

## IL PROBLEMA DEL MALE IN ALCUNI MAESTRI DELLE ARTI DEL XIII SECOLO

In primo luogo mi sembra necessario specificare chi siano i *magistri artium* cui fa riferimento il titolo. Di alcuni conosciamo effettivamente il nome. Si ricorrerà infatti a testi di Sigieri di Brabante e di Pietro di Alvernia. Altri tre, invece, appartengono alla non piccola schiera degli anonimi. Si tratta di due autori di *quaestiones* sulla *Metafisica* e di un autore di *quaestiones* sulla *Fisica* che verranno indicati con i nomi dei manoscritti che le contengono: Cambridge, Peterhouse 152, Cambrai 486 ed il più famoso Clm. 9559. Nel primo caso le *Quaestiones super Metaphysicam* sono inedite, nel secondo il testo che ci interessa è stato pubblicato da J. Duin nel 1954, nel terzo tutta la serie delle questioni è stata edita nel 1941 da Ph. Delhaye sotto il nome di Sigieri di Brabante. A. Zimmermann ha però dimostrato l'insostenibilità dell'attribuzione e il nostro autore è dunque tornato anonimo. Deve infine essere giustificata la presenza in questa lista dell'agostiniano Agostino d'Ancona. Si tratta infatti di un teologo e non di un *magister artium* e la sua attività si è svolta per gran parte non nel XIII, ma nella prima metà del XIV secolo. Per altro buona parte dei testi qui utilizzati sono *quaestiones* sulla *Metafisica* (è il caso non solo degli anonimi, ma anche di Pietro d'Alvernia). Ora le questioni sulla *Metafisica* di Agostino si collegano con tutta verosimiglianza al suo insegnamento come lettore di filosofia allo *studium generale* degli Agostiniani a Padova che è databile agli ultimi anni del XIII secolo. Sia come tema che come date, dunque, i testi che di lui utilizzeremo rientrano pienamente nell'ambito del nostro discorso (1).

---

(1) Le *Quaestiones* sulla *Metafisica* di Agostino d'Ancona ci sono pervenute complete in un solo manoscritto: Innsbruck, Universitätsbibliothek 192, e da questo verranno citate. Cfr. la descrizione del ms. e l'elenco dei titoli *quaestionum* in A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Leiden-Köln 1971, pp. 23-24, 49-66. Lo stesso Zimmermann colloca, sia pure dubitativamente, la data di composizione dell'opera tra il 1280-84 (p. 24). Ma il Monisteri (*De vita et operibus Augustini de Ancona OESA*, Romae 1953, p. 35 sgg.) pone l'anno di nascita di Agostino intorno al 1270

Il primo libro della *Metafisica* sembra appunto il luogo deputato alla trattazione del problema del male nel *curriculum* di letture della Facoltà delle Arti nel XIII secolo. È ben vero che Sigieri ne tratta altrove, nelle *Quaestiones super Librum de Causis* (q. 45, *Utrum causa prima sit bonitas pura* ed. Marlasca, pp. 133-36) ed in quelle sulla *Fisica* (II.16 *Utrum ex providentia*

---

e quindi il lettorato padovano tra il 1297-1300 (prima della lettura delle *Sentenze* a Parigi). Anche il fatto che, come vedremo, le *Quaestiones super Metaphysicam* di Agostino presentano stretti paralleli con le *Quaestiones de esse et essentia* di Egidio Romano, databili agli anni 1285-86, depone a favore di una data posteriore a questi anni. Le *Quaestiones super Metaphysicam* di Pietro D'Alvernia, anch'esse inedite, verranno citate dal ms. Cambridge, Peterhouse 152, ff. 117vb-224vb (descrizione del manoscritto ed elenco dei *tituli* in A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis* cit., pp. 17-20, 80-88). Quelle che qui ci interessano: *Utrum malum sit in entibus*, *Utrum mali sit aliqua causa*, *Utrum bonum sit causa mali*, rispettivamente i nn. 13, 15 e 16 del primo libro, sono ulteriormente riprese più avanti, entro la serie di questioni relative al secondo libro (nn. 14, 15 e 16 nell'elenco di Zimmermann. Per altro un richiamo sopra la colonna indica *Quaestiones super primum Metaphysicae* ed il lemma che le introduce: 'Quoniam autem manifestum quod earum que a principio causarum' appartiene in effetti al primo libro). Questa seconda trattazione, pur nella omogenità, anche letteraria, della struttura, si presenta a volte come più accurata, specialmente per quel che riguarda la messa in forma degli argomenti. Ciò vale in modo particolare per la q. 16. Quando i testi utilizzati appartengono a questo secondo set, verrà specificato che si tratta della seconda versione. Alcune *quaestiones* sono state pubblicate da A. MONAHAN, *Quaestiones in Metaphysicam Petri de Alvernia*, in AA.VV., *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto 1955 (Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Studies and Texts 1), pp. 145-181 (si tratta delle qq. 1-3 del primo libro, 1-2 del quarto, 3, 11 del quinto, 9, 25 del settimo, 3 del nono). Successivamente W. Dunphy ha pubblicato dal ms. Vindob. lat. 2330, le questioni relative alla dimostrabilità dell'esistenza delle sostanze separate e del primo principio, correlandole di un ampio studio sui rapporti tra Pietro e Tommaso relativamente al problema (*The 'Quinque Viae' and some Parisian Professors of Philosophy*, in AA.VV., *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Essays*, II, Toronto 1974, pp. 74-104). Altri testi sempre tratti dalla *Metafisica* di Pietro e relativi questa volta alla causalità efficiente in W. DUNPHY, *Two Texts of Peter of Auvergne on a Twofold Efficient Cause*, *Mediaeval Studies* 26 (1964), pp. 287-301. Per i *tituli* delle questioni dell'anonimo di Peterhouse 152, ff. 1ra-49vb (lo stesso ms. di Pietro d'Alvernia) cfr. A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis* cit., pp. 98-106. In realtà il testo è probabilmente la risultante dell'unione di due serie diverse di *quaestiones* all'altezza della q. 12 del terzo libro: *Utrum a causa incorruptibili possit procedere immediate aliquis effectus corruptibilis* che termina mutila a f. 13vb. A f. 14ra inizia, mutila, ma senza alcuna soluzione di continuità scrittoria, una *quaestio* relativa alla precedenza o meno delle *dimensiones* rispetto alla forma sostanziale nel composto. Cfr. G. FIORAVANTI, *Il ms. 1386 Universitätsbibliothek Leipzig, Egidio Romano, Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia*, *Medioevo* 10 (1984) pp. 1-40 Appendice: Le *quaestiones* di Lipsia ed il ms. Peterhouse 152, pp. 35-40. Il testo di Peterhouse 1-3.12 ha

*divina malum proveniat* ed. Zimmermann, pp. 173-175 (2). Anche l'anonimo di Monaco affronta temi analoghi in collegamento con il secondo libro della *Fisica* (si tratta della *quaestio* 18, ed. Delhaye, pp. 113-114). In questi contesti il problema del male viene peraltro affrontato in un ambito, per usare terminologia non medievale, di teodicea: l'affermazione della *bonitas pura* e della universalità della provvidenza divina deve fare in qualche modo i conti con la presenza del male nel mondo. I testi delle *lectiones* 6 ed 8 del primo libro della *Metafisica* si prestavano invece ad una trattazione in sé della natura e dell'origine del male. Qui infatti Aristotele, nella ricerca delle cause e dei principi primi della realtà, giunge ad un certo momento, passando in rassegna le dottrine elaborate in proposito dai filosofi pre-platonici, a trattare della dualità empedoclea di Amicizia e Contesa. I commentatori medievali del testo aristotelico leggevano così:

Quoniam vero contraria bonis inesse videbantur in natura et non solum ordinatio et bonum, sed etiam inordinatum et turpe et plura quae sunt mala melioribus et prava bonis sic alius aliquis amorem induxit et odium, singula singulorum causam horum (3).

