

BERNHARD WELTE

SUL MALE  
UNA RICERCA TOMISTA

a cura di Oreste Tolone

MORCELLIANA



ORESTE TOLONE

PREFAZIONE

Alla luce di una rilettura di Tommaso e in particolare modo dell'articolo 7 della *quaestio* XXIV – tratta dalle *Questiones disputatae de veritate*<sup>1</sup> – Welte decide di confrontarsi con il problema del male.

Che il male sia un *fatto* indubitabile ce lo garantisce l'esistenza, che testimonia il darsi di una carenza impossibile da occultare. È questo l'assunto difficilmente contestabile dal quale Welte vuole partire, proprio per evitare di dissolvere la consistenza del male in una pura apparenza o in una forma di miopia umana. Nel corso del saggio non viene preso direttamente in considerazione il problema di ciò che Leibniz definiva il male ontologico o metafisico, piuttosto si pone l'accento sulla scelta che la volontà è chiamata ad effettuare fra ciò che appare come bene e ciò che appare come male. In altre parole il discorso è circoscritto al male morale e dunque al tema del rapporto esistente tra

---

<sup>1</sup> S. Tommaso, *Le questioni disputate*, a cura di R. Coggi, vol. III, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1993. Per quanto riguarda la questione del male in S. Tommaso, possiamo ricordare a cura di U. Galeazzi, *Il male e la libertà*, Rizzoli, Milano 2002; mentre a cura di F. Fiorentino, *Il male*, Bompiani, Milano 2001 e *Sulla verità*, Bompiani, Milano 2005.

*voluntas e bonum*. Il presupposto di Tommaso è che tra loro intercorra un rapporto analitico (in senso kantiano) e non sintetico, ovvero che tra volontà e bene ci sia un rapporto di essenzialità per cui la volontà è sempre volontà di un bene, anzi è volontà grazie al bene, e il bene è tale in quanto voluto da una volontà. Credo che si debba porre particolare attenzione a tale assunto.

Di fatto questo vuol dire che la volontà non può volere il male, poiché è soltanto il *bonum simpliciter* ciò che mette in movimento, che determina la tensione, che fa uscire l'uomo da se stesso e dal suo essere pietra. Volere è volere il bene, e il bene è tale, cioè buono, in quanto è in grado di determinare il movimento della volontà. In un certo senso il bene non è altro che Dio in rapporto all'uomo e alla sua volontà. Da un punto di vista antropologico questo sottintende un implicito ottimismo, poiché si ritiene che l'uomo strutturalmente sia mosso, ma non determinato, dalla positività dell'essere. Ciò non impedisce, però, che tra le pieghe di tale ottimismo possano annidarsi le condizioni perché si dia la possibilità di una libera, umana malvagità. La volontà è *inclinatio boni*. L'inclinazione, tuttavia, è lo scoscendimento di un piano, è la pendenza e piegatura che impone il movimento, che fa uscire da se stessi inducendo alla tensione verso altro, che impedisce di perpetuare una situazione di statuaria e beata pienezza. È quella condizione naturale dell'uomo per la quale si interrompe una chiusura ontologica,

senza che tuttavia si venga a determinare la direzione in maniera incontrovertibile. L'uomo è inclinato al bene, non necessariamente è buono, poiché se fosse necessariamente buono sarebbe inevitabilmente non libero; ma in un certo senso è proprio la libertà che garantisce all'uomo la possibilità di decidere se farsi simile a Dio. Questo lo ha intuito lo stesso diavolo-serpente, che blandisce Eva con la più alta delle tentazioni: se mangerai da quest'albero tu sarai come Dio, tu sarai Dio. Solo l'esercizio della libertà può condurre l'uomo alla propria umanità o disumanità. Anche Schelling<sup>2</sup> recupera questo essenziale concetto: Dio è "costretto" a creare l'uomo libero affinché l'uomo liberamente possa decidere di seguirlo, di riconoscerlo come Padre, di desiderarlo, e affinché Dio possa godere del fatto che una propria creatura abbia deciso di tornare a Lui, pur essendo stato posto nelle condizioni di allontanarsene e di rinnegare il *bonum simpliciter*. Questo perché per Tommaso il *bonum simpliciter* non è altro che la divinità. L'uomo è fatto a *somiglianza* di Dio, cioè secondo un'immagine che lo costringe a fare ancora un passo, perché possa trasformare la sua somiglianza in unità sostanziale. Solo accettando il rischio di un essere in grado di negarlo e rifiutarlo, Dio può sperare di imbattersi in un essere desideroso di Lui, e dunque a Lui simile.

