

Marco Salvioli

Bene e male

Variazioni sul tema



ESD



Le frecce

Marco Salvioli

Bene e male

Variazioni sul tema

Prefazione di
Maria Lucia del Dio vivente

ESD

Tutti i libri e le altre attività delle
Edizioni Studio Domenicano possono essere consultate su:
www.esd-domenicani.it

Tutti i diritti sono riservati

© 2012 - Edizioni Studio Domenicano - www.esd-domenicani.it -
Via dell'Osservanza 72, 40136 Bologna, 051 582034.

L'editore è a disposizione degli aventi diritto con i quali non è stato possibile comunicare.

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo, compresi i microfilm, le fotocopie e le scannerizzazioni, sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% del volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22/04/1941, n. 633.

Le riproduzioni diverse da quelle sopra indicate, e cioè le riproduzioni per uso non personale (a titolo esemplificativo: per uso commerciale, economico o professionale) e le riproduzioni che superano il limite del 15% del volume possono avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione scritta rilasciata dall'Editore oppure da AIDRO, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, segreteria@aidro.org

L'elaborazione dei testi, anche se curata con scrupolosa attenzione, non può comportare specifiche responsabilità per eventuali involontari errori o inesattezze.

INDICE

PREFAZIONE	7
INTRODUZIONE	11
1. <i>Sant'Agostino</i> . La libertà e il male morale	13
2. <i>San Tommaso d'Aquino</i> . La sovrabbondanza del Bene e lo statuto parassitario del male	41
3. <i>Kant</i> . Il male radicale nel contesto della moderna filosofia della religione	61
4. <i>Dostoevskij</i> . Il sottosuolo e la Redenzione	85
5. <i>Nietzsche</i> . Il viandante ... al di là del bene e del male	121
6. <i>Edith Stein</i> . Il senso dell'essere e la croce	149
CONGEDO	185

PREFAZIONE

Quando lessi la prima volta i testi delle conferenze di padre Marco su bene, male e redenzione, avevo sullo scrittoio della cella una cartolina del Gran Canyon: il tramonto colorava di fascino l'asprezza della roccia. Anche la filosofia può apparire arida. Serve come per il Gran Canyon un esperto della scalata e la luce che ne svela la bellezza. Queste pagine rischiarano la rocciosa materia filosofica e teologica inaccessibile a molti. Si può fotografare il Gran Canyon da molti punti di osservazione; anche questo libro ha la sua angolatura: ripercorre i sentieri del pensiero occidentale sui temi citati. Strade con le loro vertigini, ma pure con squarci panoramici mozzafiato. Viaggio impegnativo. Vale la pena affrontarlo per più motivi.

Anzitutto nessuno oggi sottovaluta *il potere della filosofia e della letteratura*, dopo gli esiti – non previsti – che hanno segnato la recente storia europea. Si sa, ad esempio, come la teoria di Hegel su stato, nazione, individuo abbia involontariamente fornito materiale alle degenerazioni dittatoriali del nazionalsocialismo, al di là del contesto intenzionale dell'autore. Qui si cita come "l'oltreuomo" e la volontà

di potenza della filosofia di Nietzsche siano diventati miccia ideologica per una realtà di sopraffazione nel delirio di onnipotenza del Terzo Reich.

Fin qui, dunque, la ricaduta storico-sociale che indiscutibilmente hanno le figure presentate; ma senza trascurare l'importanza dell'*aspetto personale* di lotta tra oscurità e luce che ogni personaggio incarna e che esiste in ciascuno di noi. Negare questa nostra volontà umana ferita e spaccata, nascondere a se stessi le conseguenze della lacerazione interiore è pericoloso per l'equilibrio psichico e comportamentale. Chi non conosce l'infamia di cui è potenzialmente capace, vive nell'illusione, mente a se stesso e soprattutto non sfuggirà a quella cattiveria che copre.

È poi evidente *l'attualità di questi temi*: le domande su bene, male e redenzione sono un grido universale. "C'è un mistero dell'iniquità in atto" (direbbe san Paolo) e nello stesso tempo un conflitto profondo in noi: "Quando voglio fare il bene, il male è accanto a me". Tutti ne abbiamo esperienza e riceviamo scacco matto dal dolore innocente.

Lungo la salita confrontiamo le nostre con le voci di alcuni personaggi chiave: *Agostino di Ippona*, il suo travaglio esistenziale sfociato nella certezza che il

male non è assoluto; non esiste un Dio del male e in Dio non c'è il male. Gli fa eco Tommaso d'Aquino, rispondendo all'obiezione: "Se c'è il male, Dio non esiste": il male è come una bruciatura su una stoffa, è corruzione del bene. Se non ci fosse il tessuto, non si creerebbe nemmeno la lesione. Se non ci fosse Dio, non potremmo nemmeno sentire il male. Se c'è il male, vuol dire che Dio c'è, perché se il male fosse il principio, non ci sarebbe nulla, dato che porta al nulla. Invece esiste l'universo, l'umanità, la creazione: allora il bene è più grande del male e il male è privazione di questo bene. Incontriamo poi chi, come *Kant*, affronta il problema del male non a partire da Dio, Sommo Bene, ma mettendo al centro l'io con la sua ragione che analizza e vaglia la Sacra Scrittura per scovarne il nucleo razionale e svalutare il resto. O chi, come *Nietzsche*, rivendica il diritto a volgersi all'irrazionale: è il viandante che si lascia alle spalle il conosciuto, la morale e cammina, avendo come meta lo stesso viaggiare. Vorrei chiedergli se questo vagabondare al di là del bene e del male non sia uno staccare gli strumenti di bordo di una nave per far come se gli scogli non ci fossero. La sua risposta è danzare ridendo sull'abisso. Di abisso ci parla anche *Dostoevskij*: l'abisso sotto di noi, della degradazione, e quello sopra di noi, della misericordia di Dio. Insieme ai personaggi dei suoi romanzi scopre la via

di Gesù Cristo: conquistare il mondo con l'amore e lavare con la propria sofferenza i peccati del mondo. Una fede risorta dal dubbio e dall'ateismo, come quella di Edith Stein: proprio nella notte più buia di Auschwitz rimane legata a Cristo e diventa onnipotente come Lui: capace di vincere il male con il bene.

Chiuso il libro e salutati gli inconsueti compagni di viaggio, i nostri passi e pensieri avanzano solitari: "la triade tragica: dolore, morte, colpa" – come la chiamava il fondatore della logoterapia, V. Frankl – resta una ferita aperta in ogni cuore di carne. Chi crede non soffre meno intensamente. Soltanto sa che il male è già vinto. Stiamo ancora giocando una partita ardua in cui il male può fare i suoi falli, le sue reti, strappare applausi, sembrare vincente. In tutto ciò il nostro apporto di bene seminato, sbriciolato quotidianamente non è per niente indifferente; ma l'esito della partita ci è noto: la vittoria di Gesù sul sepolcro. Saperlo fa la differenza in quanto a speranza, ma non toglie nulla alla nostra responsabilità.

Grazie a chi, offrendoci questo libro, ce lo ricorda.

Maria Lucia del Dio vivente, carmelitana
Monastero Santo Stefano, Ravenna

INTRODUZIONE

Paul Ricoeur, uno dei filosofi più rappresentativi della seconda metà del Novecento, ha interpretato la domanda sul male come una *sfida* lanciata alla filosofia e alla teologia¹. Si può forse dire che il problema del male ha da sempre mosso l'uomo a tentare una sua comprensione e, nei momenti in cui la tensione intellettuale è stata più forte, anche a spingersi nel tentativo – forse eccedente i limiti della ragione umana – di una sua risoluzione. Nel corso di queste pagine tenteremo di confrontarci con alcune delle vie che il pensiero occidentale, in diversi modi e da differenti punti di vista, ha imboccato per chiarire e gestire, se non per risolvere, questo problema radicale e persistente della vicenda umana. Ciononostante, se la sfida del male risulterà quella più centrale – se non altro perché scuote violentemente il nostro modo di relazionarci alla realtà –, risulta fuorviante interrogarsi sul male se non a partire da un'adeguata comprensione del bene e in vista della redenzione realizzatasi in Cristo. In altre parole, il

¹ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993.

percorso che intraprendiamo dovrebbe condurci ad una certa comprensione dei nessi che sussistono tra queste dimensioni dell'esistenza.