Poco dopo (986 a 20 sgg.), parlando dei Pitagorici, Aristotele elenca tra i dieci principi da loro affermati anche la coppia *bonum-malum*. Tommaso così commenta il primo brano:

In rerum natura videbantur aliqua esse contraria bonis, quia in natura... invenitur... inordinatum et turpe; non potest autem dici quod mala non habeant causam sed accidant a casu, quia mala sunt plura melioribus et prava sunt plura bonis simpliciter; quae autem sunt a casu sine causa determinata non sunt ut in pluribus, sed ut in paucioribus. Unde cum contrariorum contrariae sint causae oportet non solum cau-

---

strettissimi rapporti con Lipsia 1386 che, a mio parere, ci trasmette un contenuto dottrinale molto vicino a quello delle per ora non identificate *Quaestiones super Metaphysicam* di Boezio di Dacia. La *quaestio* dell'anonimo di Cambrai 486 (*Metaph.* 1.32, *Utrum summum bonum sit causa mali*, f. 51rb) in J. J. DUIN, *La doctrine de la Providence dans les écrits de Siger de Brabant* (Philosophes Médiévaux 3), Louvain 1954, pp. 72-74. Per le *Quaestiones super Physicam* di Clm. 9559 e la loro errata attribuzione a Sigieri cfr. A. ZIMMERMANN, *Die Quaestionen des Siger von Brabant zur Physik des Aristoteles*, Köln 1956.

(2) Peraltro nessuna delle tre *reportationes* contenenti le *Quaestiones in Metaphysicam* di Sigieri copre il primo libro; non possiamo quindi decidere se si tratti di un 'solo altrove' o non piuttosto di un 'anche altrove'.

(3) *Metaph.*, I, 4, 984b32-985a4. Cito dalla *Translatio anonyma sive media* ed. G. VUILLEMIN-DIEM (Aristoteles Latinus XXV. 2, pp. 16-17).

sam rerum ponere amorem ex quo proveniunt ordinationes et bona, sed et odium ex quo proveniunt inordinationes et turpia vel mala (ed. Cathala, n. 104).

Nel commento di Tommaso sono già contenuti in nuce i *tituli quaestionum* presenti poi nelle varie *series* di cui ci occuperemo: *Utrum sit ponere malum in universo* (Pietro d'Alvernia, *Metaph.* 1.13; Cambrai 486, *Metaph.* 1.28); *Utrum in entibus sit ponere aliquid summe malum* (Peterhouse 152, *Metaph.* 1.18. Agostino d'Ancona presenta lo stesso titolo in *Metaph.* 12.39; qui infatti il testo di partenza è il t.c. 52 del commento di Averroè al libro XII-XI con il suo accenno ai *quidam* che sostengono l'esistenza di due Dei 'quorum unus creat bona et alius non bona'); *Utrum malum habeat aliquam causam per se* (Pietro d'Alvernia, *Metaph.* 1.15; Agostino d'Ancona, *Metaph.* 1.26); *Utrum bonum sit causa mali, Utrum Primum Principium possit esse causa mali* (Pietro d'Alvernia, *Metaph.* 1.16; Cambrai 486, *Metaph.* 1.31-32). Con questi due ultimi *tituli* la trattazione del male collegata con il testo della *Metafisica* aristotelica si riallaccia a quella della bontà e della provvidenza divina (4).

Il contesto in cui i nostri autori affrontano il problema del male è comunque quello dei principi e delle cause prime. Questo spiega il perché del frequente rimando, sia nelle *quaestiones* espressamente dedicate a confutare la tesi di una dualità di principi sia anche in altre, all'errore dei Manichei, presente qui altrettanto e forse più che non nei Commenti alle *Sentenze* di teologi anteriori e coevi: Alessandro di Hales, Alberto, Bonaventura e Tommaso (intendo riferirmi alle *distinctiones* 46 del primo e 34 del secondo libro, i 'luoghi' teologicamente deputati alla trattazione del male e della sua causa. Su di essi torneremo in seguito).

Del resto, nella prima delle *Quaestiones de esse et essentia* di Egidio Romano, un testo 'metafisico' per eccellenza, in cui si discute il problema *Utrum sit dare plura principia simpliciter*, gli argomenti portati a favore di una risposta affermativa coincidono in buona parte con quelli portati in campo dai nostri *magistri* a favore dell'esistenza di un *summum malum* (5).

(4) È peraltro da osservare che questa 'costellazione' di titoli non presenta e non mantiene la stessa omogeneità e durata di altre (p.e. di quella relativa al *processus in infinitum* nell'ambito delle quattro cause, presente nel secondo libro). Già nel XIII secolo essa è del tutto assente nelle *Quaestiones* di Goffredo di Aspoll ed in altre serie anonime riportate dallo Zimmermann. Nel XIV secolo né Giovanni di Jandun né Buridano trattano più il problema in questo contesto.

(5) Si tratta del ricorso ai principi secondo cui: 1) 'Ubi cumque est



Il male di cui si parla è dunque quello che definiremmo 'male metafisico', ma che gli autori di cui ci occupiamo chiamano *malum naturae*, distinguendolo consapevolmente dal *malum animae et hominis in moribus*, la cui trattazione necessita di un approccio specifico e diverso (6).

Cosa è dunque il *malum naturae*? La prima e più generica risposta è che esso si identifica con un *defectus* nell'essere, misurato sulla *maior vel minor appropinquatio et remotio a summo bono*. In questo tutti sembrano seguire Alberto Magno il quale, discutendo nella sua parafrasi della *Metafisica* la posizione dei Manichei, ne spiega il vizio di fondo con il fatto che essi 'quae-