---

<sup>2</sup> Cfr. F.W.J. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, Mursia, Milano 1990.

L'ambiguità e l'errore che sia Tommaso, sia Schelling e Kierkegaard individuano, sta nello scambiare la libertà per libero arbitrio; in tal caso essere divino, per l'uomo, vuol dire esercitare autonomamente la libertà<sup>3</sup>, rifiutando ogni forma di condizionamento, di finitezza, che assume anche le forme di richiamo morale, di dipendenza creaturale e via dicendo. Di qui nascerebbero le varie forme di disperazione (di cui parla Kierkegaard), che si impossessano dell'uomo come malattia mortale da cui è estremamente difficile guarire. Volere essere disperatamente se stessi e non voler essere disperatamente se stessi: queste le modalità secondo cui l'esercizio della libertà disconosce una finitezza creaturale, alla quale non si può porre rimedio con le sole proprie forze. Anche in tal caso, infatti, siamo in presenza di un'infinita tensione che non ci è dato sopprimere, ma che allo stesso tempo non ci è dato soddisfare. Nel secondo caso saremmo divini, invece, «se il principio che rende possibile ogni atto fosse *simpliciter* irraggiungibile, allora non solo alla fine non potremmo raggiungerlo, ma non potremmo neanche metterci sul cammino verso di esso»<sup>4</sup>. L'uomo, pertanto, conferma la vocazione ad essere

---

<sup>3</sup> «Il libero arbitrio non si riscontra in alcuna creatura all'infuori dell'angelo e dell'uomo; ma tanto l'uomo quanto l'angelo peccarono: dunque in nessuna creatura il libero arbitrio è naturalmente confermato nel bene» (S. Tommaso, *Le questioni disputate*, vol. III, cit., p. 347).

<sup>4</sup> B. Welte, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, p. 21; nella presente traduzione a p. 41.

un animale scisso, *scismatico*, alla cui lacerazione non è consentito porre rimedio. Schelling parla a questo proposito di natura irrisolta, che richiama la composizione divina di «esistenza» e «fondamento», mentre Kierkegaard utilizza, per esprimere questa tensione presente nell'uomo, una coppia di concetti: «antipatia simpatica e simpatia antipatica»<sup>5</sup>.

L'uomo, in altre parole, è un animale, una creatura destinata a uscire da sé poiché desideroso di un infinito bene, l'unico capace di indurlo al movimento, di metterlo in moto, di aprirlo alla ricerca di un senso complessivo, che non gli è mai dato trovare. Questa intima *inclinatio boni*, questa misteriosa forza d'attrazione non è tuttavia una forza meccanica, poiché richiede la libera adesione del soggetto. Avere un'inclinazione per la musica non vuol dire assolutamente essere un buon musicista, e così avere un'inclinazione per il bene non vuol dire in alcun modo essere buoni. In maniera provocatoria potremmo sostenere che essere inclini ad essere uomini non significa affatto essere uomini. Se dunque è vero che l'uomo è *quodammodo* Dio, è altrettanto vero che l'uomo è *quodammodo* uomo. È uomo, ma solo in un certo senso, in senso opposto a quello per cui risulta simile a Dio. Vedremo, fra breve, in che termini. L'uomo tende a Dio, ma non come la freccia lanciata dall'arciere tende al bersa-

---

<sup>5</sup> S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia*, Sansoni, Firenze 1991, p. 25.

