

THEOLOGICA  
&  
HISTORICA

ANNALI  
della  
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA  
DELLA SARDEGNA

XXIX

CAGLIARI

2020

© Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna  
Via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari  
tel. 070.407159 - fax 070.4071557  
<http://www.pfts.it/ricerca/pubblicazioni/theologica-historica>

*Direttore responsabile:*  
Francesco Maceri

*Redattore capo:*  
Daniele Vinci ([danielevinci@pfts.it](mailto:danielevinci@pfts.it))

*Comitato redazionale:*  
Tonino Cabizzosu, Roberto Caria, Lucio Casula, Mario Farci,  
Fabio Trudu

*Direzione e Redazione:*  
Via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari  
tel. 070.407159 - fax 070.4071557  
[theologica&historica@pfts.it](mailto:theologica&historica@pfts.it) - [info@pfts.it](mailto:info@pfts.it)

*Stampa:*  
Centro Stampa della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna  
Via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari  
[centrostampa@pfts.it](mailto:centrostampa@pfts.it)

Autorizzazione del Tribunale di Cagliari n. 29 del 6.7.1992  
ISSN 1973-6193

**Peer reviewed**

# SOMMARIO

## I. STUDI TEOLOGICI

- Fabrizio Fabrizi* 7  
Pensare diversamente la rivelazione ebraico-cristiana.  
La *teologia alternativa* di Armido Rizzi (1937-2020)
- Francesco Maceri* 51  
Il primato del *kèrygma* nella cura pastorale verso i fedeli in situazioni dette irregolari
- Graziano Malgeri* 73  
La Provvidenza di Dio in mezzo alle prove.  
Gli insegnamenti dell'*epistola VII* di Giovanni Crisostomo a Olimpiade
- Matteo Vinti* 97  
La sorte speculare dei Montefeltro.  
Calcolo religioso e umile «lagrimetta» a confronto

## II. STUDI FILOSOFICI

- Ignazio Ferreli* 119  
Il proprio dell'amore.  
Considerazioni metafisiche sul sacrificio della materia
- Andrea Oppo* 141  
La tesi della privazione dell'essere nella *Teodicea* di Leibniz

## III. STUDI STORICI

- Tonino Cabizzosu* 161  
Chiesa e società logudorese nel secondo dopoguerra  
in tre "Relationes ad limina" di F. Cogoni
- Marcello Derudas* 181  
Un vescovo riformista e innovatore nella Sardegna di Filippo III.  
Tributo ad Antonio Canopolo nel quarto centenario dalla morte (1621)

<i>Giuglielmo Pireddu</i>	203
Il Collegio di S. Croce a Cagliari (1564-1773). Alcune note circa i rapporti con l'Università	
<i>Marco Antonio Scanu</i>	251
L'istituzione della regia cappellania del castello e altre notizie su Bosa nel XV secolo	

# LA TESI DELLA PRIVAZIONE DELL'ESSERE NELLA TEODICEA DI LEIBNIZ

Andrea Oppo\*

*Sommario.* Questo articolo prende in considerazione il tema dell'origine metafisica del male nei *Saggi di teodicea* di Leibniz e cerca di stabilire che rapporto vi sia tra la tesi classica assunta dall'autore, quella della "privazione dell'essere", e il sistema dell'Armonia prestabilita che costituisce l'asse portante dell'argomentazione proposta nell'opera. Il risultato di questa analisi sembra essere la scarsa rilevanza della tesi privativa all'interno del sistema leibniziano. Leibniz recupera e integra con opportune distinzioni l'idea agostiniana dell'origine del male come *privatio entis* in un modo funzionale al suo discorso, ma sempre ponendo l'accento sulla razionalità delle scelte di Dio e sul Suo concorso come "sostanza attiva" in queste scelte – anche quando queste ultime hanno a che fare con la presenza del male nel mondo – piuttosto che sull'analisi della natura del *male in sé*, come fanno per esempio, seppure in modi molto diversi, Tommaso e Kant.