---

dare magis et minus, et simpliciter'. Dato quindi che esistono un *minus* ed un *magis malum*, si dovrà anche porre un *summe malum* (Egidio, primo *quod sic*, in AEGIDIJ COLUMNAE, *De ente et essentia, De mensura angelorum et de cognitione angelorum*, rist. anast. Frankfurt 1968, f. 2ra = Peterhouse 152, I, 18 primo *contra* f. 5va-b; Agostino d'Ancona, I. 28 primo *quod sic* f. 16ra); 2) 'Omne tale per participationem arguit talem per essentiam'. Il male per partecipazione implica dunque un *summe malum per essentiam* (Egidio, ottavo, *quod sic*, ibid. = Peterhouse 152, I. 17 quarto *quod sic*, f. 5ra.); 3) 'Si unum contrariorum est in natura, et reliquum'. Quindi, dato che esiste un *summe bonum*, esisterà anche correlativamente un *summe malum* (Egidio, secondo *quod sic*, ibid. = Peterhouse 152, I. 18 secondo *contra* f. 5vb); 4) 'Quod est ut in pluribus non est a casu'. Quindi il male, che si verifica più frequentemente del bene, deve essere frutto di una causalità non accidentale che si identificherà con il *summe malum* (Egidio, nono *quod sic*, f. 2rb = Peterhouse 152, I. 17 primo *quod sic* f. 5ra; Pietro d'Alvernia, I. 15 f. 125rb; Agostino d'Ancona, I. 28, secondo *quod sic* f. 16ra). Anche l'argomento che nega l'unicità del Primo Principio affermando l'esistenza di una pluralità di sostanze necessarie, presente in Egidio (f. 2rb) si ritrova, sia pure in formulazione differente, in Peterhouse 152, I. 17 quinto *quod sic*, f. 5ra. Naturalmente questo non significa di per sé che i nostri autori dipendano da Egidio. Il punto quattro, ad esempio, era già presente, come abbiamo visto, nel commento di Tommaso alla *Metafisica*. Nel caso di Agostino di Ancona però i paralleli non solo tra gli *argumenta*, ma anche tra alcune linee portanti della *solutio* (l'uso della *analogia entis* per dimostrare l'impossibilità dell'esistenza di *duo principia simpliciter prima*) indicano una sua più che probabile dipendenza da Egidio (essa è resa ancor più plausibile dalla comune appartenenza al medesimo ordine).

(6) Cfr. SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in Physicam*, II. 16 (ed. Zimmermann, p. 175, 1.52. In un contesto diverso Boezio di Dacia distingue il *malum naturae* dal *malum intellectuale* e dal *malum in moribus* (*Topica*, II. 26, *Utrum mali homines sint ut in pluribus*, ed GREEN PEDERSEN-PINBORG, *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*, VI. 1, Copenhagen 1976, p. 154, 11.17 sgg.). Sullo sfondo è anche qui presente l'affermazione di Alberto Magno nella parafrasi della *Metafisica*, immediatamente dopo la definizione di *malum naturae*: 'Nos hic de malo animae et hominis in moribus non loquimur quia non est de proposita quaestione secundum propositum opus' (III.3.15 ed. GEYER, in *Opera Omnia*, XVI. 1, Monasterii Westphalorum 1960, p. 154).

rebant causam mali ignorantes quid est malum'; ora non si può capire che cosa sia il male senza ricorrere al principio per cui 'in his in quibus inaequalis est distantia et convenientia ad Principium Primum non est aequalis participatio esse divini' (7). In Egidio Romano questo tema assumerà toni più tecnicamente neoplatonici:

Si ergo quaeratur unde est defectus in rebus, respondebimus... quia hoc est proprie longe distare a Principio. Distant enim res a Deo... propter maiorem et minorem participationem bonitatis.

Il *defectus in esse* è collegato indissolubilmente alla esistenza della molteplicità, della *diversitas* degli enti che procedono da Dio 'sicut numeri ab unitate' (8).

A questo proposito Agostino d'Ancona si esprime così:

Magis et minus malum non accipiuntur respectu mali simpliciter, sed respectu boni, per recessum et accessum (*Metaph.*, 1.28 f. 16ra). Cum duo entia non equaliter distent a Primo, sed semper unum est nobilius et perfectius alio, enti imperfectiori et ignobiliori potest competere privationis ratio et per consequens ratio mali. (*Metaph.*, 1.26, f. 15ra).

Per Pietro d'Alvernia le cose non stanno diversamente. È necessario ammettere la presenza del male nel mondo ('necesse est ponere malum in universo') perché l'esistenza stessa di un universo implica una maggiore o minore distanza dei vari enti in relazione al Primo Principio ('si est universum, sunt quaedam propinquiora et quaedam remotiora a Primo Principio). Addirittura, se il male fosse tolto, la ragione stessa di esistenza del Primo Principio come somma misura di ordine verrebbe meno, e con essa la possibilità di esistenza in generale per ogni ente ('si est universum, sunt quaedam propinquiora et quaedam remotiora a Primo Principio ... si non est corruptio in entibus non contingeret comunicare secundum omnem gradum possibilem in entibus, et sic auferretur ratio Primi, et non amplius maneret, nec per consequens aliquod ens' *Metaph.* 1.13, f. 125rb).

Tradotta in concetti più strettamente aristotelici la distanza progressiva dal Primo, che è *ens actu* per eccellenza, si rivela ovviamente come progressivo tendere alla *natura potentiae*: la par-

(7) *Ivi*, p. 154.

(8) *In IIm Sententiarum*, d. 34, q. 2, a. 1, *An malum a malo tamquam causa efficiente ortum semper habeat* (Venetiis, apud Franciscum Ziletum 1581, II, f. 505b).

tecipazione alla potenzialità è la vera radice del male, la *ratio mali* ('Quod est remocius a Primo Principio magis accedit ad naturam potencie, quia Primum est maxime ens actu, et ideo remotum ab eo maxime est in potencia, et hec ratio mali; malum enim est privari aliquo et esse in potencia ad illud' Pietro D'Alvernia, *Metaph.* 1.13, f. 125rb). Anche in questo caso la presenza del male rimane strettamente collegata alla struttura stessa dell'universo. Essa si radica però più specificamente nella potenza al movimento, e quindi nella possibilità di corruzione (nel senso aristotelico secondo cui 'omne corruptibile aliquando corrumpetur'): 'Ubi est potencia, ibi est motus quidam, quare ubi est potencia, ibi est generacio et corruptio; si igitur in universo erit ponere motum erit ponere potenciam et generacionem et corruptionem... corruptio autem malum aliquid est' (Pietro d'Alvernia, *Metaph.* 1.13, f. 125 rb).

La morte è dunque il *malum naturae* per eccellenza. Come tale, però, essa si ferma e si limita al mondo sublunare, alla *sphaera activorum et passivorum*. Lo dice chiaramente la risposta di Agostino di Ancona all'argomento (già intravisto nel commento di Tommaso alla *Metafisica*) secondo cui 'mala fiunt ut in pluribus' e quindi non possono essere ricondotti al caso, ma necessitano di una causa:

Dicendum quod malum nunc in paucioribus est quam bonum: nam tale malum non reperitur nisi in natura generabili et corruptibili que est valde modica respectu nature celestis ubi nullum malum invenitur (*Metaph.*, 1, 28, f. 16va).

Anche in questo caso era stato Alberto Magno a restringere il regno del *malum naturae* a questo ambito (con alle spalle, naturalmente, il testo di *Metafisica* 9.9 1051 a 12-21: 'Sempiternis nichil inest nec malum nec peccatum nec corruptum'): solo le realtà più lontane dal Primo Principio, a differenza delle intelligenze separate e dei corpi celesti, possono partecipare della *divina bonitas* esclusivamente attraverso il succedersi delle generazioni e delle corruzioni; solo esse, quindi, sono sottomesse alla distruzione e soggette al male ('Quae autem sunt in ultima resultatione — scil. a Primo — participant divinam bonitatem per successionem generationis, habentia causam suae successionis motum declivis circuli, in quo elongatio generantis primi solvit harmoniam et inducit corruptionem generatorum. Et hoc est corruptio et naturae malum' (*Metaph.* 3.3.15, ed. Geyer I, pp. 154-155). Il *defectus* di partecipazione all'essere si specifica quindi come un *defectus* di permanenza nell'essere la cui radice sta, come abbiamo visto, nella *potentia*. L'anonimo maestro di Peter-

house 152 ne trae le logiche conseguenze: nella determinazione della *quaestio* 18 del primo libro (*Utrum sit ponere aliquid summe malum in entibus*) egli distingue due accezioni possibili del termine *summe malum*. Esso può indicare 'illud a quo totaliter excluditur omne bonum, per oppositionem ad summe bonum' ed in questo senso non si dà alcun *summe malum* (9). Ma per *summe malum* si può intendere, entro la struttura dell'universo per cui 'secundum maiorem appropinquacionem vel remocionem a summe bono aliqua dicuntur magis vel minus bona', ciò che massimamente dista dal Principio Primo. In questo caso esiste un *summe malum* ed esso si identifica con la materia prima:

Loquendo de malo nature, hoc (*scil.* summe malum) est materia prima, quoniam in Causa Prima sunt omnes perfeccionnes... in actu; illud ergo quod nullum actum habet maxime remotum est a summe bono quod est Causa Prima, et hec est materia prima (f. 5rb).