Il volumetto intende rivolgersi ad un pubblico il più possibile vasto e non coltiva altra pretesa che quella di contribuire alla riflessione su di un tema inesauribile. Lo si è fatto prestando ascolto ad alcune tra le voci più profonde dell'Occidente. L'aver scelto di riportare ampie citazioni lo si è interpretato come un servizio al Lettore, forse impossibilitato ad incontrare i diversi Autori attraverso le opere originali. Le riflessioni qui contenute sono frutto di due cicli di conferenze, tenuti tra il Lago di Garda e la dotta Bologna. Ringrazio la carissima amica M. Chiara Bertoglio, luminosa pianista e musicologa, e la Prof.ssa Diana Mancini, stimata collega allo Studio Filosofico, con cui ho condiviso quelle significative esperienze. Un ultimo ringraziamento va a sr. Lucia, che – con dolce fermezza e risoluta discrezione – sta, per così dire, all'origine di questa pubblicazione. Ciò detto, rimane chiaro che, per ogni mancanza, la responsabilità è esclusivamente mia.

SANT'AGOSTINO

LA LIBERTÀ E IL MALE MORALE

La riflessione di sant'Agostino (354-430), che apprezzeremo nello spaccato offerto dalle *Confessioni*, può essere considerata un autentico nuovo inizio della riflessione sui temi del bene, del male e della redenzione rispetto a quel mondo antico di cui Agostino rappresenta, ad un tempo, la *crisi* (l'insoddisfazione del giovane retore nella ricerca della verità) e la feconda *risignificazione* (nel ripensamento delle categorie filosofiche del suo tempo alla luce della Rivelazione cristiana) pur nel premere, ormai inarrestabile, delle spinte barbariche.

L'itinerario speculativo di sant'Agostino costituisce quindi un *novum* rispetto alle soluzioni proposte dall'antichità classica e precristiana, proprio per l'apporto di alcune coordinate proprie della prospettiva biblica, come la creazione dal nulla (*creatio ex nihilo*) e la concezione lineare della storia, capaci di ridisegnare la mappa delle nozioni filosofiche principali. Affronte-

remo pertanto il pensiero di Agostino in modo da lasciar emergere il suo filosofare *nella* fede. In questo senso, il pensiero agostiniano ci permetterà di tenere insieme – in modo forse insuperato, se non negli esiti, almeno nell’efficacia persuasiva – la speculazione metafisica e la vicenda esistenziale, la formazione neoplatonica e la vita spirituale cristiana o, per utilizzare i termini di Roberta de Monticelli, l’ordine di Dio e il disordine dell’io.

Si tratterà, infatti, di mostrare come la speculazione agostiniana sul male – che procede dall’interrogazione sul *che cos’è* il male (*quid est malum?*) per riformulare la domanda ben più tragica sull’*origine* del male (*unde malum?*) nei termini della vita interiore – sia stata suscitata da un sofferto percorso esistenziale descritto nelle *Confessioni*, paradigma dell’uomo peccatore che, redento da Cristo, conosce la conversione *rispondendo* al mistero del male con la propria vita liberata dalla *grazia* di Cristo. La speculazione agostiniana è pertanto il tratto razionale di un percorso esistenziale decisivo in cui l’uomo, nella totalità delle sue dimensioni – materiali, affettive, relazionali, oltre che intellettuali –, può emergere nello spettro della propria complessità. In Agostino, la metafisica traspare nel racconto dell’esistenza e la complessità della vicenda personale incarna l’essen-

zialità strutturale del ragionamento metafisico in una coappartenenza che supera la giustapposizione dell'*et... et...*

Lasciatisi alle spalle le soluzioni offerte dalla filosofia classica per aprirsi filosoficamente alla profondità della rivelazione biblica, espressa dalla frattura (sconosciuta al mondo greco) del peccato originale, riconosciuto a margine del Libro della Genesi e della paolina Lettera ai Romani, Agostino inaugura una nuova visione del male, che risulta più debole e più decisiva negli esiti, più interiore all'uomo e più lacerante. Visione, questa, da cui, pur nella diversità delle conclusioni cui approderanno, non potranno prescindere gli autori di cui ci occuperemo.

1. L'ORDINE DI DIO

Per presentare la speculazione di Agostino dal punto di vista della teologia metafisica, ossia dell'ordine da Dio e di Dio, ci riferiremo a tre punti che riguardano la *definizione* del male, e gli argomenti dell'*armonia* del cosmo e del *finalismo*.

1.1 *Che cos'è il male? Una risposta metafisica... a partire dal Sommo Bene*

Sei grande, Signore, e degno di altissima lode: grande è la tua potenza e incommensurabile la tua sapienza. E vuole celebrarti l'uomo, questa particella della tua creazione, l'uomo che si porta dietro la sua morte, che si porta dietro la testimonianza del suo peccato, e della tua resistenza ai superbi: eppure vuole celebrarti l'uomo, questa particella della tua creazione. Tu lo risvegli al piacere di cantare le tue lodi, perché tu ci hai fatti e il nostro cuore è inquieto finché in te non trovi pace¹.

Dal celebre *incipit* del capolavoro agostiniano è possibile trarre le coordinate di cui già dicevamo e che ci possono introdurre ad una corretta comprensione della risposta del Vescovo d'Ipbona alla sfida del male. Innanzitutto la riflessione è inserita nell'atto vitale della preghiera: *confessio* è *confessione di lode* e, insieme, *confessione del proprio peccato*. Nel momento in cui l'uomo incontra Dio, prende coscienza del proprio peccato: l'uomo non può contemplare l'or-

¹ AGOSTINO, *Confessioni*, Intr. di S. Pittaluga, Saggio sull'opera, trad. it. e commento di R. De Monticelli, Garzanti, Milano 1991, p. 3 [I, 1.1].

dine di Dio, senza considerare il disordine dell'io. Il problema speculativo sorge in corrispondenza del tentativo di pensare insieme quest'asimmetria metafisica e morale; la risposta di Agostino – consapevole del fatto che, benché disordinato (cioè peccatore e destinato alla morte), l'io è fatto per trovare pace in Dio – andrà nella direzione che permette di leggere proprio il disordine dell'io incastonato nell'ordine di Dio. L'orizzonte in cui occorre ambientare questa riflessione è la creazione *ex nihilo* così come è recepita dal cristianesimo: il creato, in quanto è concepito e posto in essere da Dio, che è Essere Assoluto e Sommo Bene, è buono perché partecipa della stessa bontà del Creatore.

Il pensiero greco antico aveva affrontato il problema del male nel contesto del pensiero tragico: la verità dell'esistenza è la crudeltà del destino per cui sarebbe stato meglio non essere nati. Dopo l'avvento della metafisica platonica si era affacciata una soluzione intermedia: vi è un dualismo tra idea e materia. Il male sta dalla parte della materia, ma, ricorderà qualche secolo dopo Plotino, il male è necessario all'ordine delle cose che emanano dall'Uno. Le singole parti possono essere corrotte, ma la totalità è intangibile e quelle singole parti sono necessarie alla bellezza armonica del tutto.

Il giovane Agostino aveva tuttavia aderito ad un'altra soluzione: il manicheismo, una delle forme dello gnosticismo antico, che sosteneva un forte dualismo tra il Principio del Bene e quello del Male, considerati come due realtà opposte, benché ugualmente reali. Quella manichea era una soluzione alla drammatica domanda sull'*origine del male*: se Dio è buono e fonte del bene, da dove viene il male? Se il male viene da Dio, allora Dio non è buono; se non viene da lui, allora Dio non è onnipotente. Problema che riproporrà *mutatis mutandis* anche Hans Jonas ne *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*. Il manicheismo voleva difendere Dio dall'accusa di essere la causa del male, ma lo faceva depotenziando Dio stesso a co-principio del cosmo insieme ad un dio malvagio creatore del mondo materiale. Quest'ultimo sarebbe stato poi sconfitto alla fine dei tempi e tuttavia sarebbe rimasto come vinto: in altre parole, il male sarebbe originario e Dio, come Essere Buono, non sarebbe l'Assoluto.

Agostino, come testimonia il libro VII delle *Confessioni*, vive con lacerante intensità l'angoscia intellettuale che scaturisce dal problema del male proprio nel momento in cui si stava avvicinando alla fede cattolica:

*Mio difensore, mi avevi ormai sciolto dalle catene:
e cercavo l'origine del male, senza fine. Ma tu*

non mi lasciavi strappar via dalle onde del pensiero a quella fede che mi faceva credere alla tua esistenza e all'immutabilità del tuo essere e al tuo governo e giudizio sugli uomini e alla via da te stabilita per la salvezza umana. [...] Dati questi principi incrollabili, salvi in fondo alla mente, io cercavo furioso l'origine del male. Che tormenti, Dio mio, questo parto del cuore, che lungo pianto. E le tue orecchie erano lì, e non lo sapevo. E quando ritrovavo la forza di cercare in silenzio, era la mente coi suoi muti spasimi che chiamava a gran voce la tua compassione. Tu lo sapevi quello che soffrivo: gli uomini no, nessuno².

