

Per tagliare correttamente la tavola, il falegname ha bisogno della regola. È impossibile che tenga sempre questa regola in mano e non si può biasimarlo. Invece, se il falegname decide di tagliare il legno, occorre che usi la regola. Se non lo fa, taglia la tavola di traverso ed è colpa. Quindi, la colpa morale consiste nel fatto che la volontà, nell'esercitare la propria operazione, non tiene presente la regola ossia norma della moralità manifestatasi dalla dritta ragione. Quando agisce senza considerare la regola, la volontà “fallisce”, agisce necessariamente in modo sbagliato. Ad esempio, mosso dal piacere immediato di brillare davanti a quanti mi ascoltano, comincio a imitare in modo burlesco un confratello, prendendolo in giro, senza tenere presente la regola suprema della carità. La mia azione è forse riuscita da un certo punto di vista : la mia imitazione è perfetta, fa ridere tutti e suscita l'ammirazione che mi aspettavo. Però, l'azione è moralmente cattiva. Gli manca la conformità alla regola suprema della carità. Pertanto, è una colpa, un peccato

Sono dunque tre fattori che rendono conto del peccato, in modo più o meno prossimo. Il primo è la contingenza della creatura spirituale. Il fatto che nelle creature l'operazione non coincide con l'essere è la causa remotissima della possibilità del peccato. Il secondo è la non considerazione volontaria della regola. Questa è la causa prossima della possibilità del peccato. Il terzo è agire in assenza della considerazione attuale della regola. Questo è formalmente il peccato.

È chiaro che il venir meno della volontà, ossia la colpa, non è mai voluto direttamente e per sé stesso. È impossibile volere il male per il male. Anche il perverso che vuol il male per il male trova nel fare il male un certo bene ! Il male è voluto *per accidens*, indirettamente. L'ubriaco (normale) non cerca né il proprio avvilito, né il peccato stesso : vuole il piacere di bere ! Se fosse possibile ubriacarsi senza peccato, ne sarebbe probabilmente felicissimo. Tuttavia, “ogni causa *per accidens* si riallaccia ad una causa *per se*” ; ogni causa indiretta si

riduce a una causa diretta. Difatti, ogni azione suppone un fine determinato, un bene voluto direttamente dall'agente. L'idea di un'azione che punterebbe solamente *per accidens* un effetto è di per sé contraddittoria. Affinché ci sia un effetto indiretto, bisogna prima che ci sia un effetto diretto. Ora, quale è il bene voluto direttamente nell'azione peccaminosa ?

Bisogna distinguere due aspetti nell'atto peccaminoso. C'è prima l'atto stesso della volontà come realtà ontologica (=elemento materiale del peccato). Si tratta di una realtà positiva : un'operazione anche fallita è una forma di essere. Questo atto ha una causa diretta, cioè la volontà che si porta verso un certo bene creato prendendolo come fine (*conversio ad creaturam*). Poi c'è il carattere moralmente disordinato o sregolato di quest'atto (*inordinatio peccati*) che è un allontanarsi da Dio come fine ultimo (*aversio a Deo*) (=elemento formale del peccato). L'*aversio a Deo* non è voluta direttamente e quindi ha soltanto una causa *per accidens*. Questa causa indiretta è la volontà (a chi manca la considerazione della regola) nell'atto di volere un bene creato :

« Ora, avendo il peccato una causa indiretta sotto l'aspetto di disordine, e una causa efficiente diretta sotto l'aspetto di atto, si deve concludere che il disordine del peccato deriva dalla causa stessa dell'atto. Ecco quindi che la volontà, nel tendere a un bene transitorio, senza essere guidata dalla ragione e dalla legge divina, causa direttamente l'atto del peccato, e indirettamente, ovvero senza intenzione diretta, il disordine dell'atto. Cosicché la mancanza di ordine è prodotta nell'atto da una mancata rettitudine nella volontà. » (*Ia-IIae*, q. 75, a. 1)

Facciamo un paragone. Un ciclista sta pedalando su una bici di cui una delle ruote è storta. La sua azione di pedalare causa *direttamente* il progredire della bici ed *indirettamente* il suo carattere deficiente.

Questo tentativo per spiegare la genesi della colpa morale non toglie affatto l'oscurità inerente al male morale. Tocchiamo qui l'enigma dell'irrazionale che risulta dal fatto che la volontà può sconnettersi della ragione e, più fondamentalmente, che proviene dal nulla metafisico da cui la creatura viene ricavata e di cui il peccato è in qualche modo la scura epifania. Si tratta di un "mistero naturale di cui l'oscurità non risulta dalla sua sopra-intelligibilità, anzi dalla sua infra-intelligibilità, quella di tutto ciò che è 'morso' dal nulla » (C. Geffré). A questo mistero infra-intelligibile corrisponde il mistero sovra-intelligibile della permissione divina del peccato che ora dobbiamo considerare.

8. La causalità di Dio rispetto al male

Il Dio di san Tommaso (il quale non è senza relazione col Dio di Gesù Cristo) non è un Dio debole, costretto a guardare compassionevolmente ma senza poter far nulla la proliferazione del male che distrugge la sua creazione e minaccia i suoi figli adottivi. In quel caso, bisogna forse concludere, in applicazione del famoso dilemma di Epicuro, che quel Dio onnipotente che tollera il male nella propria creazione è un Dio perverso, complice del male? La tradizione cristiana afferma invece che Dio è innocente di fronte al male. Anzi, la Chiesa cattolica ha condannato alcuni autori della Riforma che, nello scopo di mettere in rilievo la sovranità di Dio rispetto alla libertà umana, si erano avvicinati pericolosamente all'idea di un Dio autore del peccato dell'uomo: "Se qualcuno afferma che non è in potere dell'uomo rendere malvagie le proprie vie, ma che è Dio che opera il male come il bene, non solo permettendoli ma anche volendoli, con una volontà formale e diretta, tanto che possano considerarsi proprio opera sua sia il tradimento di Giuda che la chiamata di Paolo, sia anatema" (cf. Concilio di Trento, *Decreto sulla giustificazione*, canone 6; Dz-H, n°1556).

Nella *Somma di teologia*, la domanda sull'eventuale causalità di Dio rispetto al male viene posta da quando è stato detto, nell'articolo 1 della q. 49, che la causa del male è sempre un bene. Qualcuno potrebbe essere tentato di concludere che la fonte prima di ogni bene, cioè Dio, il Bene sussistente, sia anche la fonte prima del male. Il nostro articolo 2 tratta questo problema sul modo astrattissimo caratterizzante il trattato sul male nella *Ia pars*. Il piano della determinazione riposa sulla distinzione tra male nell'azione e male nell'essere. Tommaso dimostra, prima, che Dio non è di nessun modo causa del male dell'azione, poi, che Dio è causa indiretta ossia *per accidens* del male dell'essere. Dato che la difficoltà principale riguarda l'ordine morale, cioè la colpa e la pena, possiamo dire che l'articolo pone le basi di due verità fondamentali della teologia cristiana: a/ Dio è causa del male pena e b/ Dio non è causa del male colpa.