In questa prospettiva al male viene riconosciuta una causa, la *causa materialis*, appunto:

Summe malum est causa malorum, malum autem est privacio... sed cum sit privacio que exigit naturam subiectam causam materialem habet et hoc modo summe malum dicitur causa in quantum materialis, que privatur omnibus perfeccionibus quantum est de se, et huiusmodi est materia prima (*ivi*).

Pietro d'Alvernia si muove nella medesima direzione quando sostiene che nell'ambito della causalità materiale il male ha effettivamente una causa *per se* e non solo *per accidens* (10). Sia l'anonimo che Pietro appartengono dunque a quei *quidam* con-

---

(9) 'Intelligendum quod summe malum potest intelligi illud a quo totaliter excluditur omne bonum per oppositionem ad omne bonum... Hoc modo dicendum quod non est ponere summe malum quoniam bonum et ens convertuntur in suppositis; ergo a quo totaliter excluditur unum, et alterum... A quo ergo excluditur omne bonum, loquendo de summe malum primo modo, excluditur et omne ens; ideo etc.' (f. 5vb).

(10) *Metaph.*, I. 15, *Utrum malum habeat aliquam causam per se*: 'Quando ...queritur utrum malum habeat aliquam causam per se, si loquamur de causa materiali sic dico quod eius est causa per se. Cuius ratio est quia malum est privacio boni in natura apta nata... et eius ut sic erit subiectum, cum hoc sit de racione eius; nam habitus est alicuius subiecti per se entis, idem autem est subiectum privacionis et habitus...; sed subiectum et causa materialis idem; quare cuius est per se subiectum, eius erit per se causa materialis per se. Mali igitur est causa per se, saltem causa materialis' (ff. 125vb-126ra).

tro cui polemizza Agostino d'Ancona nella quaestio corrispondente (*Metaph.* 1.26 *Utrum malum habeat per se causam*). Egli sostiene infatti che la materia 'appetit perfici per formam'; ora nessun *defectus* e nessun *malum* possono essere di per sé causa di una perfezione; per questo 'male dicunt illi qui ex parte cause materialis dicunt malum per se causam habere' (11).

Il problema della causa del male, che tutti i nostri autori si pongono, opera comunque un'ulteriore specificazione all'interno del quadro fin qui delineato. Si tratta infatti non più di individuare il fondamento che rende possibile quella *privatio boni-privatio esse* con cui si identifica il *malum naturae*, ma di dar ragione del concreto insorgere dei particolari *defectus* e dei particolari tipi di *privationes* riscontrabili nei processi naturali; i nostri autori esemplificano riferendosi in genere alla *claudicatio*, alla *caecitas*, al *sextus digitus*, alla *indigestio* e, ahimé, anche alla generazione di una femmina al posto di quella di un maschio (12). A parte il caso della causa materiale cui abbiamo appena accennato, la soluzione alla quaestio: *utrum malum habeat causam per se* è comunque analoga in tutti i nostri che generalmente concentrano l'analisi sulla causa efficiente. Il prodursi di una *privatio* necessita infatti di un agente; ma esso, in quanto *ens actu*, è sempre un *bonum*; produrrà quindi il male mai *per se* ma sempre *per accidens*, o, per usare una espressione di Tommaso, *praeter intentionem*. Questa relazione di accidentalità tra l'azione della causa ed il male prodotto viene analizzata con particolare cura da Pietro d'Alvernia. Per lui il *per accidens* può essere considerato in relazione sia alla causa produttrice sia all'effetto prodotto. Nel primo caso alla causa (buona) accade qualcosa che ne impedisce il pieno dispiegarsi dell'azione; da questo impedimento 'consequitur aliquod malum'. Questa eventualità è soggetta ad un'ulteriore suddistinzione a seconda che il soggetto di inerenza dell'*accidens* sia la *causa agens principalis*

---

(11) 'Cum actus activorum sint in paciente et disposito, si continget materiam esse indispositam et improporcionatam ad recipiendum accionem agentis oportet defectum et malum ex tali indisposicione contingere, sicut videmus in monstruosis. Non tamen materia per se talibus defectibus potest esse subiecta eo quod materia appetit perfici per formam... Defectus autem et malum causa perfectionis esse non potest, propter quod male dicunt illi qui ex parte cause materialis dicunt malum per se causam habere' (f. 14va-b).

(12) Per la *claudicatio* cfr. Pietro d'Alvernia, *Metaph.*, I. 16 (f. 126va); Agostino d'Ancona, *Metaph.*, I. 26 (f. 15ra). Per il *sextus digitus*, l'*indigestio*, la *generatio mulieris* ('Calor naturalis, cum sit agens instrumentale, aliquando propter indisposicionem et improporcionem suam causa est mulieris, non tamen viri') cfr. ancora Pietro d'Alvernia, loc. cit.



o quella *instrumentalis*. Nel secondo caso (il *per accidens* visto dal lato dell'effetto) l'*accidens* può essere ricondotto sia alla materia che alla forma. L'*accidens ex parte materiae* è o una *indispositio* o una *superfluitas* o un *defectus*, tutte cose che 'accadendo' alla materia impediscono una ricezione piena e perfetta della forma e causano dunque una particolare *privatio* che fonda un particolare *malum*. L'*accidens ex parte formae* consiste viceversa in una 'eccellenza' del suo potere che, assimilando pienamente a sé l'oggetto della sua azione, espelle e distrugge la forma precedente. Esso dà ragione dei processi di corruzione visti come risultato 'non di per sé inteso' dei processi di generazione (13).

Meno complessa, ma analoga nelle sue linee essenziali, è la soluzione di Agostino d'Ancona che distingue una accidentalità *ex parte agentis* che corrisponde all'*accidens in effectu ex parte formae* di Pietro, una accidentalità *ex parte materiae* che corrisponde all'*accidens in effectu ex parte materiae* di Pietro, ed una accidentalità *ex parte instrumenti* che corrisponde ovviamente all'*accidens in causa agente instrumentali*. Gli esempi portati da Agostino coincidono con quelli usati da Pietro (14).

In realtà i nostri *magistri artium* sono tutti debitori, sotto questo rispetto, delle dottrine di un teologo: Tommaso d'Aquino.