Non più l'imperturbabilità del filosofo classico, ma la passione, il tormento, così in altri contesti la gioia, divengono costitutivi del pensiero, della ricerca stessa della verità. Ma la sofferenza di Agostino si rivela presto come dovuta ad un errore metodologico. È a questo livello che possiamo apprezzare il carattere pienamente filosofico di una riflessione maturata a partire dai principi della fede e finalizzata ad un approfondimento della conoscenza stessa di Dio, offerta dalla rivelazione. Il problema del male mo-

² *Ibid.*, p. 115 [VII, 7.11].

stra pertanto la gravidanza dell'agostiniano *fides quaerens intellectum*, della fede che richiede l'intelligenza filosofica per esprimere adeguatamente i propri contenuti.

In che cosa consiste l'errore metodologico proprio dei manichei e del giovane Agostino? Sostanzialmente nel lasciarsi afferrare dall'enigma dell'origine del male, senza aver raggiunto una nozione sufficientemente chiara di che cosa è il male! Dio è l'Essere assoluto e il Sommo bene. È Dio stesso che pone in essere tutte le cose creandole dal nulla, ossia ponendole in una radicale dipendenza da Lui quanto all'essere. Dio crea senza presupporre nulla rispetto al suo atto creatore, nemmeno la materia. Questo significa creazione *ex nihilo*. Perciò stesso le cose partecipano di quell'essere assoluto che è Dio stesso, per cui sono, ma non allo stesso modo in cui lo è Dio: per usare il linguaggio della Scolastica, possiamo dire che le cose create sono per partecipazione, non per essenza. Tutto ciò che esiste è buono perché Dio che lo ha creato è Sommo Bene, tuttavia ciò che esiste non è né immutabile né incorruttibile come Dio perché non è l'Assoluto. Se qualcosa d'altro rispetto a Dio fosse assoluto, né Dio né quest'altro sarebbero l'Assoluto. Le creature quindi, pur essendo in sé buone, non lo sono in senso assoluto – non sono Dio,

pur non essendo che in Dio –, e questo significa che sono mutabili e corruttibili. Ed è a partire dalla differenza ontologica tra Dio e le creature, tra il bene assolutamente incorruttibile e il bene corruttibile, che Agostino può riflettere sull'essenza del male:

E mi fu chiaro che sono buone le cose soggette a corruzione: perché non potrebbero corrompersi né se fossero beni sommi né se non fossero beni. Se fossero sommi beni sarebbero incorruttibili, ma se non fossero beni affatto non avrebbero in sé di che farsi corrompere. La corruzione infatti è un danno: e se non c'è diminuzione di bene non c'è danno. Dunque o la corruzione non arreca alcun danno, il che è impossibile, oppure – il che è certissimo – tutto ciò che si corrompe subisce una privazione di valore. Ma se la privazione di valore è totale, una cosa cesserà di esistere. [...] Dunque tutto ciò che esiste è buono, e quel male di cui io cercavo l'origine non è una sostanza, perché se fosse una sostanza sarebbe un bene³.

Posizione, questa, che può essere espressa nella definizione divenuta classica nella filosofia Scolastica che, per certi versi, ha portato a perfezione l'intui-

³ *Ibid.*, pp. 119-120 [VII, 12.18].

zione di Agostino: il male è *privatio boni debiti*. Le varie creature partecipano gerarchicamente all'essere e al bene; il loro essere è inoltre sottoposto alla corruzione, la loro bontà può aumentare o diminuire. Il male, in questa prospettiva, è la corruzione di un bene. Attenzione: non la cosa corrotta, che in quanto tale, essendo, è pur sempre buona, ma la corruzione stessa. Che il male sia privazione significa appunto questo: contrariamente al manicheismo, il male non è qualcosa, ma la privazione di qualcosa che invece dovrebbe esserci [si consideri, ad esempio, la cecità rispetto all'occhio, a differenza delle ali rispetto all'uomo: la prima è una privazione che è male, la seconda è una privazione semplice]. In questo modo, Agostino si libera quasi definitivamente dell'ontologia del male propria del manicheismo, ma supera anche le posizioni cui erano approdate le filosofie greche classiche e finanche il neoplatonismo di Plotino che pur lo aveva aiutato a comprendere l'essenza del male. Per Plotino, infatti, i mali erano un'espressione necessaria del cosmo attraverso cui brillava ancor più intensamente la bellezza del cosmo. Agostino, invece, riesce a mostrare la natura pienamente *contingente* del male che c'è e i cui effetti si avvertono drammaticamente, ma non al modo di una cosa o di una sostanza, ma come privazione che non è stata creata da Dio, il quale crea solo in ordine al

bene, e che – in quanto privazione – poteva anche non darsi. Il male infatti, essendo una privazione, pur manifestandosi negli effetti devastanti della corruzione del cosmo e dell'esistenza umana:

- a) non può essere pensato come un assoluto o una sostanza sussistente: un male assoluto, al di là dell'errore categoriale, annullerebbe se stesso, sarebbe cioè contraddittorio;
- b) si dà solo come corruzione di un bene e pertanto non può essere compreso che a partire dal bene di cui è corruzione. Chi non conosce il bene, non può conoscere nemmeno il male.

La nozione di male come privazione non deve, tuttavia, essere confusa con la non esistenza del male. Qualcosa che non esiste e che dipende solamente, ad esempio, dal "punto di vista" al modo di un riflesso non potrebbe nemmeno avere degli effetti così drammatici. E tuttavia noi assistiamo ogni giorno agli effetti che le azioni malvagie producono nell'esistenza umana. La soluzione è questa: il male esiste, ma non come cosa, bensì come privazione di una cosa o di un soggetto che di per sé è buono. Questa privazione ha però delle pesanti conseguenze: non si tratta tuttavia di una causa efficiente che dà luogo ad un arricchimento nell'esistenza, ma di una *causa deficiente* che impoverisce l'esistente.

1.2 Gli argomenti dell'armonia del cosmo e del finalismo

L'ordine di Dio è nel suo insieme riflesso della bellezza del Creatore e così ciascuna delle creature nel momento in cui sono inserite nel tutto e disposte secondo la volontà divina. L'argomento dell'armonia del cosmo riflette una prospettiva estetico-razionale in cui la ragionevolezza dell'ordine creato da Dio è percepita nella bellezza stessa del creato.

E in Te il male non esiste affatto: e non soltanto in Te, ma neppure in tutto l'universo creato, perché nulla può irrompere da fuori e corrompere l'ordine che Tu gli hai imposto. Tra le parti dell'universo poi alcune, solo perché non si adattano ad altre sono ritenute cattive; eppure ad altre si adattano, queste stesse cose, e per loro sono buone, e sono buone in se stesse⁴.

Ogni parte che non s'accorda col suo intero è brutta⁵.

Vadano, fuggano via da te gli inquieti, gli iniqui. E Tu li vedi e distingui le ombre, ed ecco: l'insieme

⁴ *Ibid.*, p. 120 [VII, 13.19].

⁵ *Ibid.*, p. 43 [I, 8.15].

*delle cose, loro inclusi, è bello: eppure di per sé
son brutti*⁶.

Criterio ultimo di quest'argomentazione è la percezione della totalità del creato e degli eventi che si succedono nel corso della storia: se ad uno sguardo finito i momenti del male che sfigurano l'apparire del cosmo sembrano eccedenti, questo non è vero dal punto di vista della totalità nel cui insieme il male è ricondotto ad armonia nel bene. Questa visione, che stride con la sensibilità contemporanea, era già stata avanzata da Plotino per il quale i mali si componevano necessariamente ai beni per far meglio risplendere l'armonia cosmica. Così, ad esempio, anche una dissonanza ha il suo posto necessario, ancorché più debole, nell'armonia del tutto⁷.

⁶ *Ibid.*, p. 67 [V, 2.2].