*Abstract.* This article investigates the metaphysical origin of evil in Leibniz's Theodicy within the relationship between the classical thesis assumed by the author, that of the "privation of being", and his system of the pre-established Harmony, which represents the backbone for his argument in the work. The result of this analysis points out the scarce relevance of the thesis within the Leibnizian system. Leibniz recovers and integrates with appropriate distinctions the Augustinian idea of the origin of evil as *privatio entis* in a way that is functional to his theory, albeit always emphasising the rationality of God's choices and His participation as an "active substance" in these choices – even when the latter have to do with the presence of evil in the world – rather than highlighting the nature of evil itself, as Thomas Aquinas and Kant do, albeit in very different ways.

In un passo della sua ultima opera pubblicata in vita, i *Saggi di Teodicea* (1710), Leibniz, sintetizzando in modo quasi estremo la sua posizione, si schiera esplicitamente dalla parte della versione tradizionale, diciamo per comodità "agostiniano-tomista", riguardante la natura privativa del male. In tal senso, ribadisce, facendola propria, la definizione classica di male inteso come *privatio boni* e dunque *privatio entis*, il quale ha, sì, la sua *origine* in Dio ma non la sua *causa* (efficiente):

Dio è l'intelletto, e la necessità, vale a dire la natura essenziale delle cose, è l'oggetto dell'intelletto, in quanto consiste nelle verità eterne. Ma siffatto

\* Docente di Filosofia teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

oggetto è interno, e si trova nell'intelletto divino. Ed è là dentro che si trova non soltanto la forma originaria del bene, ma anche l'origine del male: tale *regione delle verità eterne* va messa al posto della materia, quando si tratta di cercare la fonte delle cose. Questa regione è, per così dire, la *causa ideale* del male così come del bene: ma a parlar propriamente, il formale del male non ha alcuna causalità *efficiente*, poiché, come vedremo, esso consiste nella privazione, ossia in qualcosa che la causa efficiente non produce affatto. È per questo che gli scolastici usano chiamare *deficiente* la causa del male<sup>1</sup>.

Come si può notare, Leibniz, sulla scia di Agostino e Tommaso, rifiuta una certa tradizione di derivazione platonica<sup>2</sup> che vedrebbe l'origine del male totalmente estranea a Dio e da imputarsi alla materia per sé<sup>3</sup>, e sosti-

<sup>1</sup> G.W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. di Salvatore Cariati, Bompiani, Milano 2005, 235 (parte prima §20).

<sup>2</sup> Nel suo *Dizionario storico-critico*, alla voce "Pauliciani", Bayle individua nel filosofo platonico Massimo di Tiro (II secolo d.C.) uno dei rappresentanti più significativi di questa posizione. Una posizione che lo stesso Bayle rigetta, considerandola debole nonché inutile nel porre due principi (Dio e la materia), in quanto «pone dei limiti alla potenza di Dio e lascia gli altri suoi attributi esposti alle obiezioni dei manichei: cosicché senza avere i vantaggi dell'ipotesi cristiana sul libero arbitrio, ne ha tutti gli svantaggi» (P. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, a cura di G. Cantelli, Laterza, Bari 1976, 88-89).