8.1. Dio è causa del male pena

Nella seconda parte della determinazione, san Tommaso sostiene che "il male che consiste nella corruzione di qualche cosa, si riallaccia alla causalità di Dio. E ciò è evidente, sia negli esseri naturali, che in quelli dotati di volontà (*tam in naturalibus quam in voluntariis*)". In altre parole, Dio è, in ultima analisi, la causa indiretta del male dell'essere, vale a dire del male che tocca la costituzione ontologica degli esseri, tanto nell'ordine puramente fisico quanto nell'ordine morale (in quel caso, il male dell'essere è la pena). Infatti, ogni agente che, per

mezzo della propria virtù attiva, introduce una forma in un soggetto espelle necessariamente da quel soggetto la forma contraria, benché indirettamente. Ad esempio, se un chimico produce acqua facendo la sintesi dell'ossigeno e dell'idrogeno, egli è *per accidens* la causa dello sparire della forma dell'ossigeno e della forma dell'idrogeno inquanto tali.

Per tanto, appoggiandosi all'analogia tra l'azione di Dio nella creazione e l'attività dell'artefice e riprendendo uno tema chiave della teodicea agostiniana, san Tommaso spiega che Dio intende introdurre nella creazione la perfezione che consiste nel “bene dell'ordine dell'universo (*bonum ordinis universi*)”, vale a dire il bene che risulta dall'ordine delle creature, ossia la loro unità organica e diversificata, la quale è un riflesso della perfezione di Dio. Ora, l'Aquinate ci ha già spiegato tante volte che il bene dell'ordine dell'universo esige la diversità delle creature così come la loro disuguaglianza. Segnatamente, l'ordine dell'universo esige l'esistenza di creature contingenti, che sono capaci di venir meno e che, in virtù del “principio di pienezza” (tutto ciò che è realmente possibile, a un certo punto succede), talvolta vengono meno. “Cosicché Dio quando causa nelle cose quel bene che è l'ordine dell'universo, per concomitanza e indirettamente [*quasi per accidens*] causa la corruzione delle cose” (*Sum. theol., Ia, q. 49, a. 2*). Osserviamo che san Tommaso dice che Dio causa le corruzioni “*quasi per accidens*”. Infatti, la causalità di Dio non è qualche forza fisica ma coinvolge sempre intelligenza e volontà. L'azione *per accidens* dell'essere fisico è sempre *praeter intentionem*. Il fuoco per estendersi non “vuol” distruggere il legno, ma lo fa. Anzi, neanche l'uomo può prevedere tutte le conseguenze indirette delle proprie azioni cosicché capita che gli effetti vadano oltre la propria intenzione. Niente di tale nel caso di Dio, visto che Dio conosce perfettamente tutte le conseguenze indirette risultanti dal proprio agire.

Questa dottrina della causalità *per accidens* di Dio rispetto al male dell'essere ci permette, come si vede nel ad 1 dell'articolo 2, di risolvere l'apparente contraddizione tra due serie di testi trovatisi nella sacra Scrittura. Alcuni testi attribuiscono a Dio la produzione del male dell'essere, di cui la morte è la ricapitolazione : “Il Signore fa morire e fa vivere” (*I R 2, 6*), mentre altri testi lo escludono : “Dio non fece la morte” (*Sap 1, 13*). Secondo l'esegesi dottrinale di san Tommaso, i primi testi si intendono della causalità *per accidens* di Dio, mentre i secondi si avverano della causalità diretta.

Nell'ordine morale, il male dell'essere è la pena. Per tanto, applicando il principio generale appena enunciato, occorre affermare che Dio vuol la pena *per accidens*, indirettamente, nella misura in cui Egli vuole direttamente il bene dell'ordine della giustizia, il

quale comporta il giusto castigo di quelli che fanno volontariamente il male. Tommaso non ha scrupoli a dire che Dio è causa del male pena. Tanto meno, che a differenza della colpa, la pena non implica nessun difetto nell'agente o nell'azione (d'infliggere la pena), ma soltanto in colui che, per giusta punizione, viene privato di qualche bene. Anzi, san Tommaso stima che chi nega che le pene vengano da Dio tira in ballo l'universalità della Provvidenza, consegnando l'uomo ai capricci del caso e alla sola fatalità. Già sant'Agostino, nelle *Ritrattazioni*, si dispiaceva d'aver scritto in gioventù che Dio non fosse in nessuno modo causa del male.

“Al riguardo va evitato di interpretare scorrettamente queste mie parole : ‘Non è autore del male chi è autore di tutti gli esseri i quali, in quanto esseri, sono buoni’. Va cioè evitata la conclusione che la punizione dei malvagi, che è comunque un male per chi la subisce, non venga da Dio. Mi sono espresso così conformemente alla Scrittura, dove è detto: ‘Dio non ha creato la morte’, ma altrove è anche detto : ‘Morte e vita vengono dal Signore Iddio’. La punizione dei malvagi, dunque, che deriva da Dio, è un male per i malvagi, ma fa parte delle opere buone di Dio poiché è giusto che i malvagi siano puniti e, in ogni caso, è buono tutto ciò che è giusto” (*Retractationes*, I, 26).

Esercitare la giustizia retributiva è un aspetto della perfezione di Dio e quindi della sua bontà. All'obiezione secondo cui “Dio non si allietta della perdizione degli uomini” (*Sap* 1, 13), san Tommaso, risponde : “Dio non gode delle pene in se stesse ; ma si allietta per l'ordine della sua giustizia, che le richiede” (*Ia-IIae*, q. 87, a. 3, ad 3).

Dio può causare la pena di due modi. Ora, Dio punisce non agendo. Per esempio, Egli smette, provvisoriamente oppure definitivamente, di dare la grazia a chi ha mostrato di rifiutarla. Allora, si dice che Dio “consegna” il peccatore a sé stesso, al proprio indurimento. Ora, Dio punisce agendo. Nella maggior parte dei casi, Egli punisce tramite le cause seconde di cui, nella sua trascendenza, può orientare l'azione ordinaria. Il midrash del *Libro della Sapienza* sull'Esodo mostra come Dio ordina il cosmo (qui, in modo soprannaturale) in modo di favorire la salvezza del popolo santo e di punire gli empi : “Dio prenderà per armatura il suo zelo e armerà il creato per castigare i nemici” (*Sap* 5, 17).

Nel suo *Commento sul vangelo secondo Giovanni* (c. 9, lect. 1 [n°1302]) san Tommaso ispirandosi alle *Moralia* di san Gregorio Magno, presenta le diverse finalità possibili della pena inflitta da Dio:

“Bisogna sapere che, secondo Gregorio Magno negli *Moralia*, Dio manda delle prove agli uomini in cinque modi.

a/ Talvolta come inizio della dannazione, secondo la parola di Geremia. ‘Di una doppio rompitura li rompo’ (*Gr* 7, 18). Ed il peccatore è colpito di questa prova in questa vita in modo tale che sia punito senza ritorno né fine nell’altro. Così Erode che ha ucciso Giacomo, è stato punito in questa vita e parimenti nell’altro.

b/ Talvolta, la prova viene mandata come correzione. È di questa che parla il Salmo : ‘La tua disciplina mi istruirà’.

c/ Talvolta, qualcuno è provato non per essere corretto di colpe passate ma per essere preservato di colpe future, come si legge a proposito di Paolo nella seconda epistola ai Corinzi : ‘Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di satana incaricato di schiaffeggiarmi, perché io non vada in superbia’ (*2 Co* 12, 7)

d/ Talvolta anche la prova è mandata per manifestare il potere (*virtus*) di Dio. Quando non c’è in qualcuno né colpa passata da correggere, né colpa futura da impedire, e che un saluto inopinato segue la persecuzione, il potere di quello che salva si manifesta e viene amato più ardentemente. ‘Il potere si manifesta nella debolezza’ ‘La pazienza porta un frutto perfetto.’

e/ Ma talvolta è per la manifestazione della gloria divina, ed è perché è detto qui : ‘Ma questo è affinché siano manifestate in lui [=cieco nato] le opere di Dio’.”