⁷ PLOTINO, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Rusconi, Milano 1992, p. 383 [III, 2.17]: «Anche la Ragione [*logos*] universale è una, però è divisa in parti non eguali: perciò nell'universo ci sono regioni, buone e cattive; e le anime ineguali corrispondono così ai luoghi non eguali. Ne consegue che le regioni del nostro mondo sono dissimili proprio come le anime e che queste, dissimili, occupano luoghi dissimili, come nel flauto o in un altro strumento c'è la diversa lunghezza <delle canne>; <le anime> occupano ciascuna un

Anche Agostino riprende l'argomento dell'armonia del cosmo, come abbiamo visto dalle citazioni che abbiamo riportato sopra, ma egli apporta ancora una volta una variazione decisiva dovuta alla definizione del male data precedentemente. Se Dio crea dal nulla con un atto assolutamente libero e gratuito – quindi il cosmo non è prodotto necessariamente per emanazione, com'era nell'ottica di Plotino – e il male non è che una privazione di un bene altrimenti dovuto, allora il male è contingente e non è per niente necessario all'armonia e alla bellezza del cosmo. E, tuttavia, da quando si è prodotto nella storia per il peccato dell'uomo – e ancor prima per il peccato degli angeli – è anch'esso riportato all'ordine totale per l'onnipotenza di Dio che sa trasformare il male in bene, la deficienza e il disordine introdotti nel cosmo in motivi di maggior bellezza e splendore.

luogo diverso e ciascuna nel suo proprio luogo dà il suono che s'accorda con la sua posizione e col tutto. *Anche il cattivo suono delle anime ha il suo posto nella bellezza dell'universo e ciò che in esse è contro natura, è secondo natura per l'universo; nondimeno quel suono è più debole. Tuttavia esso non rende per questo l'universo peggiore, come il boia, che è un male – se vogliamo adoperare un'altra immagine –, non rende peggiore una città ben governata. Anch'egli è necessario in una città e di tali uomini c'è spesso bisogno e perciò è bene che anche egli ci sia» (corsivi nostri).*

*Dio, nella sua onnipotenza [...] essendo som-
mamente buono, non lascerebbe assolutamente sus-
sistere alcunché di male nelle sue opere, se non
fosse onnipotente e buono fino al punto da rica-
vare il bene persino dal male*⁸.

*Signore Dio, ordinatore e creatore di tutte le cose
in natura, ma dei peccati solo ordinatore*⁹.

Dio crea solo in ordine al bene, ma è capace di susci-
tare il bene dal male e, pertanto, ordina al bene
anche i peccati, così come Dio ha fatto scaturire la
salvezza per tutti gli uomini dalla morte in croce di
Cristo che di per sé è stato un atto malvagio. In altre
parole, il male – essendo una privazione – non può
essere utile a nessuno, ma, dal momento che si pro-
duce questa corruzione dell’esistente, non è meglio
che essa contribuisca al bene a livello del disegno
complessivo della natura e della storia?

Con Italo Sciuto, questo ragionamento può essere
chiamato l’argomento del finalismo per cui, alla luce
della considerazione sull’onnipotenza di Dio (cui non
si è rinunciato, come spingeva a fare, in una certa
misura, il manicheismo), non si deve tanto ragionare

⁸ AGOSTINO, *Manuale sulla fede, la speranza e la carità* [Ench., 3.11].

⁹ ID., *Confessioni*, cit., p. 13 [I, 10.16].

per cause ed effetti – Dio non vuole mai un male per ottenere un bene, fosse anche maggiore! –, ma secondo una prospettiva di senso¹⁰. Il male come privazione di bene debito e di felicità esiste e i suoi effetti si moltiplicano nell'esistenza dell'uomo, moltiplicando conseguentemente i crimini e le sofferenze. Questo è un dato difficilmente contestabile, a meno che non si voglia fare del male un semplice errore di percezione o un elemento necessario dello sviluppo dell'Assoluto nella storia. Che cosa si può fare? Affidarsi alla prospettiva suggerita da Agostino significa tentare di trovare in Dio un punto di vista e una forza divinamente alternativa per poter pensare che, secondo il *post hoc* e non il *propter hoc* – ossia da una prospettiva storico-fattuale e non causale –, anche dal male possa venire il bene. Questa d'altronde è, per certi versi, la logica sottesa alla teologia della Redenzione operata da Cristo con la sua morte e risurrezione.

Molte di queste cose [terrene e celesti] ci sembrano disordinate e sconvolte, perché siamo stati assunti secondo i nostri meriti nel loro ordine senza sapere che cosa stia facendo di bello nei nostri confronti la divina provvidenza. Pertanto se qualcuno, ad esempio, fosse collocato, come una statua in un

¹⁰ Cf. I. SCIUTO, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995.

angolo di una sala molto ampia e bella, non si potrebbe accorgere della bellezza di quella costruzione, della quale è parte anch'egli. [...] E se in un qualsiasi poema le sillabe potessero vivere e sentire per la stessa lunghezza di tempo in cui risuonano, a loro non potrebbe assolutamente piacere la ritmicità e la bellezza dell'insieme dell'opera, che non sarebbero in grado di osservare e godere completa, anche se è stata composta e completata dalle sillabe stesse ripetute più volte. Così Dio ha ordinato il cattivo uomo peccatore, non in modo cattivo. L'uomo è diventato cattivo per sua volontà, perdendo la tendenza all'uno che possedeva finché obbediva ai comandi di Dio, e in parte è stato ordinato, in modo che chi non ha voluto seguire la legge, dalla legge è portato. Tutto ciò è legittimo, è anche giusto, e tutto ciò che è giusto, non è fatto con cattiveria, perché anche nelle nostre opere cattive le opere di Dio sono buone. Infatti l'uomo in quanto è uomo è un bene, invece l'adulterio, in quanto è adulterio, è necessariamente un male, ma spesso da un adulterio nasce un uomo, cioè da una cattiva opera dell'uomo una buona opera di Dio¹¹.

¹¹ AGOSTINO, *De musica* VI, 11.30, in ID., *Ordine, Musica, Bellezza*, a cura di M. Bettetini, Rusconi, Milano 1992, pp. 248-249.

2. IL DISORDINE DELL'IO

Dopo aver affrontato il problema del male dal punto di vista metafisico, ci soffermiamo ora sulla prospettiva morale che rappresenta il cuore della visione agostiniana. Qui Agostino raggiunge il fine dell'impianto metafisico che ha costruito: portare il problema dell'origine del male dal piano ontologico (proprio dei manichei) alla *vita interiore*. Affronteremo dapprima la celebre analisi del «furto delle pere», per poi concentrarci sulla lacerazione della volontà e sull'esercizio del libero arbitrio propri dell'esistenza dell'uomo segnato dal peccato originale.

2.1 *Una fenomenologia del male morale: il «furto delle pere»*

Una comunissima bravata di quello che oggi, con linguaggio giornalistico, si direbbe il "branco"; un furto di pere commesso dal gruppo degli amici dell'Agostino sedicenne è la prima manifestazione dell'essenza del peccato in quanto tale. Di una trasgressione alla legge di Dio – non rubare – che non trova motivazione né nel bisogno, né in un qualunque altro fine comprensibile, se non nella linea della moralità, almeno in quella dell'utilità o del piacere.

No, niente di tutto questo, il furto di pere fu un atto gratuito, non motivato cioè da qualcosa d'immediato, come un bisogno o un impulso.

Non rubare è una legge scritta da Dio nel cuore dell'uomo – così apre Agostino la sua narrazione del furto giovanile. Se qualcuno avesse dei dubbi, provi a pensare se ci sia mai un ladro che accetti di lasciarsi derubare... No, il furto è qualcosa di spiacevole, introduce un disordine nel cosmo che si riflette nella sofferenza e nella privazione prodotte nel derubato. Ma la peculiarità del furto di Agostino è, dicevamo, quella di non aver rubato per bisogno né per piacere:

Rubai quello che avevo in abbondanza e di qualità molto migliore, e del resto non era per goderne che volevo rubarlo, ma per il furto stesso, per il peccato.

Cosa confermata dall'ulteriore particolare del furto cospicuo, ma totalmente inutile: il gruppo non mangiò alcuna pera, se non qualcuna solo per il gusto del proibito, e gettò il bottino ai porci.

E questo cuore ora ti deve dire che cosa andava cercando laggiù: volevo fare una cattiveria gratuita, senza avere altra ragione di essere malva-

*gio che la malvagità. Era brutta, e l'ho amata: ho amato la mia morte, il venire a mancare – e non l'oggetto di questa mancanza, no, ma la mia mancanza stessa ho amato, anima vergognosa che si schioda dal tuo fondamento per annientarsi, e non per qualche bruttura particolare, ma per il suo desiderio del brutto*¹².