<sup>3</sup> Una simile soluzione se da un lato "assolve" Dio da ogni capo di imputazione relativamente alla presenza del male nel mondo, dall'altro ha una conseguenza di certo peggiore del problema stesso del male, che è quella di presupporre la materia come coeterna a Dio, e dunque duplicare il principio creatore dell'universo. Cercare una causa del male altra da Dio, senza che Dio lo sappia o lo voglia, per Leibniz, è un assurdo che mina l'assoluta sovranità di Dio ed è anche un fatto illogico in ordine alla natura stessa. Nella terza parte dell'opera (§379), ritorna su questa questione chiarendone in parte i termini. Non vi è alcun bisogno – scrive citando San Basilio – di cercare l'origine del male nella materia, come anteriore all'opera creatrice di Dio e fonte del disordine (una specie di forza malefica ribelle a Dio). Si tratta di un'opinione che Platone aveva espresso nel *Timeo* (30 A), seguita anche dagli stoici, e già corretta da Aristotele (*De Coelo* III, 300 b 16-18) il quale vedeva una contraddizione nel fatto che l'ordine divino dovesse essere introdotto nel mondo contro natura. La materia non può considerarsi un limite all'azione del Creatore, scrive Leibniz: «[...] poiché la materia è essa stessa un effetto di Dio, essa non fornisce nulla più che un paragone e un esempio, e non può essere la fonte stessa del male e dell'imperfezione» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 815 [parte terza, §380]). La fonte del male, aggiunge Leibniz, che è interna e non esterna a Dio, si trova dunque «nella possibilità delle cose o delle forme: la sola cosa che Dio non abbia creato, dato che non è autore del proprio intelletto» (*ibidem*). Il giovane Leibniz non fu mai tanto attratto da queste posizioni, anche messo in guardia dal suo maestro Jakob Thomasius che considerava la tesi della materia quale origine del male come una dottrina proveniente dall'angelo ribelle in offesa a Dio (cf. J. THOMASIIUS, *Origo controversiae de principio individuationis*, "Praemissa" a Gottfried W. Leibniz, *Disputatio metaphysica de principio individui* [1663], in G.W. LEIBNIZ, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlin 1923-, VI, 1, 6). Seppure non riferendosi alla materia in quanto tale, nella modernità, i cartesiani, e

tuisce dichiaratamente quest'ultima, la materia, con la "regione delle verità eterne", che coincide con l'intelletto divino. Da quella regione, ovvero da Dio stesso, tutto ha origine, incluso il male. Ma vi è una distinzione essenziale: a differenza del bene, il male non ha una causa efficiente ma piuttosto "deficiente"; si genera cioè a partire da un'assenza, da qualcosa che manca, e non da qualcosa che c'è. Come lo stesso Leibniz ribadisce poche pagine più avanti – confermando una volta di più la sua adesione a questa posizione che possiamo definire "classica" – «i platonici, sant'Agostino e gli scolastici hanno avuto ragione a dire che Dio è la causa dell'aspetto materiale del male, che consiste in ciò che è positivo, ma che non lo è di quello formale, che consiste nella privazione»<sup>4</sup>. Il male, da un punto di vista metafisico, *materialmente* "c'è", cioè esiste in quanto accadimento, si può dire, "accidentale"; ma *formalmente* "non è", ossia, come le tenebre<sup>5</sup>, consiste «in una qualche specie di privazione», poiché «in generale, la perfezione è positiva, è una realtà assoluta; il difetto è privativo, proviene dalla limitazione e tende a nuove privazioni. Così il detto: *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*, è tanto vero quanto antico; come anche l'altro che afferma: *Malum causam habet non efficientem, sed deficientem*»<sup>6</sup>.

---

Descartes stesso, associavano il problema del male al disordine fisico e all'errore conoscitivo. La teodicea di Malebranche, che influenzò in modo decisivo il dibattito dell'epoca, è costruita interamente su questo tema. Sullo sviluppo della teodicea da Descartes a Bayle – quasi un vero e proprio capitolo antecedente all'opera di Leibniz –, si veda il datato ma sempre stimolante studio di S. LANDUCCI, *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Napoli 1986. Sempre su questo aspetto, cfr. anche S. NADLER, "Choosing a Theodicy: the Leibniz-Malebranche-Arnould Connection", in *Journal of the History of Ideas*, LV (1984), 573-589; e S. NADLER, *Il migliore dei mondi possibili*, trad. di Francesco Piro, Einaudi, Torino 2009. Per una brevissima panoramica sull'idea del male nel pensiero medievale, si veda l'ottimo scritto di Alain De Libera: A. DE LIBERA, "Le mal dans la philosophie médiévale", in *Studia Philosophica* 52 (1993), 81-103. Per ciò che riguarda invece il male nel neoplatonismo, cfr.: F. FIORENTINO, "Il male nel neoplatonismo", in *Idee* 37-38 (1998), 61-84; e D. JUGRIN, *Negation and Knowledge of God: Neoplatonism and Christianity*, Scholar's Press, Beau Bassin 2017.