8.2. Dio non è causa del male colpa

Non mancano nella sacra Scrittura testi che fanno di Dio la causa diretta di tutti i mali che capitano alle creature. Ad esempio, i due testi citati nel arg. 1 del nostro articolo 2 : “Io sono il Signore, e non vi è altro Dio ; io che formo la luce e creo le tenebre, che faccio la pace e creo il male” (*Is* 45, 6-7), e : “E ci sarà forse nella città sciagura (*malum*), ove non sia il Signore che operi ?” (*Am* 3, 6). Questi versetti esprimono un senso vivissimo della sovranità del Dio unico sulla creazione e suggeriscono quale atteggiamento spirituale ne risulta per l’uomo : “Se da Dio accettiamo il bene, perché non dovremo accettare il male ?” (*Gb* 2, 10). Tuttavia, ogni volta che san Tommaso incontra questi versetti, li interpreta sempre come se parlassero del male pena. Infatti, è senz’altro impossibile che Dio sia causa del male colpa.

Diversi testi della Bibbia l'attestano, lo cui scopo è soprattutto di togliere ogni "scusa" al peccato dell'uomo. Ad esempio, Si 15, 11-13 : "Non dire: 'Mi son ribellato per colpa del Signore', perché ciò che egli detesta, non devi farlo. Non dire: 'Egli mi ha sviato', perché egli non ha bisogno di un peccatore", o ancora Gc 1, 13-14 : "Nessuno, quando è tentato, dica : 'Sono tentato da Dio' ; perché Dio non può essere tentato dal male e non tenta nessuno al male. Ciascuno piuttosto è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce."

L'innocenza di Dio è una verità fondamentale della fede cristiana. Difatti, se l'iniziativa della salvezza dell'umanità e di ogni persona viene sempre da Dio e mai dall'uomo (anche se l'uomo viene chiamato a collaborare alla propria salvezza in quanto causa seconda), l'iniziativa del peccato, quanto ad essa, viene sempre dall'uomo e mai da Dio. "La tua perdita viene da te, Israele, e la tua salvezza soltanto da me (*Perditio tua, Israel, ex te est ; tantummodo ex me auxilium tuum*)" (Os 13, 9). Per tanto, il problema sarebbe facilmente risolto se Dio... non fosse Dio, vale a dire se Dio – come tanti la pensano oggi – fosse soltanto un agente creato incapace, per natura oppure per scelta, di agire dentro la libertà di qualsiasi altro agente creato. In quel caso, l'uomo e l'angelo non avrebbero che da prendersela con se stessi, oppure, con qualche malafede, di biasimare Dio d'averli creati liberi. Resterebbe soltanto a spiegare perché Dio "collabori" non certo alla scelta cattiva quale cattiva, ma alla sua attuazione, visto che una scelta è un atto reale, una forma d'essere. Ma Dio è Dio, Causa prima e provvidenza universale, e le cose non sono così semplici.

Proviamo prima di capire l'insegnamento della determinazione dell'articolo 2 della q. 49, il quale è un po' enigmatico a causa dell'eccessiva concisione. Ecco come ragiona san Tommaso :

* Premessa maggiore : Il male dell'azione, cioè il difetto (*defectus*) nell'azione, presuppone sempre qualche difetto (*defectus*) nell'agente. Dottrina già ben conosciuta da noi. Lo zoppo zoppica perché c'è in lui un difetto organico, una gamba più corta dell'altra. Il peccatore pecca perché agisce mentre non sta considerando in atto la regola della retta ragione.

* Premessa minore : Dio, Atto puro, è perfetto, vale a dire senza nessun difetto.

* Conclusione : "Il male consistente in una deficienza dell'azione, causata da un difetto dell'agente, non si può riportare a Dio come a sua causa".

La conclusione è sorprendente. Logicamente, ci aspetteremmo ad un'altra conclusione : "Dunque, Dio non può peccare ; in Dio, perfetto nel proprio essere, non c'è nessuno male

dell'azione". Però, in realtà, la conclusione "Dio non può peccare" contiene implicitamente l'altra conclusione, quella che ci interessa qui : "Dio non può fare peccare ; Dio non può spingere ossia inclinare la volontà creata a peccare". Prima di tutto, perché spingere altrui a peccare è peccare ! San Tommaso lo spiega in modo più esplicito nel *Q. de malo*, q. 3, a. 1 : Dio, dice, non è causa del peccato, né nel senso che lo commetterebbe lui stesso né nel senso che spingerebbe qualcuno a commetterlo. In effetti, è impossibile che Dio voglia che la volontà di un agente morale svii dal suo Fine ultimo, il quale non è altro che Dio stesso. Per mezzo della propria azione ogni agente cerca ad assimilarsi il proprio effetto, cioè ad attirarlo verso di lui, ad unirsi, comunicandogli qualche somiglianza della propria forma. Il fuoco trasforma il ferro in materia incandescente ; il professore comunica allo studente la propria scienza in modo che professore e studente diventino simili nel possedere la medesima forma... Questa grande legge della causalità vale a maggior ragione per Dio :

“È conveniente a Dio che egli indirizzi (*convertere*) a sé tutte le cose, e di conseguenza che non allontani (*avertere*) nulla da sé stesso. Ora, Egli è sé il sommo Bene. Per cui non può essere causa dell'allontanamento della volontà del sommo bene nella qual cosa si trova la nozione di colpa. È dunque impossibile che Dio sia causa del peccato” (*Q. de malo*, q. 3, a. 1).

In altre parole, è senz'altro contraddittorio che Dio porti la persona ad allontanarsi da Dio, cioè a peccare (l'*aversio a Dio* è l'elemento essenziale del peccato). Dio sarebbe non soltanto un perverso-sadico che punisce la creatura per un peccato che Lui stesso l'ha programmato a commettere, ma anche un perverso-masochista, poiché spingere la creatura a peccare è un tipo di "suicidio" divino, la negazione dell'unico motivo per cui Dio agisce *ad extra* : manifestare la propria gloria nel comunicare la propria bontà.

Ciò detto, l'affermazione cristiana dell'innocenza di Dio scontra con due problemi maggiori, connessi tra di loro, di cui trattano, pure molto sommariamente, l'ad 2 e l'ad 3. Il primo è il problema della causalità divina rispetto a questo misto d'essere e di nulla che è l'azione morale peccaminosa. Il secondo è il problema della responsabilità morale di Dio quando permette il peccato, vale a dire quando sceglie di lasciare succedere un peccato che potrebbe impedire.