Emerge tuttavia un problema ontologico: come è possibile desiderare il male per il male? Se il male è privazione, non può essere oggetto di scelta! Agostino qui cade in contraddizione o vuole dirci qualcosa'altro? Certo, il male non può essere amato per se stesso e, pertanto, quest'apparente contraddizione esistenziale vuole indicarci un motivo più profondo e per niente evidente. Agostino lo individua poco oltre:

Che cosa mi piaceva in quel mio furto, dunque, e in che cosa imitai, sia pure colpevolmente e a rovescio, il mio Signore? Forse prendevo gusto a violare la tua legge almeno con la frode, visto che con la forza non potevo? Per imitare, prigioniero com'ero, un'azzoppata libertà facendo impunemente una cosa proibita, buia caricatura d'onni-

¹² AGOSTINO, *Confessioni*, cit., p. 27 [II, 4.9].

*potenza? Eccolo qui lo schiavo fuggitivo, che lasciò il suo padrone e trovò l'ombra*¹³.

Il motivo profondo consiste in una distorsione profonda dell'ordine che esiste tra la creatura e il Creatore, il quale chiama l'uomo a partecipare alla sua natura, ma per pura grazia, mentre ogni tentativo di appropriarsi delle prerogative divine si rovescia in una *scimmiettatura* di Dio stesso che distoglie l'uomo dal Sommo Bene per indirizzarlo ai beni particolari, dall'Assoluto al relativo. Questo è il disordine dell'io e Agostino ci ha introdotto alla comprensione della sua origine che sta in quella *volontà* caratterizzata dal *libero arbitrio* per cui l'uomo può determinarsi per una cosa o per il suo contrario, per l'ordine di Dio o per ciò che lo trasgredisce.

2.2 L'origine del male morale: la volontà e il libero arbitrio

La domanda che assillava il giovane Agostino sull'origine del male può finalmente essere posta senza temere di cadere nella fallacia dualistica del manicheismo.

¹³ *Ibid.*, p. 31 [II, 6.14].

Dopo aver chiarito, ripulito, il concetto di male e averlo definito come *privatio boni debiti*, non vi è più il pericolo di una scorretta sostanzializzazione del male. La domanda è formulata da Agostino con particolare intensità, e suona più o meno così: da dove viene il male, se Dio, che è buono, ha fatto buona ogni cosa? La risposta delle *Confessioni* è chiarissima e riporta l'origine del male all'esistenza e alla vita morale dell'uomo:

*E ricercai l'essenza della malvagità, e non trovai una sostanza, ma la perversione della volontà che si distoglie dalla sostanza somma, la tua, Dio, per torcersi verso le cose più basse*¹⁴.

In altre parole, la volontà può decidersi per il disordine introducendolo di fatto nel mondo, invece di aderire a Dio Sommo Bene e in ordine a lui relazionarsi alle creature. Il peccato che introduce il male nel creato dipende dal libero arbitrio della volontà che può affermare un altro ordine rispetto a quello creato e, pertanto, causare un disordine. Questo perché la causalità nella linea del bene procede da Dio, mentre, nella linea del male – avendo qui una causa “deficiente” –, non può che procedere da una volontà

¹⁴ *Ibid.*, p. 122 [VII, 16.22].

creata che, ponendosi illusoriamente come criterio dei valori, dimostra quello che tradizionalmente è chiamato *superbia*, che significa la volontà fallace di porsi al posto di Dio.

Anche qui, però, occorre fare attenzione. Il manicheismo aveva applicato a livello antropologico il proprio dualismo metafisico ipotizzando due volontà opposte, una buona e una cattiva. Ad essa Agostino contrappone una metafisica della persona che trova nell'unicità di Dio, Sommo Bene, e nell'unicità dell'"io esisto" il proprio architrave. In quest'ottica la volontà è unica, ma è ferita, scissa. La mente è malata, e questa malattia si manifesta nella lacerazione interiore della volontà che *in parte* vuole e *in parte* non vuole. Agostino ne parla nelle pagine particolarmente toccanti dedicate alla propria conversione e al travaglio interiore che ne ha preceduto la decisione; pagine che, tra i tanti, hanno influenzato il Petrarca riguardo al dissidio dell'uomo lacerato tra volere e disvolere. Questa condizione di scissione interiore, quasi una schizofrenia esistenziale, non è che la traduzione filosofica della dottrina del peccato originale che Agostino elabora a partire dalla lettura di *Gen 3* e di *Rm 7,7-25*. L'uomo risulta un enigma a se stesso perché nella condizione di peccatore vive un conflitto profondo tra *dovere* e *potere*:

egli vuole seguire la legge interiore che riflette l'ordine di Dio, ma non può perché il non volere produce in lui un'impotenza radicale che gli rivela una condizione di "mal-essere" che lo precede e lo accompagna e lo conduce ad una continua dispersione, nella frantumazione interiore che dissipa l'unità dell'io, della persona. E questo Agostino lo scopre proprio affrontando in prima persona le difficoltà, umanamente insormontabili, che emergono nel momento in cui si tenta di convertirsi a Dio. Perché, si chiedeva Agostino, era così difficile volgersi dalla morte alla vita? Perché si resiste al bene? Perché ci si rifiuta all'amore e non ci si lascia amare da quel Dio che è amore?

Ed era più facile al corpo obbedire alla volontà dell'anima, per debole che fosse, e far muovere gli arti a un solo cenno, che all'anima obbedire a se stessa, alla sua propria volontà intensissima, per realizzarla semplicemente volendo¹⁵.

Come nasce questo paradosso? E perché? Chi ordina di volere non l'ordinerebbe se non volesse: eppure non esegue l'ordine. Ma il fatto è che non vuole del tutto: e perciò non comanda del tutto.

¹⁵ *Ibid.*, p. 142 [VIII, 8.20].

Perché in tanto comanda, in quanto vuole, e in tanto il comando non viene eseguito, in quanto non vuole. [...] Non è dunque un paradosso volere in parte e in parte non volere, ma è una malattia della mente, che la verità solleva ma non fa alzare del tutto, accasciata com'è sotto il peso dell'abitudine. E perciò ci sono due volontà, perché nessuna è intera, e ciò che ha l'una manca all'altra¹⁶. Mentre deliberavo se mettermi finalmente al servizio del mio Signore, come da un pezzo progettavo di fare, ero io a volere, io a non volere: io, sempre io. Non ero tutto nel volere e non ero tutto nel non volere. Per questo lottavo con me stesso e da me stesso mi spaccavo, e questa spaccatura avveniva senza dubbio mio malgrado: ma non per questo rivelava la sostanza di una mente estranea, bensì la pena della mia. E in questo senso non ero io a produrla, quella spaccatura, ma il peccato che abitava in me dalla condanna di un peccato più libero, perché ero figlio di Adamo¹⁷.

In sintesi: tra il bene della creazione e il bene sovrabbondante della redenzione, che chiama l'uomo a

¹⁶ *Ibid.*, p. 143 [VIII, 9.21].

¹⁷ *Ibid.*, p. 143 [VIII, 10.22].

partecipare della stessa vita divina secondo il disegno originale di Dio, esiste questa condizione intermedia ed umbratile del peccato. Qui la volontà, di per sé buona, può essere usata male e, quando di fatto si volge al male, può voler cambiare anche se da sola non può convertirsi al bene. A causa del peccato originale, l'uomo, dallo stato di libertà in cui *poteva non peccare*, è passato ad uno stato in cui *non può non peccare*, ma per la grazia della redenzione di Cristo può incamminarsi verso la salvezza in cui vive la libertà maggiore del *non poter peccare*. Il peccato, allora, secondo la logica della privazione, è una corruzione dell'atto libero e volontario e non una sua condizione! Il male morale dipende quindi dal libero arbitrio che può convertirsi – e nell'epoca del peccato originale non può non propendere – ai beni inferiori, allontanandosi da Dio. La mente curiosa potrebbe chiedere: ma da dove viene questa tendenza al male? Perché l'uomo dovrebbe decidersi per la privazione anziché per la pienezza? La risposta di Agostino è nella linea dell'apofatismo orientale: *Sciri non potest quod nihil est*. Non si può conoscere ciò che non è. Oppure, detto altrimenti, poiché l'atto malvagio è causato da una deficienza e produce privazioni nell'ordine, nella misura e nella bellezza del cosmo, non può essere compreso nella sua radice ultima perché non si può comprendere ciò che conduce a

qualcosa che non è. Il peccato, infatti, per Agostino ha a che spartire con il nulla che, come tale, è inconoscibile. È per questo che tra i motivi che, nella prospettiva agostiniana, si considerano per chiarire il problema dell'origine del male si fa sempre riferimento al fatto che la creatura è creata *ex nihilo*, quasi per vedere nel nulla da cui la creatura è chiamata all'esistenza una debolezza costitutiva che apre alla possibilità dell'atto malvagio. Questo argomento tuttavia non regge ad un'attenta analisi metafisica: *creatio ex nihilo* significa che Dio ha chiamato all'essere le creature senza presupporre nulla, mentre ciò che viene creato essendo, è di per sé buono. Ciononostante l'argomento della "debolezza costitutiva" sarà razionalizzato da Leibniz come *male metafisico*, opzione che, nel tentativo di recuperare le soluzioni classiche del pensiero cristiano, darà adito ad esiti quasi opposti.