<sup>4</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 249-251 (parte prima, §30).

<sup>5</sup> L'esempio delle tenebre, qui ripreso da Leibniz, è una classica metafora agostiniana, utilizzata in funzione anti-manichea e riportata continuamente dalla tradizione: il male è simile alle tenebre, ovvero all'assenza di luce, dunque non è qualcosa di reale, ma è solo uno stato di vuoto, come il silenzio in assenza di rumore. Cfr. AGOSTINO, *De Genesi contra Manichaeos*, I, 4.7.

<sup>6</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 253-255. Sulla questione generale del male in Leibniz si veda il testo ormai classico di A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bouvier, Bonn 1969, così come lo studio più recente e fondamentale di P. RATEAU, *La question du mal chez Leibniz. Fondements et élaboration de la Théodicée*, Honoré Champion, Paris 2008 (cfr. anche la versione inglese dello stesso testo: Id., *Leibniz on the Problem of*

Come detto, si tratta di una presa di posizione in linea con quella agostiniano-tomista, e caratteristica della fase più matura del pensiero leibniziano, che trova la sua espressione, per l'appunto, nei *Saggi di teodicea*. Un simile argomento, che pone l'accento sul tema della privazione dell'essere, ha per oggetto di indagine la domanda metafisica sull'origine del male piuttosto che i suoi effetti connessi a questioni come il libero arbitrio, la responsabilità dell'uomo e la predestinazione: tematiche, queste ultime, maggiormente teologiche, e inerenti la problematica del male morale e del male fisico, che trovano ampio spazio nei *Saggi*, ma di cui si era occupato anche nelle sue opere giovanili (1671-1673), in particolare il *Von der Allmacht* e la *Confessio philosophi*<sup>7</sup>. Nella maturità, e soprattutto nei *Saggi di teodicea*, Leibniz cerca di delineare un quadro generale della sua dottrina su Dio e su questa via intercetta anche questioni prettamente metafisiche, come l'origine del male, che aveva fin lì evitato di trattare<sup>8</sup>. In qualche misura, inoltre, le ragioni stesse che lo avevano portato a concepire quest'opera così corposa e impegnativa quale è la sua *Teodicea* risiedevano nella necessità, da lui percepita, di porre in atto una difesa della tesi tradizionale, in funzione essenzialmente irenistica, integrandola con il suo sistema dell'Armonia prestabilita e la teoria dei mondi possibili, contro gli attacchi di numerose tendenze moderne – certamente con un ruolo di primo piano riservato a Pierre Bayle<sup>9</sup> – che,

---

*Evil*. Oxford University Press, New York 2019). Sul male metafisico come privazione o limitazione (giungendo a delle conclusioni apparentemente differenti da quelle di questo articolo) cfr. M.R. ANTOGNAZZA, "Metaphysical Evil Revisited", in S. Newlands, L. Jorgensen (eds.), *New Essays on Leibniz's Theodicy*, Oxford University Press, Oxford 2014, 112-134; e il meno recente M. LATZER, "Leibniz's Conception of Metaphysical Evil", in *Journal of the History of Ideas* 55/1 (1994): 1-15.