glio, né come la pietra tende a cadere verso il proprio luogo naturale<sup>6</sup>. Egli, infatti, dirige se stesso (*se ipsum dirigit*), ovvero conosce il fine verso il quale si protrae, e deliberatamente lo segue. Non è così per tutte le altre creature, che sono dirette verso un luogo o un fine che esse ignorano del tutto e verso i quali sono spinte in maniera coercitiva e violenta, oppure seguendo una certa forma di inclinazione naturale. La freccia scagliata dall'arco subisce del tutto il percorso, il bersaglio. La pietra che aspira al suo luogo naturale, al contrario, è inclinata, è portata a cadere per natura verso il luogo più basso, dunque secondo inclinazione naturale, eppure inconsapevolmente: «le realtà naturali sono inclinate a ciò che ad esse conviene, avendo in se stesse un certo principio della loro inclinazione [...] cosicché in certo qual modo esse stesse vadano e non solo siano condotte [*vadant et non solum ducantur*] ai debiti fini»<sup>7</sup>. Come la pietra tende alla terra e in essa sta, così l'uomo tende al bene, aspira incessantemente ad esso, ma senza mai raggiungerlo. Diversamente dalle altre creature, l'uomo non ambisce naturalmente a Dio in modo implicito (*implicite*), ma in modo esplicito (*explicite*), per il tramite di una volontà che decide di assecondare il proprio movimento oppure di correggerlo, di deviarlo. In ogni caso egli non è in grado di elimi-

---

<sup>6</sup> S. Tommaso, *Le questioni disputate*, vol. III, cit., p. 79 e *infra* p. 59.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

nare il moto, l'*inclinatio*, ma solo di correggere il tiro in modo da convogliare la stessa energia, che spinge al bene, verso un bene che è l'uomo, questa volta, a imporre; pertanto il male non sarebbe che una deviazione rispetto alla naturale tensione che l'uomo è chiamato esplicitamente e liberamente ad accreditare. Così, in un certo senso, l'uomo è pietra che non può fare a meno di cadere e tuttavia è pure arciere, che scaglia il proprio dardo e ne corregge il tiro, deliberando quale debba essere il suo luogo naturale. Una cosa, ad ogni modo, non gli è data fare, ossia non cadere, negare il movimento, occultare la propensione di cui egli non decide, ma di cui prende atto e che a volte orienta secondo arbitrio. È arciere e sasso insieme.

Per lo stesso motivo egli è *quodammodo* uomo e *quodammodo* Dio. È in un certo senso Dio perché, se realizzasse veramente la propria natura, non si differenzerebbe in nulla da Lui<sup>8</sup>; se l'uomo fosse davvero quello che è, ovvero uomo umano, non sarebbe sostanzialmente diverso dal Dio divino. E a questa forma di identità sembra fare appello la tentazione del serpente nel giardino dell'Eden. Questo perché all'essenza dell'uomo inerisce *naturaliter* e *immobilter* l'infinito principio divino, di cui noi ci rendiamo conto nell'inesauribile tensione dell'appetito. Se potessimo raggiungere la nostra intima essenza saremmo perfetti. Qui risiede il secondo

---

<sup>8</sup> Cfr. B. Welte, *Über das Böse*, cit., p. 17 e *infra* p. 33.

punto cruciale da prendere in considerazione: la non-realizzazione della nostra essenza, che divarica definitivamente l'uomo dalla sua perfezione. Nonostante egli sia *essenzialmente* divino, tuttavia rimane *esistenzialmente* umano, cioè impossibilitato a realizzare in atto quello che, potenzialmente, è inscritto nel suo codice ontologico. L'umanità dell'uomo risiederebbe, dunque, nell'autorealizzazione, nel destino, nella necessità di compiersi, senza però dimenticare ciò che gli è dato da compiere. Su questo crinale si muove, a passi incerti, l'animale sempre in bilico tra malvagità e santità. Su questo pericoloso crinale si muove l'analisi condotta da Bernhard Welte, relativa all'uomo.