SAN TOMMASO D'AQUINO**LA SOVRABBONDANZA DEL BENE
E LO STATUTO PARASSITARIO DEL MALE**

Secondo Gilbert Keith Chesterton, che ha scritto dell'Aquinate con l'intuito paradossale del suo Padre Brown, tra le aspirazioni direttrici della riflessione di san Tommaso d'Aquino (1225-1274) vi è stata quella di vincere la tendenza dualistica del pensiero cui diamo il nome di manicheismo¹. Tale dualismo, che ha conosciuto forme molteplici e ricorrenti, mina alla radice l'apprezzamento della realtà, sostenendo la co-originarietà di due principi contrapposti. Bene e male si contrapporrebbero, pertanto, fin dall'origine, facendo sì che la stessa struttura della realtà sia costitutivamente caratterizzata da questa tensione, quando – come in alcune forme storiche – l'origine della realtà sensibile non sia stata interamente attribuita al co-principio negativo. Una visione che, in ultima

¹ Cf. G. K. CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, Lindau, Torino 2008, pp. 99-121.

istanza, persuade alla rassegnazione di fronte ad una negatività inestirpabile perché co-essenziale e che porta forse a sopravvalutare la forza stessa del negativo, ad attribuirgli il ruolo di catalizzatore della storia, riducendo l'efficacia del bene ad un'impotente quanto ingenua idealità.

Ferma convinzione di san Tommaso d'Aquino, che fa tutt'uno con la sua visione teologico-metafisica centrata sull'*Ipsum Esse subsistens* e articolata per via di partecipazione, è l'indefettibile bontà dell'Assoluto da cui dipende l'interpretazione del male come *privazione*. Visione sapienziale, sostenuta dalla fede e condivisibile dalla ragione, la convinzione dell'Aquinato è la medesima che ha ispirato queste semplici e profonde parole della Scrittura: *Dio vide che era cosa buona*², oppure: *perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutte le cose perché esistano*³. Come tenere insieme questa convinzione e quell'insieme di malvagità e sofferenza che troppo spesso s'impone alla nostra esperienza? Per dirla con i dottori medievali: *si Deus est, unde malum?* Lungi dall'assumere il "passo" della moderna teodicea, la prospettiva di san Tommaso

² Gen 1,10.

³ Sap 1,13-14.

colloca una sana esigenza di ragionevolezza sul piano, attingibile solo contemplativamente, del Mistero di Cristo, antepo-
nendo l'abbandono fiduciale del cristiano all'esigenza di chiudere la partita doppia dei benefici e delle perdite del vivere.

1. *BONUM DIFFUSIVUM SUI: L'ORIGINARIETÀ
E LA FECONDITÀ DEL BENE*⁴

Se consideriamo velocemente l'iconografia di san Tommaso d'Aquino possiamo notare come, dal suo confratello Beato Angelico al ritratto del Guercino conservato nella Basilica Patriarcale di San Domenico a Bologna, passando per il Trionfo dipinto da Benozzo Gozzoli, un elemento ricorrente consiste nell'emblema del sole raffigurato sul petto del Dottore. Lungi dall'essere un vezzo di questi grandi artisti, il simbolo del sole ben si addice a colui che descrisse in questo modo l'atto divino della creazione,

⁴ Per una trattazione rigorosa e pressoché completa del tema, rinvio a J.-P. JOSSUA, «L'axiome "bonum diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin», in *Revue des Sciences Religieuses* 40 (1966), pp. 127-153. Di carattere più meditativo, M. J. NICHOLAS, «"Bonum diffusivum sui"», in *Revue Thomiste* LV (1955), pp. 363-376.

seguendo un'intuizione del teologo mistico Dionigi Pseudo-Areopagita:

*come il sole emette i suoi raggi per l'illuminazione dei corpi, così la divina bontà diffonde i propri raggi – a dire: le partecipazioni di sé – per la creazione delle cose*⁵.

Una diffusione libera che trova la propria radice nella “bontà” divina di cui partecipa ogni creatura. Non potendo qui “inseguire” l’Aquinata nei complessi meandri della sua speculazione teologica e metafisica, ci accontenteremo di trarre da questa icastica ed inaugurale analogia alcune conseguenze che ci aiutino a pensare l’originarietà e la fecondità del bene.

In termini metafisici, come l’ente creato partecipa dell’Essere sussistente (ossia *ha* l’essere, mentre Dio è l’Essere stesso), così ogni bene creato partecipa del Bene assoluto. Dio è la sua stessa bontà, è la Bontà sussistente. In forza della relazione di creazione, una relazione di dipendenza totale nell’essere, se l’ente creato esiste, esiste perché partecipa dell’Essere asso-

⁵ TOMMASO D’AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, Libro Secondo, Prologo, p. 11.

luto. L'ente e il bene, nella sintesi metafisica tommasiana, hanno il medesimo riferimento, ma sotto aspetti diversi. Il "bene" esplicita la relazione costitutiva dell'ente con il fine. In altre parole, dice l'appetibilità dell'ente: "il bene è ciò che tutti gli esseri desiderano", ama ripetere san Tommaso con Aristotele. Essenziale al bene è poi la perfezione: poiché Dio è perfetto – non mancando di nulla – allora è pienamente buono o, meglio, è la Bontà sussistente. In questo senso, si può dire che il bene è la maturità dell'essere, il suo essere fecondamente in atto:

La diffusione dell'essere e della bontà procede dalla bontà. E questo risulta dalla stessa natura del bene, e dalla sua nozione. Per natura infatti il bene di ogni cosa consiste nel suo atto e nella sua perfezione. Ma ogni cosa agisce perché è in atto. Agendo però essa diffonde l'essere e la bontà sulle altre cose. Infatti il segno della perfezione per una cosa è la sua «capacità a produrre un essere consimile», come spiega il Filosofo. D'altra parte la bontà di una cosa sta nell'essere appetibile. E questo è il fine, il quale muove l'agente ad agire. Perciò si dice che il bene «tende a diffondere se stesso e l'essere» (Dionigi). Ora, questa diffusione spetta a Dio; poiché sopra abbiamo visto che egli, quale essere necessario,

*è causa dell'esistenza di tutte le altre cose. Dunque egli è veramente buono*⁶.

Creazione e fine ultimo di ogni ente coincidono in Dio, il quale pone nell'essere, per partecipazione, ogni creatura ed, insieme, la chiama a sé: la bontà propria di ogni ente partecipa della Bontà divina, sia rispetto alla sua origine, sia nei confronti del suo fine ultimo. Il fine pertanto muove ogni cosa "diffondendo" il proprio bene, così come Dio ha reso buoni gli enti ponendoli nell'essere. La qualità originaria e finale di ogni ente è caratterizzata dalla bontà, che si ritrova là dove qualcosa "è". In altre parole, essendo le perfezioni di ogni cosa partecipazioni dell'Essere divino, ogni ente desiderando la propria perfezione desidera e tende a Dio⁷. Ciò che occorre comprendere è come, nel caso del pensiero di san Tommaso d'Aquino, non si dia alcuna possibilità di attribuire all'impianto teo-ontologico del bene una qualsiasi condiscendenza al compiacimento narcisistico e autoreferenziale, così diffuso nella cultura occidentale contemporanea. Il *Sommo bene* che è Dio,

⁶ ID., *La Somma contro i Gentili*, vol. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, Libro primo, cap. 37, p. 181.

⁷ Cf. ID., *La Somma teologica*, vol. 1, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, I parte, q. 6, a. 1, 154.

e per l'Aquinate è già da sempre il *Trinitas-Deus*, è di fatto liberamente e gratuitamente creatore così come è fine ultimo. Questa sovrabbondanza insita in modo eminente nel Sommo bene dice che la perfezione che lo caratterizza si manifesta come tale proprio nel porre in essere il creato a modo di dono, ossia senza nessuna necessità. Al tempo stesso, gli enti creati – per quanto sta all'ordine impresso da Dio –, nel tendere alla propria perfezione, si aprono a Dio e, nel contesto di questa apertura, tessono relazioni ordinate con ogni altro ente.