---

(13) 'Intelligendum quod cum bonum dicatur esse causa per accidens mali et istud per accidens possit attendi vel ex parte cause vel ex parte effectus: ex parte cause, videlicet quod bono accidit aliquid aliud ad quod consequatur malum, potest hoc intelligi, scilicet quod *per accidens* attendatur ex parte cause, vel quantum ad causam agentem principalem, vel etiam instrumentalem. Quantum quidem ad causam principalem, puta si fuerit debilis virtutis, ut si virtus digestiva fuerit debilis statim sequitur debilitas in digestionem et digestio mala que ulterius est causa morbi. Item, quantum ad causam instrumentalem, puta cum pes sit instrumentum cum quo quis ambulat, contingit quod aliquis male ambulet propter quod defectus aliquis est in pede, ut quia claudicat. Vel potest per accidens attendi ex parte effectus; et hoc dupliciter: vel ex parte materie vel ex parte forme. Ex parte quidem materie quia materia non est nata recipere actionem agentis, et ex hoc contingit quod in generacionibus animalium contingant monstra et peccata; quamvis enim agens ipsum forte fuerit in agendo et calor naturalis fortis, accidit tamen propter indispositionem materie error; que quidem indispositio accidit vel ex superfluitate vel ex defectu; unde propter superfluitatem accidentem ex parte materie contingit quod generetur aliquis habens sex digitos vel aliquid tale. Iterum, ex parte forme potest per accidens induci malum, puta quod generacio huius forme non potest se compati cum forma preexistente in materia, ut si debet generari forma ignis in materia aeris, cum hec forma non possit stare cum forma aeris necesse est corrumpi formam aeris, et sic causatur malum ex parte forme generande', *Metaph.*, I. 16, *Utrum bonum sit causa mali*, seconda versione (= II, 16), f. 137va-b.

(14) *Metaph.*, I. 26, *Utrum malum habeat per se causam*, ff. 14va-15ra.

Una rapida occhiata alla *quaestio* 49, art. 1 di *Summa Theologica* I (*Utrum bonum sit causa mali*) è sufficiente ad avvertircene. Tommaso infatti distingue anche lui tra un 'malum quod causatur in actione... propter defectum alicuius principiorum actionis' ed un 'malum in effectu', un 'malum in re aliqua, non tamen in proprio effectu agentis'. Il primo può essere dovuto ad un difetto sia dell'*agens principale* sia dell'*agens instrumentale*. Il secondo, invece, dipende o dalla *perfectio agentis* 'quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formae privato', o dalla *indispositio materie* (15).

I paralleli possono essere ampliati. Pietro d'Alvernia così spiega la necessità di porre una causa del male:

'Sed est intelligendum quod per accidens ipsius mali est causa efficiens; cuius ratio est quia quando aliquid est in potentia ad aliqua plura, ex se non determinatur ad aliquod illorum...; sed subiectum est in potentia ad bonum et malum, quare ex se non determinatur ad alterum istorum; si igitur determinetur ad malum, hoc erit per aliquid aliud a se ut per causam efficientem' (*Metaph.*, I. 15, f. 126ra).

E Tommaso:

'Quod est in potentia ad utrumque oppositorum non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam... Malum autem est privatio... Est igitur... in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam' (*Contra Gentiles*, III, 13, *Quod malum habet aliquo modo causam*).

Ancora: abbiamo già visto in Pietro d'Alvernia ed Agostino d'Ancona l'argomento secondo cui, dato che il male accade *ut in pluribus, ut frequenter*, esso non può derivare dal caso e dalla fortuna e dunque richiede una causa *per se*. Abbiamo visto anche la risposta di Agostino, secondo cui il male, limitato alla sfera delle qualità attive e passive, non possiede poi questa 'fre-

---

(15) Che dottrine ed opere di Tommaso siano stati un punto di riferimento per molti *magistri artium* non costituisce certo una novità: basterà pensare al caso emblematico di Sigieri di Brabante. Su di un altro caso di puntuale dipendenza vedi ora: J. B. KOROLEC, *Le Commentaire de Gilles d'Orléans à l'Ethique à Nicomaque et le Commentaire à l'Ethique à Nicomaque de Thomas d'Aquin (le problème du libre choix)* in AA.VV., *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, her. von A. Zimmermann (Misc. Med. 19), Berlin 1988, pp. 397-402. Per i rapporti tra Pietro d'Alvernia e Tommaso relativamente il problema dell'esistenza di Dio e della sua dimostrabilità cfr. W. DUNPHY, *The Quinque viae*, cit.

quenza' se lo si giudica sul metro cosmico: 'Tale malum non reperitur nisi in natura generabili et corruptibili quae est valde modica respectu naturae celestis ubi nullum malum invenitur'. (*Metaph.* I. 28, f. 16va). Ma già Tommaso aveva dato la stessa risposta usando le stesse parole: 'Quod autem dicitur, quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturae, sunt modica pars totius universi' (*Summa Theol.* I, q. 49, a. 3, ad 5m) (16).

Ma i paralleli, o meglio le dipendenze da Tommaso, non si limitano al tema della *causa mali*. Particolarmente forti esse si rivelano nella risposta al problema del rapporto tra la causalità universale del Primo principio e l'esistenza del male nell'universo.. Tommaso fonda la sua tesi secondo cui l'esistenza e l'attività di un Dio *summe bonus* non esclude il male, ma ne è la causa *per accidens*, su due argomentazioni tra loro strettamente connesse:

1) la perfezione dell'universo, esplicazione della bontà divina, richiede, proprio perché possano essere attuati (Tommaso dice: 'riempiti') tutti i possibili gradi del bene, una *inaequalitas in rebus*; tale perfezione dunque richiede l'esistenza di realtà corruttibili e quindi, sia pure *per accidens*, il male: 'Si Deus nullum malum permetteret esse, multa bona tollerentur. Non enim generaretur ignis nisi corrumperetur aer' (*Summa Th.* I, q. 48 a. 2);

2) Dio ha come fine intento il 'bonum ordinis universi'. Dato che questo ordine richiede che esistano anche delle realtà passibili di distruzione, allora Dio 'in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptionem rerum' (*Summa Th.*, I q. 49 a. 2).

Entrambe le argomentazioni vengono riprese nelle linee essenziali dagli anonimi di Cambrai e di Monaco e da Sigieri di Brabante. Nei loro testi troviamo l'appello alla 'comunicatio bonorum secundum omnem gradum possibilem in entibus' che costituisce il rapporto tra la *Causa Prima-Bonitas* e l'universo ma implica anche necessariamente l'esistenza del male, la convinzione che se singoli mali fossero tolti 'multa bona deficerent' per

---

(16) La dipendenza di Agostino d'Ancona da Tommaso è evidente anche nell'uso della bipartizione dell'*ens* (a. 'ut dividitur per decem predicamenta' b. 'ut dicit veritatem propositionis') per spiegare in che senso si possa attribuire l'essere al male (*Metaph.*, I. 26, f. 14vb; cfr. *Summa Th.*, I, q. 48 a. 2 ad 2m; *Contra Gentiles* III, 8-10).

quel che concerne l'insieme, l'affermazione che proprio l'insieme è il termine primo della Provvidenza divina (17).