8.3. La causalità di Dio al riguardo dell'atto peccaminoso

Essendo “programmata” per pensare l’essere (*ens*) e dunque il bene, la nostra intelligenza è spontaneamente incline a concepire le causalità operanti nell’azione morale cattiva sul modello di quelle che operano nell’azione morale buona. Ora, questo è erroneo, dato che l’azione buona e l’azione cattiva non sono simmetriche. In effetti, l’azione moralmente buona è l’effetto congiunto tanto della causa seconda che sta ponendo, “elicitando”, l’atto, vale a dire il soggetto creato usando il proprio libero arbitrio, quanto della Causa prima, cioè Dio. L’atto di carità che sto ponendo (nell’ascoltare con pazienza le vecchie e solite storie della nona !) è contemporaneamente a/ il mio atto, in quanto ne sono la causa seconda ed immediata – quell’atto esce direttamente dalla mia potenza volitiva, –, e b/ viene da Dio in quanto Causa prima che non solo dispone la mia volontà a quest’atto per mezzo delle virtù infusa di carità, quale principio operativo, ma anche muove ossia applica la mia volontà così determinata all’atto. Un po’ come il quadro è contemporaneamente l’opera, ossia l’effetto, del pittore quale causa (relativamente) prima e del pennello quale causa seconda agente sotto la mozione ossia l’influsso del pittore. Di conseguenza, ogni azione moralmente buona, sia nell’ordine naturale, sia nell’ordine soprannaturale, viene in ultima analisi riallacciata a Dio.

Ora, lo stesso non vale per l’azione malvagia. Il venir meno che porta all’azione fallita, ossia al peccato, non viene da Dio. Facciamo un paragone. È sera. Dopo una giornata impegnativa, mi rilasso, sdraiato sul letto, divorando con passione gli ultimi paragrafi di un giallo di Agatha Christie, quelli che danno la chiave dell’enigma. Ora, subito, la lampada da comodino si spegne. Allora, prorompo in invettive contro l’ENEL (Ente nazionale per l’energia elettrica) ! Quei cretini non sono nemmeno in grado di permettere ai bravi cittadini, che pagano tante tasse, di godere la luce a cui hanno diritto... Però, prima di accusare una istituzione così rispettabile, sarebbe bene verificare se magari non fosse piuttosto la lampadina a essere bruciata oppure se, con un gesto inopportuno dovuto alla mia altissima tensione interiore, non avessi io stesso disinserito la lampada. C’è difatti una differenza capitale tra l’azione buona e l’azione cattiva. Affinché l’azione sia buona, occorre che tutte le cause senza eccezione che cooperano nel produrre l’effetto siano buone. Invece, affinché l’azione sia cattiva, basta che una sola delle cause sia deficiente : “Qualsiasi difetto particolare causa il male, mentre il bene risulta dall’integrità delle sue cause (*quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa*)”, dichiarava Dionigi (*I Nomi divini*, IV, 30), spesso citato da Tommaso. Affinché l’acqua pura e rinvigorente della montagna giunga nel mio bicchiere, occorre che *tutti* i tubi, senza nessuna eccezione, vale a dire dalla captazione fino al rubinetto, siano in buono

stato. Affinché non giunga, basta che sia un unico piccolo buco in un unico tubo. Nel caso dell'azione morale, la fuga ossia la perdita, può venire soltanto dalla causa seconda, vale a dire dalla libera volontà umana, la quale, secondo il neologismo di Maritain, "nientizza" (= produce del nulla) quando sceglie liberamente un bene che introduce disordine nel mondo morale. Quindi è sempre Dio che ha l'iniziativa dell'atto buono ed è sempre la volontà libera creata che ha l'"iniziativa" dell'atto cattivo, per quanto si possa parlare di iniziativa per una cosa che è piuttosto un cedimento ontologico. Appunto perché il male non è dell'essere ma una privazione d'essere. Ora, la creatura non può produrre dell'essere e del bene se non sotto l'influsso di Dio, *Ipsum Esse* e causa propria dell'essere. Invece, da soli, ossia quando siamo separati da Dio, possiamo "produrre" soltanto il nulla e il male. Come insegna il secondo concilio di Orange (529) nella condanna del semipelagianismo, "nessuno ha in proprio che la menzogna ed il peccato (*Nemo habet de suo, nisi mendacium e peccatum*)" (canone 22 ; Denzinger-H, n° 392). San Benedetto non dice altro, a proposito degli strumenti delle buone opere : "Riporre in Dio la propria speranza, attribuire a Lui e non a sé quanto di buono scopriamo in noi, ma essere consapevoli che il male viene da noi e accettarne la responsabilità" (*Regola*, c. 4).

Tuttavia, la scelta cattiva che pongo io non è niente. Tutto sommato, tenendo presenti le innumerevoli umiliazioni che sono dovuto subire dal giorno del mio matrimonio con Tizia, decido nel mio intimo di strangolare quanto possibile mia terribile suocera. Questa decisione risultante da una lunga deliberazione (in cui certo le passioni cattive hanno colorato gli argomenti razionali) è un atto "positivo" della mia volontà, vale a dire qualcosa che esiste nella realtà e quindi qualcosa che in qualche modo dipende da Dio ! Però, bisogna distinguere accuratamente due aspetti in questo atto peccaminoso : l'aspetto materiale (*quod*) e l'aspetto formale (*quo*).

Il peccato è un atto umano che prende posto, positivamente, nel tessuto ontologico dell'universo. È « qualcosa ». Ciò si applica non soltanto all'atto esterno, in cui spesso si incarna il peccato (ad esempio, lo sforzo fisico faticoso che devo fornire per stringere le mani intorno al collo grassottello della disgraziata suocera) ma anche e innanzitutto all'atto interiore morale ("morale" non significa sempre buono !), cioè la decisione, la scelta fatta dalla volontà libera.

Ora, questo atto umano, rispetto a tutto ciò che c'è di positivo in lui, dipende in ultima analisi da Dio, sotto due aspetti. Prima, quell'atto è uno certo tipo di essere, una certa perfezione ontologica. Ora, così come nella jungla non c'è raso terra la minima traccia di luce che, qualunque sia il gioco complesso delle rifrazioni, non venga in ultima analisi dal sole che brilla

al di sopra gli alberi, parimenti non c'è nella realtà la minima traccia d'essere che non venga in ultima analisi dall'Essere sussistente, cioè da Dio. Poi, ogni attuazione della causa seconda dipende dalla mozione antecedente della Causa prima (premozione fisica). Per operare, la causa seconda ha bisogno di un supplemento di energia, un più-essere, che non può darsi da sola. Essa lo riceve, direttamente o indirettamente, dalla Causa prima. Nel caso della volontà, questa mozione della Causa prima è immediata poiché nessuna creatura può agire direttamente dentro la volontà libera. Ora, così come lo zoppicare non è un non-camminare (ma un camminare difettoso), così il peccato non è un non-scegliere (ma uno scegliere male). Il peccato è una *scelta* sbagliata del libero arbitrio. Per tanto, il peccato è un atto positivo nel senso che 'pone' qualcosa nella realtà. In quanto tale, esso suppone l'influsso della Causa prima e ne dipende. Quindi, si dice che l'atto stesso del peccato (ossia, per usare il vocabolario scolastico, il "materiale del peccato", il peccato *ut quod*), in quanto è un'azione, viene in ultima analisi da Dio. Però, il peccato è una scelta *sbagliata*, disordinata, e, da questo punto di vista, il difetto, la privazione della conformità alla regola morale (= il "formale del peccato", il peccato *ut quo*), non viene da Dio ma solo dalla deficienza della libertà umana. In breve :

“L'effetto della causa seconda difettosa si riporta alla causa prima indefettibile, per quanto esso ha di entità e di perfezione : ma non per quello che ha di difettoso. Come, p. es., quanto c'è di movimento nello zoppicare viene causato dalla potenza motrice; ma quello che c'è di anormale non deriva dalla potenza motrice bensì dalla stortura della gamba. E così quanto vi è di entità e di efficacia nell'azione cattiva si riporta alla causalità di Dio ; ma quanto vi si trova di manchevole non è causato da Dio, bensì dalla causa seconda che è difettosa” (*Ia*, q. 49, a. 2, ad 2).