Un'ultima considerazione, quasi a margine. Il bene conosce poi una triplice distinzione, di cui occorre tener conto: il bene si dice *utile* quando ci si relaziona ad esso, ossia lo si desidera, come mezzo per tendere ad altro; è detto *onesto* quando tale bene viene desiderato in quanto tale, per se stesso; viene chiamato, infine, *dilettevole* quando è desiderato per il piacere che questo procura e che san Tommaso interpreta come “riposo”⁸. San Tommaso, molto acutamente, ricorda che il bene si predica *analogicamente*, ossia secondo una certa gradazione: in primo luogo vi è il bene *onesto* (ossia il bene che non è solo apparente, ma, per così dire, mantiene la promessa iscritta nel

⁸ Cf. *ibid.*, I parte, q. 5, a. 6, p. 150.

desiderio che ha suscitato), poi il bene *dilettevole*, e solo alla fine abbiamo il bene *utile*. Detto per inciso, quanto sembra sostenere gran parte della cultura contemporanea riguardo all'equivalenza tra valore e utilità (tecnica, finanziaria, morale), non trova in quest'indicazione di san Tommaso un significativo reagente critico? Che cosa ci spinge a fare dell'utile, che dal punto di vista di san Tommaso esprime il più basso grado della bontà, un criterio dirimente? Rispondere a queste domande ci porterebbe lontano dal fine di queste pagine, cosa che non impedisce di suggerire qualche approfondimento⁹.

⁹ Cf. G. SAMEK LODOVICI, *La felicità del bene. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 2002, p. 183: «il soggetto contrattualista e utilitarista contemporaneo è un soggetto costitutivamente egoista che, pertanto, mentre è proteso a conquistare la felicità, nel contempo è inabilitato ad esercitare l'*amor amicitiae*». L'Autore ha approfondito quest'importante nodo dell'odierna disputa morale in ID., *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

2. *MALUM EST PRIVATIO BONI*: IL PARADOSSO DI UNO STATO PARASSITARIO

Se dire ogni cosa che è, è un bene; se Dio, essendo la Bontà sussistente, non crea il "male"... da dove viene il male? Che cos'è il "male"? Perché percepiamo tanta sofferenza e tanta malvagità nella nostra vita? Domande difficili, rispetto alle quali ogni risposta umana, per quanto ragionevole, rimane palesemente inadeguata¹⁰. Ciò detto, non è a causa della ferocia con cui, specialmente nel corso del xx secolo, si è imposta la violenza e correlativamente si è moltiplicata la sofferenza, che si possa venir meno a quanto la fede e la ragione ci hanno insegnato sullo statuto

¹⁰ Significativa è la testimonianza poetica, più eloquente di tante riflessioni, offerta da David Maria Turolto, intitolata appunto *Si Deus sit, unde malum?*, in D. M. TUROLDO, *O sensi miei... Poesie 1948-1988*, Rizzoli, Milano 1993, p. 265: «Passano in te morire e nascere, / Dio presente all'ordine e al disordine / pure se in diversa legge. / E noi sappiamo che tu soffri / e godi con noi, clamoroso e muto / e rispettoso al gioco / delle libere forze. // Sia pure remoto, sei tu che giungi / a muovere il braccio assassino. / È questa la tua pena d'essere Dio / e il nostro disumano rimorso. // E dunque rivelaci / almeno la tua parte / e cosa celi la notte / nel nostro sangue».

del male. Vi è infatti un pericolo per il pensiero, nel momento in cui, come nel nostro caso, si trova di minuto in minuto a fronteggiare – impotente! – il grido silenzioso del dolore di troppe persone e l’ingiustizia offensiva consistente nel vedere tanti iniqui imporsi indisturbati: si tratta di quell’antico errore consistente nell’attribuire al “male” una consistenza ontologica. Da qui, il male può essere pensato come un co-principio rispetto al bene (manichesimo) oppure, come nella modernità, a partire dalla centralità dell’autonomia del soggetto la cui libertà è concepita come indifferenza – essere liberi è fare il bene o fare male –, il male diventa un motivo e un fine alternativo, ma equipollente, rispetto al bene. In questo modo, la tragedia diventa una tonalità fondamentale dell’esistenza, la relazione con la realtà e la vita – sottratta al “mistero” attraverso il riconoscimento di una consistenza al male – diviene ambigua, relativa, non essendo di per sé un “valore”, ma un dato indifferente da sottoporre a verifica.

Non è certo questa l’atmosfera nella quale san Tommaso d’Aquino ha pensato la struttura fondamentale della realtà o san Francesco d’Assisi ha composto il suo *Cantico delle creature*: troppo forte è il senso della Trascendenza divina e il senso della creazione, intesa come partecipazione di ogni ente creato alla Bontà

sussistente e sovrabbondante nella sua fecondità, che tutti – come direbbe san Tommaso – chiamano Dio. Se questa è la concezione fondamentale del reale, lo statuto del male non può che essere quello parassitario: il male non è “qualcosa”, ma una *privazione*, una mancanza, una corruzione dell’essere. L’esempio classico che ritroviamo nelle non poche pagine dedicate dall’Aquinata alla questione del male¹¹, è quello della cecità. Il problema del male s’affaccia quindi nel momento stesso in cui san Tommaso d’Aquino mostra la convertibilità dell’ente e del bene, ossia l’affermazione che ogni cosa che esiste è buona. L’obiezione, che possiamo immaginare posta da uno studente attento e partecipe, suona così: *Nessun male è buono; sta scritto infatti in Isaia: «Guai a voi che dite male il bene e bene il male» [Is 5,20]. Ora, alcuni enti si dicono cattivi. Dunque non ogni ente è buono.* Cui segue, in modo fermo, la risposta del Maestro:

Nessun ente si dice cattivo in quanto ente, ma in quanto mancante di un certo essere: così l’uomo si

¹¹ Per una raccolta dei principali luoghi nei quali san Tommaso ha affrontato tale problema, una sorta di antologia commentata, cf. A. CARPIN, *Il mistero del male. Il male e la divina provvidenza in Tommaso d’Aquino*, numero monografico di *Sacra Doctrina* 54 (2009).

*dice cattivo perché gli manca l'entità virtù; e l'occhio si dice cattivo quando è mancante l'acume della vista*¹².

Il male è pertanto simile alla cecità: la cecità in sé non è nulla, non ha una consistenza propria, ma è una mancanza dell'occhio. Ciò che esiste è un bene, ed è l'occhio, ma l'occhio esiste secondo una modalità che lo priva della sua funzione principale, la capacità di vedere¹³. Al di là della semplicità dell'esempio, ciò che è importante sottolineare è che il male non può essere "sostanzializzato", ma va pensato in analogia con un parassita che corrompe, distrugge, sottrae perfezione e bontà all'ente che lo "ospita". Utilizzando un esempio poco elegante, ma potenzialmente efficace, il male è come la carie: se non ci fosse il dente, non si darebbe alcuna carie; ma, ponendo il dente, accade, in assenza delle attenzioni dovute, che si formi quell'agente distruttore del dente. La realtà, a differenza del nostro dente, essendo posta nell'essere da Dio che è Essere infini-

¹² TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. 1, cit., I parte, q. 5, a. 3, ob. 2 e ad 2m.

¹³ Cf. anche TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. 4, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, I parte, q. 48, a. 2, ad 2m e a. 3, co.

to e da Dio conservata, non può essere totalmente distrutta dagli effetti deleteri di quella privazione corruttrice che chiamiamo male¹⁴. Dove è chiaro che l'azione non è dovuta al male in sé che non esiste, ma a quei soggetti corrotti e privati della bontà con cui Dio li ha posti nell'essere e che agiscono privando invece che, analogamente al Creatore, agire generando. In questo senso, san Tommaso sostiene che il male è causato *per accidens*, ossia accidentalmente e indirettamente, e non direttamente, il che significherebbe che è voluto da Dio. Invece, il male è causato indirettamente attraverso la cospirazione delle creature mancanti della loro pienezza d'essere:

il male che consiste in una deficienza dell'azione, è sempre causato da un difetto dell'agente. Ora in Dio non c'è difetto alcuno, ma somma perfezione, come più sopra abbiamo dimostrato. Perciò il male consistente in una deficienza dell'azione, causata da un difetto dell'agente, non si può riportare a Dio come a sua causa¹⁵.