<sup>7</sup> Cfr. su questo G. MORMINO, *Determinismo e utilitarismo nella teodicea di Leibniz*, FrancoAngeli, Milano 2012 (1<sup>a</sup> ed. 2005), 19-100. Sulla genesi degli *Essais* si veda P. RATEAU, *Leibniz on the Problem of Evil*, cit., 142-182. Sulla teodicea di Leibniz in generale si veda anche: A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea. Gli Essais di Leibniz*, Mursia, Milano 1995; e G. TOGNON, "Leibniz e la costruzione degli *Essais de théodicée*. Edizione e commento dell'indice autografo", in *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia e storia delle idee*, II (1986), 31-71. Sul pensiero più propriamente teologico di Leibniz e soprattutto sulla sua difesa dei dogmi della Trinità e dell'Incarnazione in senso logico vale la pena di leggere lo studio di M.R. ANTOGNAZZA, *Trinità e Incarnazione. Il rapporto tra filosofia e teologia rivelata nel pensiero di Leibniz*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

<sup>8</sup> Cfr. MORMINO, 47. Mantenendo ferma, dunque, la tripartizione classica inaugurata da Agostino del problema del male – come male metafisico, male morale e male fisico – Leibniz, anche qui in linea con Tommaso, colloca la discussione sulla privazione dell'essere nel suo luogo più proprio, che è quello del male metafisico.

<sup>9</sup> Sulla questione della presenza di Bayle nei *Saggi di teodicea*, sul suo ruolo occasionale o forse decisivo nella composizione di quest'opera, e su quanto Leibniz stesso conoscesse effettivamente la sua opera, si discute da anni con posizioni e risultati per la verità



come scrive egli stesso nella Prefazione, per giustificare la bontà di Dio di fronte ai mali del mondo ripropongono opinioni capaci di indurre in errore per via all'utilizzo confuso delle nozioni di libertà, necessità e destino<sup>10</sup>.

Pertanto, come emerge bene nei passaggi citati in precedenza, Leibniz si pone quale ultimo alfiere di una tradizione filosofico-metafisica cristiana che ha inizio in modo esemplare con Agostino il quale, nell'undicesimo libro della *Città di Dio*, al capitolo IX, afferma che il male non possiede una determinata natura ma che deve essere chiamata "male" la privazione di bene<sup>11</sup>;

---

molto divergenti. A oggi manca effettivamente una analisi critica approfondita di tutti i numerosissimi riferimenti a lui nel testo. È indubbio che Bayle sia l'interlocutore principale dei *Saggi*, anche se è difficile capire quanto l'opera sia rivolta soprattutto a lui o abbia altri scopi e altre fonti di interlocuzione. Per una panoramica su questa problematica si veda: C. LEDUC, P. RATEAU, J.-L. SOLÈRE (a cura di), *Leibniz et Bayle: confrontation et dialogue*, Steiner, Stoccarda 2015; E.M. DE TOMMASO, *Controversie intellettuali: Leibniz e Bayle (1686-1706)*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2006; L. BIANCHI, "Leibniz et le Dictionnaire de Bayle", in *Studia Leibnitiana Supplementa*, 27 (1990), 313-324; M. DE GAUDEMAR, "Leibniz lecteur de Bayle: une traversée du scepticisme?", in I. Delpa, P. de Robert (a cura di), *La raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Champion, Parigi 2003, 213-228.

<sup>10</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 13 (Prefazione, §6). Leibniz si riferisce qui alla riproposizione del dogma dei due dèi, o del Dio capace del male, o all'arbitrarismo del Trasimaco di Platone, o ancora al Dio dei sociniani che non ha conoscenza delle cose particolari o infine alla tentazione della *ratio pigra* di fronte al necessitarismo assoluto. È fuor di dubbio che i *Saggi di teodicea* oltre a essere il lavoro di sintesi di una vita rappresentino anche un grande tentativo conciliatore, che cerca di rimettere al centro anzitutto il rapporto ragione-fede (e non a caso iniziano proprio con il celebre "Discours preliminaire" che riassume questo rapporto), e che prova a ristabilire, in un'epoca difficile e piena di tensioni non solo teologiche, un certo canone di razionalità occidentale, nel quale Platone, Aristotele, Agostino, la scolastica medievale e il cartesianesimo moderno convergano sotto un'unica idea di verità (idea che Leibniz aveva già perseguito a partire dal suo scritto *Sul vero metodo in filosofia e teologia* del 1675 (si tratta di un breve testo manoscritto uscito postumo nell'*Opera philosophica* di Leibniz pubblicata nel 1840, a cura di J.E. Erdmann, col titolo "De vero methodo philosophiae et theologiae", vol. I, 109-111). Questa idea, per Leibniz, non può che fondarsi sui due canoni fondamentali dell'Occidente: il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente (cfr. anche *Monadologia*, §§31-32). Nell'affermazione di questo equilibrio e di questo "canone", tuttavia, i fronti di battaglia con cui Leibniz si trova ad avere a che fare sono diversi e complicati, e vanno dalle terribili dispute all'interno del mondo protestante al razionalismo estremo dei sociniani in modo particolare, a tutte le tendenze razionalistiche dei cartesiani, al determinismo di Hobbes, all'anti-teodicea e "ateismo" di Bayle e infine a quella nuova filosofia della "necessità cieca e puramente geometrica" (come la definisce Leibniz) di Spinoza che, osserva Sergio Landucci, al suo sorgere doveva apparire, *in primis* a Bayle stesso, come qualcosa di realmente mostruoso (cfr. LANDUCCI, cit., 256-260).