Questi paralleli e queste dipendenze acquistano un rilievo particolare se visti sullo sfondo di una sostanziale estraneità della trattazione 'filosofica' del problema del male nei confronti di quella specificamente teologica, della tradizione intendo anteriore a Tommaso. Se il luogo deputato al discorso filosofico sul male è, pur con tutte le precisazioni fatte, il primo libro della *Metafisica*, quello teologico è rintracciabile nelle distinzioni 46 del primo libro e 34 del secondo delle *Sentenze*. I contesti non potrebbero essere più distanti. Sul versante filosofico, lo abbiamo già notato, la discussione sui principi primi dell'essere, su quello teologico i problemi relativi alla colpa, alla sua origine,

(17) 'Primo contingit communicare bona secundum omnem gradum possibilem in entibus; sed manifestum est quod si malum excluderetur ab entibus, non communicaret primum bona secundum omnem gradum in entibus possibilem, quia quedam sunt encia que non sunt sine malo, sicut generacio huius; quamvis enim huius generacio in se bona sit, ipsam tamen concomitatur aliquod malum, puta corruptio alterius' (Pietro d'Alvernia, *Metaph.*, I. 13, *Utrum sit ponere malum in universo*, f. 125rb). 'Primum principium intendit bonum universi... malum tamen particulare non excludit, quia illud potest esse bonum totius universi; unde nisi esset corruptio, quae malum est alicuius particularis, non esset generatio in universo, et deficerent multa bona' (Anonimo Clm. 9559, *Phys.* II. 18, *Utrum Primum omnia provideat et ordinet*, ed. Delhaye, p. 114). 'Cum primum intendat bonum totius universi et sit causa eius, non potest esse causa boni universi quin etiam sit causa corruptionis materialis, quia in hoc quod est causa boni est causa generationis boni, et non potest esse causa generationis quin et sit causa corruptionis. Et sic patet quod Primum equaliter est causa mali, et quod malum reducitur in Primum Principium tamquam in sibi causam. Sed non est causa mali per se, sed per accidens...' (Anonimo Cambrai 486, *Metaph.*, I. 32, *Utrum Summum Bonum sit causa mali*, ed. Duin, p. 73). 'Defectus et mala contingentia in entibus reducuntur in Causam Primam non ex hoc modo quod sit eorum causa per suum defectum, sed agendi eius perfectione. Propter quod advertendum est quod aliud est aliquid esse malum alicui naturae et malum simpliciter seu in respectu ad totum universum, et non oportet considerare si aliquid sit malum simpliciter attendendo ad aliqua, sed ad totum ens' (Sigieri di Brabante, *Quaestiones super De causis*, q. 35, *Utrum Causa Prima sit bonitas pura*, ed. Marlasca, p. 135). E' da notare che anche in questo caso la innegabile dipendenza di Sigieri da Tommaso non esclude accenti personali. Sigieri infatti, almeno in via di possibilità, ritiene che concorrano all'armonia del tutto e perdano così il loro carattere 'immediato' di mali, anche quelle *privationes* che, a differenza del ciclo regolare delle corruzioni, dipendono da un accidentale difetto della causa agente: 'Privationes quarundam perfectionum inveniuntur in entibus natae ab eisdem haberi secundum naturas quas accipere debent a particularibus agentibus, quae tamen non natae haberi ab eisdem in casu per comparationem ad omnium ordinem causarum et harmoniam caelestem' (loc. cit., p. 136).

al suo rapporto con la volontà divina (18). Alcuni titoli di questioni sembrano, è vero, accomunare *Metafisica* e *Sentenze*; essi si concentrano, per quel che riguarda il versante teologico, nella dist. 34 del secondo libro, che si occupa, appunto, dell'origine del male: *Utrum malum sit a bono ut ab origine* (Bonaventura, *In 2m Sententiarum*, dist. 34, a., q. 1; Alberto Magno, *ibid.*, a. 4); *Utrum malum sit in bono* (Bonaventura, *loc. cit.*, a. 2, q. 2; Alberto Magno, *ibid.*, a. 5). La prospettiva, però, è del tutto diversa: nelle questioni sulla *Metafisica* dei nostri *magistri artium* (ma anche in quelle della *Summa Theologica* e della *Contra Gentiles*) la quadruplici accezione di causa ed i concetti di *per se* e *per accidens* entrano aristotelicamente in gioco per spiegare in che senso una privazione può avere una causa. Nei testi di Bonaventura e di Alberto è invece la volontà che fa la parte del leone: la *voluntas deficiens* è unica origine del male, l'esempio della *claudicatio* dovuta non alla virtus gressiva in sé, ma ad un difetto della tibia che nei testi filosofici serviva ad illustrare come una causa principale perfettamente funzionante potesse accidentalmente produrre un effetto difettoso nel mondo delle produzioni naturali, illustra qui il rapporto tra la volontà divina e quella umana: quest'ultima, essendo, come la tibia, un *instrumentum potens deficere*, 'actu deficit' e quindi causa il male (19).

Questo non significa certo che teologi come Bonaventura o Alberto non sappiano maneggiare con sicura padronanza concetti e problemi tecnicamente filosofici: discussioni assai elabo-

(18) La dist. 46 del primo libro è inserita nella trattazione generale dell'onnipotenza divina che, affrontando il tema della volontà, giunge a chiedersi *Utrum mala Dei voluntate fiant an Deo nolente*. I mali cui ci si riferisce sono con ogni evidenza i peccati; non per nulla la discussione immediatamente precedente verte sulla affermazione scritturistica per cui 'Deus vult omnes homines salvos fieri' (ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, I, pp. 314 sgg.). La dist. 34 del secondo libro tratta esplicitamente del peccato attuale: 'Quae fuerit origo et causa prima peccati, utrum res bona an mala' (ed. cit., II, p. 525).

(19) Cfr. ALBERTO MAGNO, *In 2m Sententiarum* dist. 34, a. 3, *Qualiter malum procedit a causa efficiente vel deficiente?*: 'Consideretur virtus gressibilis perfecta et integra sita in membro in quo volvitur crus, et consideretur in ipso crure... tibia curva... Actus ambulandi reducitur ad virtutem gressibilem sicut moventem et non deficientem, sed ad tibiam ut deficientem... et ideo... ratio claudicationis... incidit praeter intentionem virtutis gressibilis a curvitate tibiae... quae... nihil aliud est quam infirmitas et defectus... Dicamus igitur quod virtus gressibilis est sicut virtus divina generaliter movens voluntatem et naturam, voluntas autem in se est sicut instrumentum potens deficere... voluntas autem conversa ad bonum commutabile... est sicut instrumentum deficiens actu'. Alberto presenta il paragone come 'exemplum Augustini' (Jammy XV, 308b)



rate sui concetti di causa, fortuna, caso, accidentalità, occasionalità sono infatti presenti nella trattazione teologica del male. E' il contesto, per dir così, che viene rovesciato. Si tratta infatti di spiegare non come il bene possa (o meglio, debba) preterintenzionalmente essere causa di male nel dominio dell'essere, ma come il male compiuto dall'uomo possa, in un piano divino di salvezza, essere, sempre preterintenzionalmente, *occasio boni* (20).