Tutti gli sforzi di san Tommaso sono quindi diretti, nella riflessione sullo statuto del male, a mostrare

¹⁴ *Ibid.*, I parte, q. 48, a. 4, co.

¹⁵ *Ibid.*, I parte, q. 49, a. 1 e a. 2, in part., p. 136.

come sia irragionevole sostenere l'esistenza di un primo principio del male, al modo dei manichei. L'esistenza cioè di un "dio" malvagio capace di contrapporsi all'unico Dio, principio dell'essere, Essere stesso e Bontà sussistente, da cui deriverebbero i mali, così come da Dio provengono i beni per partecipazione.

Come risulta da quello che è stato già detto, non può esserci un primo principio del male, come invece esiste un primo principio del bene. Primo, perché il principio primo del bene è buono per essenza [...]. Ora, niente può essere cattivo per essenza: infatti fu chiarito che ogni ente, in quanto ente, è buono; e che il male non ha altro soggetto che il bene. Secondo, perché il primo principio del bene è il bene perfetto, che contiene in sé ogni bontà [...]. Invece non può esistere un sommo male, perché si è visto che il male, per quanto diminuisca il bene, tuttavia non potrà mai totalmente distruggerlo; e dal momento che un bene rimane sempre, non può esserci una cosa integralmente e assolutamente cattiva. Per questo Aristotele afferma che «se il male fosse integrale distruggerebbe se stesso»: poiché, distrutto ogni bene (che è richiesto alla consistenza del male), si elimina anche il male stesso, che ha il suo soggetto nel bene. Terzo, per-

ché il concetto stesso di male si oppone all'idea di primo principio. Sia perché ogni male viene causato dal bene [...]. Sia perché il male non può essere che causa accidentale: e quindi non può essere causa prima, poiché la causa accidentale e indiretta è posteriore alla causa necessaria e diretta, come dice Aristotele¹⁶.

Questa strenua difesa della bontà dell'essere sostiene la nostra speranza e il nostro impegno nel bene: il male non appartiene originariamente alla struttura della realtà. Si è dato per una scelta creaturale contingente e nei limiti di essa rimane. Il bene risulta, pertanto, in ultima analisi, primo e ultimo, incomparabilmente più reale e solido di ogni malvagità. Cedere all'errore manicheo, nelle sue forme antiche e moderne, non significa dimostrare una maggior sensibilità nei confronti delle sofferenze e del dramma dell'uomo, ma conduce ad un'indebita sostanzializzazione del male che ci abbandona al dubbio nei confronti di Dio e dell'esistenza e porta quasi ad accettare che la realtà sia definita da ciò che è destinato ad essere, da ultimo, sconfitto. Al modo dell'antico adagio, sintesi di una saggezza popolare illuminata,

¹⁶ *Ibid.*, I parte, q. 49, a. 3, co.

che dice: fa più rumore un albero che cade, di un intero bosco che cresce.

Un'ultima osservazione la riserviamo alla persistenza di un'antica obiezione che san Tommaso recepisce come la prima da opporre alla propria convinzione – oltretutto fondata sul celebre versetto 3,14 del Libro dell'*Esodo* – dell'esistenza di Dio, ossia quella che sostiene, in forza del darsi del male, la non esistenza di Dio. La forma dell'obiezione riportata dall'Aquinate è la seguente: *se di due contrari uno è infinito, l'altro resta completamente distrutto. Ora, nel nome Dio s'intende affermato un bene infinito. Dunque, se Dio esistesse, non dovrebbe esserci più il male. Viceversa nel mondo c'è il male. Dunque Dio non esiste*¹⁷. Dopo aver descritto le celeberrime vie che conducono la ragione ad affermare l'esistenza di "ciò che tutti chiamano Dio", quasi ad accogliere e ad assaporare intellettivamente quanto la Scrittura assicura, san Tommaso risponde rifacendosi ad un passo di sant'Agostino molto dibattuto nel Medioevo:

Come dice sant'Agostino: «Dio, essendo sommamente buono, non permetterebbe in nessun modo che nelle sue opere ci fosse del male, se non fosse

¹⁷ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. 1, cit., I parte, q. 2, a. 3, ob. 1, p. 80.

tanto potente e tanto buono, da saper trarre il bene anche dal male». Sicché appartiene all'infinita bontà di Dio il permettere che vi siano dei mali per trarne del bene¹⁸.

Qualche pensatore moderno, soprattutto appellandosi all'orrore di Auschwitz, ha letto in questa risposta di san Tommaso il riflesso di un Dio accusabile di cinismo: al fine di un bene maggiore, permetterebbe il dilagare della malvagità e della sofferenza, anche innocente. È questo l'atteggiamento fondamentale che l'Aquinate intende riconoscere a Dio? Sant'Agostino e san Tommaso avrebbero pertanto descritto un "dio" cinico e calcolatore, un ragioniere dei beni e dei mali in un universo ordinato? Noi non lo crediamo e, benché le pagine così ponderate e appositamente impersonali del teologo domenicano non lascino spazio a dichiarazioni d'intenti, è chiaro che l'Aquinate non ha mai perso d'occhio il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione. Benché chiamato alla confutazione della visione manichea, nel pensare lo statuto del male, egli ha di certo sempre guardato alla Croce di Cristo nella quale ha contemplato quella sovrabbondanza di bene che è implicita nella *carità*:

¹⁸ *Ibid.*, I parte, q. 2, a. 3, ad 1m, p. 88.

*La carità del Cristo sofferente fu superiore alla malizia dei suoi crocifissori. Perciò Cristo con la sua passione ha potuto soddisfare più di quanto quelli siano stati capaci di offendere con l'uccidere: cosicché la passione di Cristo fu una soddisfazione sufficiente e sovrabbondante per i peccati stessi di coloro che l'uccidono*¹⁹.

Nell'orizzonte di san Tommaso, non vi è la possibilità di pensare qualcosa che non incroci quel *Verbo incarnato e donato* per mezzo del quale e in vista del quale tutto è stato fatto. Così il mistero del male, connesso strettamente al peccato originale, viene a trovare la propria risposta nel Mistero di Cristo per trovare ogni speranza nella sua Risurrezione:

Poiché Cristo liberò il genere umano dai mali che erano derivati dal peccato del progenitore, come era opportuno che Egli assumesse su di sé i nostri mali per liberarci da essi, così era conveniente che fossero manifeste in Lui le primizie della restaurazione umana da lui operata, in modo che Cristo sotto entrambi gli aspetti fosse proposto a noi

¹⁹ TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, vol. 26, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, III Parte, q. 48, a. 2, ad 2m.

come segno della salvezza: in modo cioè che dalla considerazione della sua passione fossimo portati a riflettere sulle conseguenze del peccato e su ciò che occorre patire per essere liberati, e dalla sua esaltazione invece fossimo portati a considerare ciò che possiamo sperare per mezzo di Lui²⁰.

²⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Compendio di teologia*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1995, Parte I, cap. 235, n. 500, p. 295.

Bene e male si propone come un appassionante percorso intorno all'enigma centrale del "male", collocandolo nel contesto più ampio del Bene e della Redenzione cristiana. L'Autore invita il Lettore a mettersi in ascolto di alcuni tra i più significativi pensatori dell'Occidente, da sant'Agostino ad Immanuel Kant, da san Tommaso d'Aquino a Nietzsche, passando per l'intelligenza narrativa di Dostoevskij. L'approdo finale è la testimonianza di Edith Stein: la sua esistenza e il suo pensiero si collocano sullo sfondo di Auschwitz, simbolo contemporaneo dell'eccesso del male. Queste pagine sono un invito ad approfondire e a riflettere su ciò che ci sgomenta e ci atterrisce, ma soprattutto ad accogliere l'annuncio della speranza che non viene meno.

Marco Salvioli, frate dell'Ordine dei Predicatori, presbitero. Si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Bologna e, nella stessa città, insegna presso lo Studio Filosofico Domenicano. Membro della Scuola di Anagogia, fondata dal Card. Giacomo Biffi e diretta da Giuseppe Barzagli O.P., dal 2010 è direttore della rivista «Divus Thomas». Tra i suoi contributi: *Il Tempo e le Parole. Ricoeur e Derrida a margine della fenomenologia* (ESD, 2006) e *La misericordia invisibile del Padre nella compassione visibile di Gesù, il Figlio. Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica* («Divus Thomas» 2008).

ISBN 978-88-7094-809-7



9 788870 948097

€ 12,00