Occorre tuttavia – e ciò rende la faccenda molto più complessa ! – tenere presente la differenza fondamentale tra la mozione divina che attualizza la volontà nel proprio autodeterminarsi e l'elettricità fornita dall'ENEL che conferisce alla lampada la capacità di illuminare in atto il libro di Agatha Christie. L'elettricità è un flusso di energia indifferenziata. Spetta ai diversi elettrodomestici alimentati da essa trasformare quest'energia, a seconda della loro natura specifica, in caldo, luce, rumore... Il risultato finale dipende in ultima analisi dalla natura e dalla qualità degli apparecchi utilizzati. Se la stanza rimane buia non è di per sé colpa dell'elettricità ma delle lampade di cattiva qualità comprate a basso costo. Invece, la mozione divina non è una forza brutta, indifferenziata, di cui l'effetto dipenderebbe direttamente dall'uso fatto dalle cause seconde. L'effetto della mozione divina non è mai orientato né determinato dall'uso che ne fa la libertà umana. Per diversi motivi fondamentali tanto metafisici quanto

teologici, è impossibile che l'efficacia dell'azione di Dio dipenda dalla buona o cattiva volontà della creatura.

Ma, d'altra parte, se la mozione divina al materiale del peccato (la quale comporta di per sé il rifiuto della mozione che porterebbe all'atto buono) precedesse senz'altro il venir meno della volontà, l'innocenza divina potrebbe essere compromessa. Occorre dunque concepire, nel momento stesso dell'azione peccaminosa, una forma di "precessione" reciproca delle cause tra il venir meno della volontà creata e la mozione divina. Nell'ordine della causalità materiale dispositiva, il libero fallimento della volontà precede il rifiuto divino della mozione al bene, cosicché tale rifiuto sia già una pena di questo peccato. Ma, nell'ordine della causa formale, la mozione divina viene prima ed è determinante.

"Dio non determina mai al materiale del peccato prima che la creatura non si sia di qualche modo determinata al formale, giacché Dio, quale Provvidenza universale, muove ogni cosa a seconda di ciò che richiede e nel modo in cui è disposta" (Ch.-R. BILLUART, *Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, De Deo*, Diss. VIII, a. 5, ad obj. 3, t. 1, Paris, 1900, p. 359).

Conoscendo il venir meno della libertà, Dio proporziona la mozione all'atto positivo cattivo liberamente scelto dalla volontà.

8.4. Dio e la permissione del peccato

Però, come Dio conosce questo libero venir meno e la disposizione cattiva dello spirito creato ? Perché è chiaro che Dio necessariamente deve conoscerla. Non basta qui una conoscenza vaga e generale : "Essendo gli uomini ciò che sono, ne deduco con grande probabilità che debba ogni tanto succedere qualche peccato... ". No, Dio conosce questa deficienza per mezzo della scienza infallibile di visione che porta su ogni peccato nella propria individualità. In effetti, se Dio non conoscesse tutti i peccati particolari, i quali entrano in modo determinante nel tessuto concreto del mondo morale, Egli non potrebbe di nessuno modo esercitare la provvidenza sulle cose umane, né essere il Giudice dei vivi e dei morti. Il governo divino del mondo sarebbe pressappoco efficace come quello di un direttore d'orchestra colpito dalla sordità !

Si può dire che Dio conosce questa deficienza della volontà *a posteriori*, vale a dire dopo l'accaduto ? Nel constatare il vuoto, il buco, lasciato nell'ordine morale ? "Egli aspettò che [la vite] producesse uva, ma essa fece uva selvatica" (Is 5, 2). Però, bisogna respingere

ogni teoria che pensa la scienza divina sul modello della scienza umana, vale a dire che immagina qualche recettività ossia passività nell'Atto puro. Come se Dio potesse imparare qualcosa dalle creature, ricevendo delle "informazioni" che prima ignorava. In quel caso, il suo atto di conoscere, il quale pure non è altro che Dio stesso, sarebbe causato e determinato dalle creature. In realtà, come san Tommaso l'ha stabilito a lungo nella q. 14 della *Prima pars*, Dio conosce le creature solo nella misura in cui ne è la causa. Quanto alla presenza delle creature all'eternità divina, a cui san Tommaso si riferisce a proposito della conoscenza dei futuri contingenti, essa non è affatto il *medium* della scienza divina, ma soltanto la condizione oggettiva affinché questa conoscenza causale sia immutabile ed intuitiva. Dunque, Dio conosce le creature conoscendo sé stesso "da dentro" quale Causa universale dell'essere e non chinandosi dal balcone per vedere ciò che succede fuori, come se fosse un semplice Spettatore. "Il mondo non è uno spettacolo che Dio sta considerando, ma un'opera che Dio compone e che, quale artista puro, vede facendola, attraverso l'idea che la crea » (M-J. NICOLAS, « La liberté humaine et le problème du mal », *Revue thomiste* 1948 [48], p. 191-217 [196]). Ma in questo caso, come Dio può conoscere il peccato (formale), visto che non lo causa ?

8.4.1. Il decreto permissivo antecedente

Dio conosce il peccato nell'atto stesso in cui lo permette. Vale a dire che Dio conosce il venir meno della volontà creata nella stretta misura in cui decide di lasciarla accadere allorché potrebbe impedirlo. Egli la conosce, si dice nel "tomismo classico" nel "decreto permissivo", vale a dire nell'atto di scienza a cui si aggiunge la propria volontà (quindi, "decreto"). Questo decreto è antecedente e incondizionato. Antecedente, perché è logicamente anteriore al venir meno della volontà e incondizionato perché il suo effetto non dipende dalla reazione aleatoria della volontà umana. Non è dunque riducibile ad una permissione generale indeterminata, come dire un "rischio" accettato da Dio dal momento che muove all'azione delle creature dotate di libero arbitrio.