E veniamo ad un ultimo confronto tra le due prospettive. Nell'ambito della dist. 46 del primo libro delle *Sentenze* i teologi del XIII secolo affrontano un tema molto vicino a quello che abbiamo visto trattare dai *magistri artium* riguardo ai rapporti tra somma causalità divina e presenza del male nel mondo: si tratta della *quaestio: Utrum malum sit de complemento universi* (Bonaventura, *In 1m Sententiarum*, dist. 46, art. unicus, q. 6), *An malum sit expediens universo et conferens ad complementum universi* (Alberto Magno, *ibid.*, a. 6). Anche qui alcuni elementi sembrano a prima vista comuni ai due tipi di trattazione. Bonaventura, per esempio, e con lui la *Summa Halesiana*, argomenta la tesi di una funzione del male per la perfezione dell'universo, ricorrendo al concetto di ordine, che implica una qualche *inaequalitas* tra le realtà che ne fanno parte. Il richiamo esplicito ad Agostino è costante: il *De civitate Dei* e il *De natura boni* sono i punti di riferimento quando si paragona l'universo ad un discorso ben costruito che necessita per la sua completezza di pause di silenzio, o ad un dipinto in cui il colore nero, 'suo loco positus', contribuisce alla bellezza dell'insieme: 'sic universum cum malis'. Ancora una volta, però, risulta chiaro dal contesto che il *malum* di cui si parla, più che il male fisico o metafisico, è il *malum culpae* ed *malum poenae*, collegato più che alla struttura dell'universo ed al suo principio di pienezza, alla storia contingente delle scelte umane (21). Alberto Magno individua sì una relazione che potremmo dire intrinseca tra il bene dell'universo ed il male; in realtà si tratta della possibilità del male connaturata ad una realtà, la volontà umana, appunto, che è stata creata come 'potentia libera faciendi quod vult, quae tamen ex se potest flecti in malum'. Proprio per questa caratteri-

---

(20) Cfr. ALBERTO MAGNO, *In 2m Sententiarum*, dist. 46, a. 1, *An bonum sit mala fieri vel mala esse* e soprattutto Bonaventura, *ivi*, art. unicus, q. 3, *Utrum mala fieri sit bonum*; q. 5, *Utrum malum sit ordinabile a voluntate Dei*.

(21) Per la *Summa Halesiana* cfr. 1 inq. 1 tr. 3 q. 3 c. 5 a. 2, *An universitas esset melior sine malis*. Nell'articolo successivo la *Summa* introduce per altro un concetto di ordine che si carica di valenze strettamente metafisiche.

stica essa è però in sé un bene, necessario affinché la scelta della virtù sia veramente una scelta; altrimenti 'periret... ratio boni laudabilis et virtutis, et periret ratio praemii'. Che questo *posse* si volga, e soprattutto si sia volto all'inizio, verso il male, è però esclusivamente un fatto, non una conseguenza necessaria anche se non intesa (come in natura la corruzione delle cose corruttibili) (22). Il male dunque, visto come conseguenza fattuale di una scelta della volontà, può contribuire alla pienezza della realtà solo a *parte post*, solo cioè in quanto la bontà e la potenza divina lo inseriscono in un nuovo ordine: l'*ordo reparationis*: 'Multa bona Deus fecit quae non essent facta nisi peccatum praestitisset occasionem, sicut illa quae gesta sunt in nostra reparatione' (23).

In questo schema, allora, il *fatto* del male subisce quasi una trasfigurazione, viene superato in un senso che mi azzarderei a chiamare hegeliano; chiedendosi se sia più bello il mondo che risulta dalla caduta e dalla redenzione o un mondo che non avesse conosciuto il peccato, Bonaventura risponde ricorrendo ad una immagine già presente nella *Summa Halesiana*: quella di un volto perfetto, senza alcuna macchia o segno, e di un altro volto cui la traccia di una ferita ormai perfettamente guarita finisce per donare bellezza maggiore (24). Immagine che si ricollega al-

(22) *In 1m Sententiarum*, dist. 46, a. 6, *An malum sit expediens universo et conferens ad complementum universi?* 'Verum est quod ad bonum confert sinere mala quia si non sinantur fieri mala, tunc est necessitas ad bonum et periret tunc ratio boni laudabilis et virtutis et periret ratio praemii, sed sinere malum fieri non ponit ex parte Dei nisi potentiam liberam faciendi quod vult, quae tamen ex se poterit flecti in malum, et hoc posse est malum' (Jammy XIV, 660b). Nella tarda *Summa Theologica* Alberto cambia in parte registro ed alla questione *Quomodo providentia existente in Deo permittitur malum* risponde con il linguaggio del male metafisico che aveva già usato nella parafrasi alla *Metafisica*: 'Prohibere hoc (*scil.* malum) vel impedire esset auferre commutabilitatem a creato, et hoc esset creatum facere increatum, quod esset contra ordinem universi. Nec artifex pulchrum et bonum faciens in arte aufert a ligno in quo operatur quod scissibile est vel frangibile... Sic etiam Creator a nullo aufert naturam propriam, sed omnibus largitur pulchrum et bonum secundum propriam uniuscuiusque analogiam, ut dicit Dionysius' (1.1 tr. 6 q. 27 c. 5, 4, ed. SIEGEL, *Opera Omnia* XXXIV. 1, Monasterii Westfalorum 1978, p. 212). Per altro immediatamente prima nella risposta alla questione 'si universitas sive mundus esset melior si nullum esset malum, sed omnia essent bona et aequaliter bona', l'impostazione ed il linguaggio non si distaccano affatto dai luoghi paralleli del Commento alle *Sentenze*.

(23) BONAVENTURA, *In 1m Sententiarum*, dist. 46, art. unicus, q. 6, *Utrum malum sit de complemento universi* (ed. Quaracchi, I 833b).

(24) *Ibidem*. Per la *Summa Halesiana*, cfr. 1, inq. 1, tr. 3, q. 3, c. 5, a. 2 (ed. Quaracchi I, 190).

l'affermazione di Agostino secondo cui i martiri manterranno, nella risurrezione, le cicatrici gloriose delle loro ferite.

E' abbastanza ovvio sottolineare la distanza tra questo linguaggio e quello che accomuna i *magistri artium* e Tommaso. L'ordine di cui essi parlano e che implica, proprio per la sua perfezione, l'esistenza ineliminabile del *malum naturae*, è un ordine strutturalmente atemporale. Il suo modello si trova per dir così allo stato puro nella *Metafisica* di Avicenna (e in quella di Algazel) e ai due filosofi arabi i nostri attingono, senza molte modifiche, sia i concetti fondamentali che gli esempi (25).

Potremmo anche pensare che la differenza dei linguaggi sia semplicemente funzionale alla diversità degli oggetti trattati. In fondo, sia nella *Summa Theologica* che nel *De malo*, alla tratta-