Se ancoriamo la specificità dell'uomo alla sua essenza e riteniamo umano solo l'uomo in linea con la sua vera «natura», noi non potremmo che affermare l'irrimediabile disumanità dell'uomo; se però l'ancorassimo alla facoltà di ribaltare il pronostico, ovvero di dire di no alla propria inclinazione, di imporre una propria direzione, qualunque sia l'essenza, allora la disumanità dell'uomo si rovescerebbe improvvisamente nel suo contrario. Nel primo caso l'umanità risiederebbe nel suo poter *dire di sì* a se stesso, a quanto di divino c'è in lui; nel secondo caso starebbe nella capacità di *dire di no*<sup>9</sup>, di

---

<sup>9</sup> L'intuizione che l'uomo sia fondamentalmente l'animale capace di dire-di-no è recuperata e fatta propria da eminenti esponenti della Nuova antropologia filosofica del '900.

invertire il senso di marcia, qualunque esso sia. Bisogna capire, tuttavia, se quest'ultima eventualità sia davvero in grado di fornire il senso complessivo a cui l'uomo sembra non saper rinunciare. È come se l'uomo e la sua volontà fossero *ostaggio dell'infinito*, perché determinati secondo atto inevitabile ma imperfetto. Non posso fare a meno di volere divinamente, però posso fare a meno di volere il divino, e in questo divario viene coltivata l'idea di una superumanità che pretende di farsi sopracreaturalità. Tale tentazione è frutto di una volontà distorta che rigetta la propria origine e che può trovare un appiglio nell'inevitabile *reductio ad phantasmata*, che caratterizza il rapporto con l'esistenza. Di fronte a un'infinita tensione in direzione dell'assoluto, dell'assolutamente buono, l'uomo finisce per scontrarsi con oggetti parziali e insoddisfacenti, con fantasmi che assumono le sembianze di cose dai contorni definiti e quindi incapaci di placare lo slancio. Si anela alla giustizia ma ci si imbatte solo in cose giuste, si desidera il bene e si trovano, viceversa, solo cose buone. Nonostante le sue aspirazioni l'uomo non può che vivere tra *phantasmata*, ostaggio dell'infinito, eppure vittima della finitezza.

La vera questione, quindi, risiede nel fatto che per le creature spirituali essenza ed esistenza cadono all'interno dell'autorealizzazione, l'accordo, cioè, fra le due dimensioni non è né automatico né naturale, ma soggetto alla scelta e alla libertà personali. Per cui, se pure fosse Dio il vero luogo natura-

le a cui l'uomo aspira, come la terra in basso alla terra e il cielo al cielo, ciò non sarebbe sufficiente a garantirgli l'approdo, essendo egli una freccia che sceglie il proprio bersaglio o una mela che può decidere come cadere a terra.

Il male ha pertanto la propria radice nel doppio dell'uomo, nel fatto che egli manca non tanto di una perfezione, ma di una sua attualità: nella non identificazione tra essenza ed esistenza. Nella coscienza la base della cattiva coscienza. Per questo l'uomo è due e ambedue le parti lo rappresentano; c'è l'uomo umano e l'uomo disumano, quello che si identifica con la divina perfezione e quello che al contrario la ripudia, o quanto meno se ne allontana; c'è la freccia che liberamente segue lo slancio che gli è stato impresso e quella che ad esso si ribella, deviando dalla traiettoria. Resta da capire se effettivamente sia vero, come ritiene Welte, che se l'uomo fosse davvero uomo in atto, sarebbe molto più di un uomo, per cui «solo *l'assoluta sopracreaturalità* realizzerebbe la natura dell'uomo in senso pieno e di conseguenza sarebbe integralmente il *naturale* per l'uomo»<sup>10</sup>. In altre parole, naturale per l'uomo sarebbe la sopracreaturalità: la sua vera natura sarebbe il divino. In tal caso ogni deficienza di realizzazione implicherebbe una «negazione relativa dell'essenza»<sup>11</sup>, una deficienza.