Bisogna chiarire due punti : a/ come definire in modo più preciso la permissione del peccato e b/ in che senso il decreto permissivo procura a Dio la conoscenza *infallibile* del peccato particolare ? Innanzitutto, "permissione" non significa né autorizzazione né approvazione tacita. Dio non permette il peccato nel modo in cui i genitori, esasperati dal piagnucolo del bambino, si rassegnano e gli permettono finalmente di comprarsi una caramella o come il carabiniere napoletano, stancato e rassegnato, chiude gli occhi sulle infrazioni al codice della strada. La permissione non significa neanche la pura assenza d'atto della volontà

rispetto al peccato, ma significa un atto positivo della volontà divina, una “volontà di permettere”. Secondo san Tommaso, “Dio ne vuole che il male ci sia, ne vuole che il male non ci sia [se volesse che non sia, non ci sarebbe mai] ; ma vuole permettere che il male ci sia. E ciò è un bene » (*Ia*, q. 19, a. 9, ad 3). La volontà di permettere non è per niente una mozione causale reale che modificherebbe intrinsecamente la volontà creata e la determinerebbe da dentro a venir meno, vale a dire che la spingerebbe in qualche modo a peccare. No, nell’ordine della causalità efficiente (anzi della causalità deficiente), tutta l’iniziativa viene dalla sola volontà libera. La permissione divina del peccato è piuttosto l’atto positivo per mezzo di cui Dio *vuol* non impedire il venir meno che non vuole (anzi odia !) e che non viene per niente da Lui, ma che tuttavia Egli potrebbe impedire. La permissione, atto della saggia volontà divina, non porta mai direttamente sul male (il vendere il proprio fratello Giuseppe), ma porta necessariamente su un bene (non impedire che Giuseppe sia venduto dai fratelli). In effetti, per ragioni ancora da precisare, il non impedire un male può essere un bene. Il peccato non impedito dei fratelli di Giuseppe è stato l’occasione della salvezza dell’intera famiglia di Giacobbe durante la carestia.

Questa permissione divina del peccato significa, in termini metafisici, che Dio non conserva la creatura nel bene che è, a un certo punto, la considerazione in atto della regola morale. Difatti, come già spiegato, l’intelligenza non è sempre in atto di considerare la norma morale. Per fare questo, occorre che sia mossa dalla volontà e la stessa volontà deve essere mossa da Dio e conservata da Dio in questa attualità. La non-considerazione della norma è una mera negazione, la quale diviene privazione, e dunque male, soltanto quando la persona passa all’atto pure essendo in questo stato.

La permissione divina (cioè la non-conservazione nella considerazione della regola) non è la causa del peccato. È proprio la volontà che, essendo in questo stato, sceglie liberamente un bene disordinato. Tuttavia, la permissione, cioè la non conservazione, viene infallibilmente seguita dalla libera scelta del peccato da parte della volontà, perché, fuori da Dio, lasciata a sé stessa, la libertà sceglie *sempre* il male, non in virtù di una necessità intrinseca, ma liberamente. Come scrive Steven Long :

“Il nulla esistenziale e morale della creatura razionale diviene evidente quando Dio permette che, in un caso particolare, la creatura svii liberamente dal governo efficace della legge e della grazia. Si parla allora comunemente di ‘resistenza’ ma, alla radice di questo effetto, c’è piuttosto una lacuna, una deficienza permessa da Dio che – come un rivelatore

dell'insufficienza ontologica radicale della creatura – trova qui l'unica spiegazione possibile" ("Providence, Freedom, and Natural Law", *Nova et vetera* 4 [2006], p. 557-606)

Quando Dio permette il peccato, la volontà della creatura gode la capacità di scegliere il bene *in sensu diviso* (quindi, è libera, non necessitata) ma non *in sensu composito*. Quando vedo Socrate seduto, Socrate può non essere seduto *in sensu diviso* (vale a dire senza tenere presente la connessione attuale tra "vedo" e "Socrate è seduto"). Però, *in sensu composito* (vale tenendo presente la connessione attuale tra "vedo" e "Socrate è seduto") non può non essere seduto.

Allora, Dio, tenendo presente la scelta perversa della volontà, rifiuta per modo di pena di dare alla volontà la mozione che la porterebbe all'atto buono e le dà la mozione al materiale dell'atto peccaminoso.

8.4.2. Un'alternativa : la mozione frangibile ?

La dottrina della conoscenza divina del male per mezzo del decreto permissivo antecedente rispetta sufficientemente l'innocenza di Dio ? "Si può dire davvero che Dio non sia responsabile del venir meno di cui sono certo io la causa volontaria ed immediata, ma al quale ero determinato dalla mia natura di creatura lasciata a sé stessa ?" (M.-J. NICOLAS, « La liberté humaine et le problème du mal », p. 199). Inoltre, la dottrina del decreto permissivo antecedente sembra comportare la dottrina teologica assai rivoltante della riprovazione negativa *ante praevisa demerita* secondo cui, prima che gli uomini abbiano commesso né bene né male, Dio sceglie di permettere che alcuni – perché Giuda e non Pietro ? – commettano un peccato che li porterà alla dannazione eterna. In questo caso, come è possibile pretendere che Dio voglia "davvero" la salvezza di questi uomini. Come conciliare questa dottrina col dogma della volontà salvifica universale di Dio.

Per tanto, sotto la pressione di questi due principi irrinunciabili nella dogmatica cristiana – la volontà salvifica universale e l'innocenza di Dio –, parecchi tomisti, dal XX° secolo, hanno ritenuto necessario rinunciare senz'altro alla dottrina del decreto permissivo antecedente, la quale è una pietra di scandalo, anzi, oggetto di profonda indignazione. Tanto più che stimano solitamente che questa dottrina non si trovi in quanto tale in san Tommaso ma risulta dall'irrigidirsi della sua teologia da parte di alcuni suoi discepoli coinvolti nella furia della controversia *de auxiliis*.

La rinuncia al decreto permissivo è resa possibile sia per la radicale rimessa in discussione della dottrina delle premozione fisica quale modello dell'articolazione tra causalità divina e causalità creata, sia per la sua riconfigurazione che richiede almeno la rinuncia parziale al suo carattere incondizionalmente determinante. In ogni caso, si tratta di aggirare il famoso dilemma di P. Garrigou-Lagrange : “Dio o è determinante o è determinato, non c'è via di mezzo”. Quel catenaccio – quel “venerabile errore” (D. B. Hart) – salta quando viene riconosciuto che l'efficienza della mozione divina dipende in ultima analisi dalla maniera in cui viene ricevuta dalla libera volontà. Alcuni estendono questo condizionamento della mozione divina da parte della volontà creata a tutti gli atti della volontà. Altri, lo limitano ai soli atti cattivi. Tale è la proposta di Maritain.