---

(25) Risale tra l'altro ad Avicenna (e ad Algazel) l'affermazione che il bene possibile alla totalità del reale implica necessariamente il male: 'Debit igitur necessarium ut bonum quod possibile est in his rebus non sit bonum nisi postquam possibile est provenire huiusmodi malum ex eo et cum eo' (AVICENNA, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, IX, 6, ed. Van Riet II, 499), 'In universitate igitur non sunt ordinatae vires agentes et patientes... nisi ad hoc ut conducant ad ordinem universalem cum hac impossibilitate scilicet ut ipsa sint id quod sint et non inducant aliqua mala' (Ivi, 505, 11, 60-63). Per Avicenna ed Algazel questo male si identifica essenzialmente con la corruzione e come tale è limitato a ciò che si trova sotto l'orbe della luna; esso è quindi incommensurabile al bene dell'universo: 'Omnes autem causae mali non inveniuntur nisi in his quae sunt sub circulo lunae; quicquid autem est sub circulo lunae paene nihil est comparatione ceterorum quae sunt... Deinde malum non contingit nisi in aliquibus et aliquando, speciebus eorum servatis' (Ivi, 498, 11, 6-10). 'Fluxus autem bonitatis non facit debere dimitti bonitatem superabundantem propter aliquid malum raro contingens' (Ivi, 499-500). Per i luoghi paralleli di Algazel cfr. *Metaphysica*, I, 5, ed. MUCKLE, pp. 126-129). Per un uso estensivo di Avicenna da parte di Tommaso cfr. *In 2m Sententiarum*, dist. 34, q. 1, a. 2, *Utrum malum sit quoddam positivum*. L'esempio del fuoco che è un bene per l'equilibrio totale dell'universo, ma può essere accidentalmente un male in quanto brucia le vesti di un povero (AVICENNA, *Liber de philosophia prima...*, loc. cit.; cfr. ALGAZEL, *Metaphysica*, p. 127, 11, 13-17) ricompare sia in Tommaso (*S. Theol.*, I, q. 49, a. 3, *Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali*) che in Sigieri (*De causis*, q. 35, ed. cit., p. 135), ma in entrambi il *pannum pauperis* diventa la *domus pauperis*. La presenza del riferimento ad Avicenna in Sigieri e la sua assenza in Tommaso rende difficile pensare ad una dipendenza del primo dal secondo (che in alcuni casi Sigieri cita le sue fonti non direttamente, ma attraverso Tommaso è stato mostrato dal padre R. A. GAUTHIER, *Notes sur Sigier de Brabant*, I. *Siger en 1265*, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 67 [1983], pp. 201-232). Si può piuttosto osservare che un esempio analogo, con la *pluvia* al posto dell'*ignis* e la *domus* appunto al posto del *pannus* si ritrova nello stesso contesto nella *Metafisica* di Algazel (ed. cit., p. 127, 11, 17-20).

zione 'filosofica' del *malum naturae* segue quella 'teologica' del *malum culpae et poenae*. Ma l'uso del linguaggio e dei concetti dei filosofi non è senza conseguenze anche in teologia. Prendiamo il Commento al primo libro delle *Sentenze*, articolo 3, *quaestio prima* della *distinctio* 46: *Utrum malum sit de perfectione universi*, appunto. Qui il giovane Tommaso sembra seguire nelle linee generali, ed in un quadro di riferimento del tutto tradizionale, la soluzione offerta da Alberto: il male conferisce alla perfezione dell'universo solo accidentalmente, solo in quanto, cioè, 'coniungitur alicui quod est de perfectione universi'. Questo 'qualcosa' può essere antecedente del male, ed allora si identifica con il libero arbitrio ('et sine tali natura ex cuius defectu incidit malum non esset universum perfectum'), o a lui posteriore, ed allora si tratta del bene di cui il male diventa occasione. Ma nella risposta al sesto *quod non* ('si malum non esset, universum melius esset, quia malum plus tollit uni quam addat alteri') la prospettiva cambia. Tommaso ribadisce che il male è una *conditio* ineliminabile perché l'universo sia perfetto, ma questa volta basa la sua affermazione non sul potere che Dio ha di volgere il male (*malum culpae*) in bene, ma sul principio metafisico di pienezza: se non esistessero le realtà che per loro natura sono soggette a corruzione, se non esistesse cioè il *malum naturae*, 'non implerentur omnes gradus bonitatis'. Ne deriva una distinzione nell'ambito dei mali: alcuni che sono condizione di una perfezione maggiore della privazione cui danno luogo ('illa ad quae consequitur maior perfectio quam illud quod privatur'), altri viceversa che provocano una perdita di perfezione maggiore del bene di cui possono essere occasione ('illa quibus maiores perfectiones privantur quam in alio acquirantur'). Solo i primi e non i secondi conferiscono alla perfezione dell'universo. Agli occhi di Tommaso i primi si identificano appunto con i *mala naturae*, almeno con il *malum naturae* fondamentale, la corruzione ('sicut est corruptio elementorum, ad quam sequitur mixtio et formae mixtorum nobiliores formis elementorum'), i secondi con il *malum culpae*. Esso infatti priva chi lo commette della grazia e della gloria, ed il bene cui può essere occasione in altri non è comparabile alla perdita: la pazienza dei martiri nelle persecuzioni non compensa il peccato dei persecutori (26).

(26) Bisogna notare che nella *quaestio* corrispondente del suo commento al primo libro delle *Sentenze* Alberto aveva già espresso perplessità sulla soluzione comunemente accettata ('dicunt magistri') secondo cui il peccato conferisce al bene dell'universo come *occasio boni*, 'in quantum bonum quod aufertur uni confertur alio'. Il maestro di Tommaso così si esprimeva: 'Sed istam solutionem aut ego non intelligo, aut

La conclusione cui Tommaso arriva si colloca agli antipodi di quella affermata da Bonaventura nell'identico contesto. Il francescano aveva affermato che l'universo 'ricreato' da Dio dopo la frattura del peccato 'plus valet quam valuisset tunc' e ricorrendo all'esclamazione dell'*Exultet* pasquale ('o felix culpa') aveva concluso che 'si homo tunc stetisset, non pervenissent plures ad Jerusalem supernam quam sic perventuri sunt' (27). Per Tommaso, invece: 'si nullus homo peccasset, universum genus humanum melius foret, quia etiam etsi directe salus unius occasionetur ex culpa alterius, tamen sine culpa salutem consequi posset' (28).

Nell'universo filosoficamente ordinato dell'Aquinate c'è dunque posto per la morte come sottoprodotto necessario dell'ordine (è interessante osservare come nella *Summa Theologica*, I, q. 49, a. 2, *Utrum summum bonum quod est Deus sit causa mali*, risponda all'obiezione basata su *Sap.*, 1.13: 'Deus mortem non fecit' aggiungendo la precisazione 'quasi per se intentam'), ma non sembra esserci spazio, se non metaforico, per alcuna *felix culpa*.

GIANFRANCO FIORAVANTI

Il pensiero cristiano, dalle origini fino ai nostri giorni, malgrado i grandi sistemi teorici che ha alimentato o combattuto, mentre è andato fissando principi e conseguenze irrinunciabili sul piano dottrinale ha, nel momento di crisi, sempre raggiunto e al nosfero segreto del "sentimento" estetico-etico della realtà della libertà, del male e del Peccato, in quanto oggetti della comprensione di quella che è la "verità" storico-salvifica della rivelazione rivolta da Dio all'uomo, e in quanto "verità" che l'uomo esperisce nel suo proprio esistente.

Il secolo XIII, e in primo luogo la prima metà, appare come il tempo in cui da due fonti scaturiscono acque che scorrono lungo un comune tracciato. La dottrina assimilata dalla Scrittura, illuminata dalla tradizione, affluisce nel consenso delle opinioni

omnino videtur falsa, quia constat quod idem in numero quod amittit unus non accipit alius nec ipsa universitas...'; e concludeva considerando l'ordine in cui il peccato può tramutarsi in *occasio boni* come migliore non *simpliciter*, ma *secundum quid*: 'Verum est quod permixta universitate cum bonis et malis non poterat quicquam melius fieri de malo quam quod ordinaretur ad bonum' (Jammy XVI, 660b).

(27) In *1m Sententiarum*, dist. 46 art. unicus, q. 6, *Utrum malum sit de complemento universi*, ed. cit., p. 833b.

(28) In *1m Sententiarum*, dist. 46, q. 1, art. 3.