---

<sup>10</sup> Cfr. B. Welte, *Über das Böse*, cit., p. 29 e *infra* p. 53.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

Se esiste, però, un essere la cui essenza può essere sminuita dalla sua non-esistenza, questo è solo Dio, secondo dimostrazione ontologica di Sant'Anselmo. Solo la non-esistenza di Dio implicherebbe un'intima negazione della sua essenza, proprio perché tra le due c'è un'unità, mancante negli esseri spirituali; nell'uomo, al contrario, questa esistenza «separata» dall'essenza è possibile. Anzi, ogni forma di irrealizzazione, di scarto da se stessi, potrebbe aiutare a rivelare qualcosa di sostanziale ed intrinseco alla natura umana; ogni scarto sarebbe la dimostrazione della distanza dall'assolutamente superiore da cui ogni essere proviene. La peculiarità rispetto alle altre creature sta nel fatto che la naturale tensione dell'uomo oltre se stesso mira all'illimito, a un'innaturale e sovracreaturale dimensione. Ciò non può voler dire eliminare la differenza tra creatore e creatura, bensì sostenere che essa, questa volta, viene a manifestarsi non tanto nella delimitatezza della propria essenza, quanto nella strutturale incapacità di far coincidere essenza ed esistenza. E questo sarebbe il tipico della creaturalità spirituale. Perciò, conclude Welte, consapevole della rischiosità di tale prospettiva, l'assoluta sopracreaturalità cui l'uomo si riferisce, deve restare al di là della forza e del diritto dell'uomo.

Resta da valutare se l'umanità non possa risiedere, a un primo livello, proprio nell'esercizio della divaricazione rispetto alla propria inclinazione, ad un secondo livello nel libero ricongiungimento con

l'essenza. Spiegheremmo, in questa maniera, la doppia valenza del termine umano, ora espressione di «ominità», ora invece espressione di piena umanità. In tale creaturale divinità e perfezione risiederebbe la grandezza dell'uomo, chiamata grazia.

## SOMMARIO

|  |   |
|--|---|
| <i>Prefazione</i> di Oreste Tolone . . . . . | 5 |
|--|---|

Bernhard Welte  
*Sul male*  
*Una ricerca tomista*

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| <i>Nota del curatore</i> . . . . . | 19 |
|------------------------------------|----|

|                               |    |
|-------------------------------|----|
| <i>Introduzione</i> . . . . . | 21 |
|-------------------------------|----|

### I

|   |    |
|---|----|
| <i>L'essenza della volontà spirituale</i> . . . . . | 23 |
|---|----|

1. L'essenza della volontà come «essere per il bene», 23 - 2. L'orizzonte trascendente del bene, 24 - 3. Il fondamento del bene trascendente come fondamento dell'essenza della volontà, 27

### II

|  |    |
|--|----|
| <i>Il modo d'esistere della volontà spirituale</i> . . . | 31 |
|--|----|

1. Lo spirito finito come finita infinità, 31 - 2. La tensione nei testi tomasiani come tensione tra l'essenza e il modo di esistere della volontà umana, 35 - 3. La possibilità del male come conseguenza della distinzione tra essenza ed esistenza nell'uomo, 40

### III

|                                 |    |
|---------------------------------|----|
| <i>Punti di vista</i> . . . . . | 47 |
|---------------------------------|----|

1. Schelling e Kierkegaard sul problema del male, 47 - 2. Il problema del male e la grazia, 52

*Testi*

|     |   |
|-----|---|
| I   |   |
|     | <i>De Veritate Quaestio XXII, Articulus 1</i>   |
|     | <i>Se tutte le cose tendano al bene . . . . .</i> 57  |
| II  |   |
|     | <i>De Veritate Quaestio XXII, Articulus 2</i>   |
|     | <i>Se tutte le cose tendano a Dio stesso . . . . .</i> 65   |
| III |   |
|     | <i>De Veritate Quaestio XXII, Articulus 5</i>   |
|     | <i>Se la volontà voglia qualcosa di necessità . . .</i> 69  |
| IV  |   |
|     | <i>De Veritate Quaestio XXII, Articulus 6</i>   |
|     | <i>Se la volontà voglia di necessità tutto ciò che</i><br><i>vuole. . . . .</i> 77                                  |
| V   |   |
|     | <i>De Veritate Quaestio XXIV, Articulus 7</i>   |
|     | <i>Se vi possa essere una creatura che abbia il li-</i><br><i>bero arbitrio naturalmente confermato nel bene</i> 85 |