Nel *Breve trattato dell'esistenza e l'esistente* (1947), poi nell'opuscolo *Dio e la permissione del male* (1963), Maritain parte in crociata contro la posizione diventata classica nella scuola tomista, ma che Maritain qualifica di “neo-banesiana” per significare che non corrisponde al tomismo autentico. Maritain respinge categoricamente la dottrina del decreto permissivo antecedente come “un'ingiuria all'innocenza assoluta di Dio” : niente, da parte di Dio, precede il venir meno della volontà libera. In scambio, Maritain propone una soluzione basata sulla nozione di “mozione frangibile”. Maritain sottolinea a buon diritto “la dissimmetria radicale, irreducibile, tra la linea del bene e la linea del male” (*Dio e la permissione del male*, p. 17). Nella linea del bene, ossia nel processo che porta all'atto buono, tutta l'iniziativa appartiene a Dio e Maritain fa sua la dottrina tomista classica della premozione fisica : la volontà umana ha bisogno della mozione divina antecedente e predeterminante per compiere il bene. Invece, nella linea del male, l'uomo ha il terribile potere di rendere sterile la mozione divina a causa del “nientificare”, di cui ha l'intera iniziativa. La persona può “frangere” la mozione divina che, di per sé, vale a dire se la persona non si fosse sottratto, l'avrebbe portata prima a considerare la regola e poi a porre l'atto buono conforme alla regola. La mozione divina è dunque, al solito (ci sono anche in modo eccezionale delle mozioni infrangibili), una mozione frangibile. “Io chiamo mozione frangibile una mozione o attivazione divina che fa tendere l'agente libero a un atto moralmente buono, ma che comporta di per sé, per natura, la possibilità di essere infratta” (*Dio e la permissione del male*, p. 39). Benché sia per natura orientata verso il bene, questa mozione conserva una certa indeterminazione interna : “La mozione frangibile implica di sé una permissione generale, indeterminata e condizionale, che la creatura fa rifluire dalla parte del male *se vuole*”. In questo caso, Dio, per mezzo del decreto permissivo *conseguente* (non antecedente) permette l'attuazione dell'atto già guastato dalla volontaria

privazione di conformità alla regola. Invece, se l'uomo non nientizza, vale a dire, secondo Maritain, se non resiste, ossia se fa niente, la mozione divina ottiene il proprio effetto : « Quando la creatura non ha 'nientificato' [...], la mozione divina o la grazia semplicemente sufficiente o frangibile, fruttifica e diviene una mozione divina *infrangibile* ossia una grazia efficace per sé stessa" (Maritain, *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*).

La dottrina maritainiana della mozione frangibile, di cui l'orientamento generale ha raccolto l'adesione di molti tomisti, si infrange tuttavia contro serie difficoltà. *Primo*, l'idea stessa di mozione frangibile sembra contraddittoria. In effetti, la mozione divina non è un'entità galleggiante, intermedia tra Dio e la volontà, e malleabile a seconda delle determinazioni della volontà libera.

“Se è vero che san Tommaso concepisce la mozione divina non come un tipo di qualità dinamica stampata da Dio nella volontà, ma come un'azione immediata di Dio sulla volontà che le comunica un certo atto per modo di influsso sulla potenza operativa per portarla alla sua operazione vitale, è metafisicamente impossibile che non ottenga il suo effetto” (F. SCHMITZ, *Causalité divine et péché dans la théologie de saint Thomas d'Aquin, Examen critique du concept de motion 'brisable'*, Paris, 2016, p. 183).

Secundo, la teoria della mozione frangibile non permette di spiegare in modo convincente come Dio può conoscere il venir meno della volontà. *Tertio*, nel rigettare l'idea che la mozione divina sia sempre efficace per sé stessa, questa dottrina raggiunge, *volens nolens*, la grande famiglia delle teorie che promuovono un concorso divino generale, ampio e generoso, ma che, in ultima analisi, viene determinato e reso efficace dalla causa seconda. Ora, questa visione dell'articolazione tra Causa prima e cause seconde, per non parlare delle sue difficoltà metafisiche intrinseche, solleva gravi problemi teologici perché è difficile da conciliare col dogma del primato assoluto della grazia nell'ordine della salvezza, definito dalla Chiesa contro tutte le forme di semi-pelagianismo (il quale fa dipendere il “sì” della fede dalla sola volontà). Difatti, anche se Maritain insiste sulla dissimmetria tra la linea del bene e la linea del male – non prendere l'iniziativa del male non significa prendere l'iniziativa di fare il bene –, non si vede come, se ho davvero il potere di frangere la mozione divina che mi porta al bene, non varei anche ipso facto il potere di non infrangerla. In quel caso, è la mia scelta (in mio potere) di fare niente, ossia di non resistere, che permette alla mozione divina di raggiungere il proprio scopo, ossia d'essere efficace.

“Pretendere che il non-nientificare non sia, di nessuno modo, un’iniziativa creata, porta il paradosso fino alla contraddizione. Perché il potere di nientificare è evidentemente potere di non nientificare, visto che non prendere un’iniziativa che si potrebbe prendere è già un’iniziativa” (J.-H. NICOLAS, “La permission du péché”).

Se nel chiudere le persiane della camera, sono la causa del fatto che la luce del sole non vi penetri, allora, nel non fare niente, vale a dire nel non chiudere le persiane, mentre ho il potere di farlo, sono causa del fatto che la luce penetra nella camera. Così la teoria della mozione frangibile porta ineluttabilmente ad attribuire alla creatura, in fattispecie alla sua non-resistenza alla mozione divina, l’ultima e decisiva parola nell’attuazione della sua salvezza. Ora, è vero che Dio non ci salva senza il nostro consenso, ma bisogna aggiungere subito, per contrastare ogni forma di semi-pelagianismo, che questo consenso, cioè il non-resistere alla grazia, è già l’effetto della grazia :

“Si la grazia non viene data per le opere ma soltanto per il fatto che uno non oppone ostacoli, pertanto il possesso della grazia dipende esclusivamente dal libero arbitrio e non dalla elezione di Dio, il che è l’errore di Pelagio.

Rispondo. Bisogna dire che il fatto stesso che uno non oppone ostacoli procede dalla grazia. Perciò, se qualcuno pone ostacoli ma il suo cuore viene mosso a rimuoverli, ciò dipende dal dono della grazia di Dio che chiama per mezzo della sua misericordia [...]. Perciò, che da alcuni sia rimosso l’ostacolo dipende dalla misericordia di Dio; mentre il fatto che non venga rimosso dipende dalla sua giustizia” (TOMMASO D’AQUINO, *Lectura in epistolam ad Hebraeos*, c. 12, lect. 3 [n° 689]).

Inoltre, non è sicuro che la soluzione di Maritain eviti le oscurità che lui stesso rimprovera alla interpretazione tomista classica. Difatti, da buon tomista, Maritain riconosce che Dio può agire in modo efficace dentro la volontà senza violentarla per niente. Tuttavia, si tratta, secondo lui, di una modalità straordinaria, anzi miracolosa, dell’azione divina, perché, al solito, Dio sceglie di agire per mezzo delle mozioni frangibili. Ma quale è il bene superiore che giustifica questa scelta ? Perché Dio, allorché ne ha il potere, non converta a Sé la libertà della creatura col rischio che alcune si perdano per sempre ? Si risponde che si tratta del prezzo da pagare per rispettare la dignità e la libertà dell’uomo, per permettergli di rispondere all’Amore di Dio con un libero atto d’amore di Dio. Ma presumere che la mozione infrangibile rispetti meno la libertà dell’uomo che la mozione infrangibile significa ritenere – in modo poco tomista –, che la libertà dell’uomo richiede un certo ritirarsi ossia autolimitarsi di Dio? Inoltre, anche

se si concedesse che lasciare la libertà umana a una totale indipendenza fosse un bene, la scelta divina di rispettare questo bene finito toglierebbe lo scandalo della dannazione eterna anche di un'unica persona, più che la cosiddetta dottrina "baneziana" secondo cui la permissione del peccato mira a rispettare il bene consistente nell'ordine di un universo composto da esseri fallibili ?

8.4.3. Il decreto permissivo antecedente e le sue ragioni

Malgrado le sue innegabili difficoltà e punti oscuri, la dottrina del decreto permissivo antecedente rimane la soluzione meno imperfetta. Essa permette di tenere insieme, bene o male, i diversi dati metafisici e teologici del problema. Ora, l'obiezione principale contro questa dottrina è quella : nel lasciare venire meno la volontà mentre potrebbe impedirle di venire meno, e consapevole che, senza il suo sostegno, questa volontà non può che venir meno liberamente, sembra che Dio sia complice del male. Dio è colpevole per lo meno di omissione di soccorso. Se il capitano che governa la nave giunge senza problema al porto, egli viene congratulato da tutti, sembra che, se la nave affonda, lo stesso capitano debba assumerne la responsabilità. Nel ad 3 del nostro articolo 2, san Tommaso risponde che il capitano sarebbe effettivamente colpevole se non avesse fatto tutto il necessario per evitare che la nave affondasse. Ora, dice Tommaso, Dio fa tutto il necessario per la salvezza degli uomini, cosicché non è responsabile affatto della loro perdita. Infatti, Dio dà a ciascuno tutti i mezzi che rendono possibile la salvezza. Nel vocabolario del tomismo posteriore, si parla delle "grazie sufficienti" : insegnamento divino, Redenzione oggettiva compiuta da Gesù Cristo, sacramenti, ispirazioni interiori... Tutti gli uomini hanno dunque i mezzi per evitare il peccato e compiere i comandamenti di Dio. Invece, Dio non dà a tutti, sempre e ovunque, la grazia di usare bene di questi mezzi. Se non, è chiaro che non si commetterebbe mai nessuno peccato.

Ma sembra che il problema rimanga ! No e sì. No, perché i mezzi generali offerti da Dio per la salvezza sono davvero ordinati a questa salvezza e testimoniano la divina volontà (antecedente) che tutti gli uomini siano salvati. Di per sé. Dio vuol per tutti gli uomini la beatitudine. Però, sì, perché le ragioni perché Dio permette quello o questo peccato personale, ci sfuggono e riguardano l'insondabile e libera saggezza di Dio.

“È vero, infatti, che Dio non porge ad alcuni l'aiuto efficace per evitare i peccati (di fatto, se questo soccorso fosse dato, essi non peccerebbero). Ma tutto questo Egli lo fa secondo l'ordine della sua sapienza e giustizia. Perciò il fatto che uno peccchi non è imputabile a Lui come a causa del peccato. Come un pilota non può dirsi causa dell'affondamento

della nave per il fatto che non la governa, se non quando può e deve governarla » (*Sum. theol., Ia-IIae*, q. 79, a. 1).

Senza pretendere entrare nelle segrete ragioni divine, san Tommaso si accontenta di mostrare che Dio non è ingiusto. Difatti, formalmente, il peccato di omissione richiede due cose. Prima che io possa davvero impedire il male di cui si tratta e poi che io sia tenuto di farlo, vale a dire che ci sia da un lato un diritto e dall'altro un dovere. Io posso certamente aiutare questi contadini cinesi che stanno cercando soldi per comprarsi un trattore. Ma non sono per niente tenuto di farlo. Ora, Dio non è tenuto in giustizia a conservare sempre ed ovunque nel bene, naturale e soprannaturale, una creatura di cui la natura è tratta dal nulla e per tanto sottomessa alla venir meno. Nel non sostenerla sempre nel bene, Dio non la priva di nessuno diritto. Non c'è nessuna ingiustizia.

Certo, Dio non deve niente alla creatura, ma forse deve a sé stesso di portare al proprio fine, naturale e soprannaturale la creatura spirituale chiamata da Lui all'esistenza ed alla divinizzazione ? Di fatto, Dio deve a e stesso di manifestare la propria bontà. Questo è l'unico motivo della creazione così come di tutta l'opera divina *ad extra*. Appunto, ma la questione è : quale è il legame tra preservare dalla naturale difettibilità uno spirito defettibile e manifestare la propria bontà divina ? Chiedere alla bontà di Dio di preservare ogni persona del venir meno, non sarebbe sacrificare una forma forse obiettivamente migliore della manifestazione della bontà divina ?

In effetti, la permissione del peccato, essendo un atto della volontà divina, è sempre posta in vista di qualche bene. Ora, questo bene, in ultima analisi, è il bene comune dell'universo, il quale comporta, come elemento costitutivo, l'ordine delle nature definito da Dio stesso nella sua sapienza e Dio deve a sé stesso di agire ordinariamente in funzione di quest'ordine. Ora, il libero arbitrio della creatura spirituale è di per sé, per natura, capace di venir meno e ciò che è per natura defettibile non può non venir meno a un certo punto. Certo, Dio potrebbe impedire ciascuna di queste deficienze particolari senza mai violentare illibero arbitrio. Però, in quel caso, Dio cortocircuiterebbe la natura, sminuendo gravemente così il bene comune dell'universo. Pertanto, è cosa buona e giusta che colui che viene incaricato del bene comune del tutto tolleri dei mancamenti al riguardo delle parti. Chi è incaricato di un bene particolare deve fare tutto per impedire il male che contrasta questo bene particolare. Ad esempio, ciascuno di noi è responsabile del bene particolare della propria salute. Dobbiamo quindi deve fare tutto per proteggerla evitando di procurarsi e di consumare delle droghe. Chi

invece ha a carico il bene comune dello Stato può (forse !) tollerare la vendita delle droghe, nella misura in cui ritiene che, nello stato attuale della società e nelle circostanze concrete del momento, il divieto della vendita di droga provocherebbe mali ancora più gravi per la società. Il grano e la zizzania sono così mischiati che sradicando la zizzania, si rischia sempre di distruggere anche il grano (*Mt* 13, 29 -30). Quindi è buono che Dio permetta alcuni mali particolari (come il venir meno di una volontà creata) affinché non sia impedito il bene del tutto.

Al di là di questa giustificazione generalissima, la tradizione spirituale del cristianesimo ha cercato di mettere in rilievo alcune leggi universali che reggono la permissione divina del peccato, soprattutto nella prospettiva della pedagogia divina : Dio permette talvolta che cadiamo nel peccato perché questa caduta sarà occasione di crescita spirituale. L'esperienza della colpa fa crescere l'umiltà, rende più prudente di fronte alle occasioni di peccato o ancora più comprensivi e misericordiosi al riguardo delle debolezze dei nostri fratelli... Ciò detto, è impossibile – anzi potrebbe essere sconveniente – individuare quale è il bene superiore particolare che giustifica la permissione di questo peccato determinato. Sarà soltanto nella Visione beatifica, quando vedremo l'essenza stessa di Dio con tutte le ragioni della sapienza divina nella guida del mondo, che tutto verrà giustificato, che le vie per cui Dio ha condotto ciascuna delle sue creature, diventeranno intelligibili. Allora risuonerà il cantico dell'Agnello :

“Cantano il canto di Mosè, il servo di Dio, e il canto dell'Agnello: ‘Grandi e mirabili sono le tue opere, Signore Dio onnipotente; giuste e vere le tue vie, Re delle genti!’” (*Ap* 15, 3).