<sup>11</sup> Cfr. AGOSTINO, *La città di Dio*, a cura di Luigi Alici, Rusconi, Milano 1984, 527. Riguardo al suo rapporto con il pensiero agostiniano, Leibniz si esprime in modo più che esplicito verso la fine degli *Essais*: «Tra i dogmi dei discepoli di sant'Agostino non posso

e, successivamente, con Tommaso, il quale chiarisce come «tutto ciò che vi è di reale nelle cose occorre che sia un certo particolare bene» («omne quod est aliquid in rebus oportet quod sit aliquod particolare bonum») e pertanto «il male non è qualcosa nelle cose» («malum non est aliquid in rebus»)<sup>12</sup>. La sistemazione di Tommaso sancisce in modo pressoché definitivo questa questione che viene peraltro posta quale fondamento metafisico del suo discorso sul peccato: il male non è qualcosa di reale nelle cose, ma è la privazione di un certo bene particolare. È dunque qualcosa che “non è” ma al quale tuttavia “accade di esistere” e, accadendo, agisce per privare di qualcosa che è; così come la cecità (l’esempio è di Tommaso) non è qualcosa, ma è qualcosa la persona che è priva della vista<sup>13</sup>.

---

approvare la dannazione dei fanciulli non battezzati né, in generale, quella che deriva dal solo peccato originale. E neanche posso credere che Dio danni coloro che sono privi dei lumi necessari. [...] Né pare necessario che tutti coloro che vengono salvati, lo siano sempre in virtù di una grazia efficace di per sé, indipendentemente dalle circostanze. Così pure non trovo necessario affermare che tutte le virtù dei pagani fossero false, né che tutte le loro azioni fossero peccati, sebbene sia vero che quanto non deriva dalla fede, o dalla dirittura d’animo davanti a Dio, sia contaminato dal peccato, almeno virtualmente. Ritengo infine che Dio non possa agire a caso, in virtù di un decreto del tutto assoluto o in virtù di una volontà indipendente da motivi razionali: sono convinto che, nel dispensare le sue grazie, sia sempre mosso da ragioni nelle quali ha un ruolo la natura degli oggetti, poiché altrimenti non agirebbe secondo saggezza. [...] A parte questi punti, e pochi altri ancora, in cui sant’Agostino appare oscuro o addirittura ripugnante, sembra si possa aderire al suo sistema» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 671-673 [parte terza, §§283-284]). Letto nel contesto storico del tempo (occorre ricordare che “i discepoli di Agostino” per Leibniz sono essenzialmente i giansenisti), questo giudizio di Leibniz su Agostino – che nella Prefazione (§35) definisce, inoltre, «grand’uomo senza dubbio, dotato di ingegno mirabile, che però talvolta sembra portato a esagerare le cose, soprattutto nel calore della discussione» (ibi, 57-59) – ha in realtà un sapore anch’esso conciliativo come molti degli argomenti presenti negli *Essais*. Sulla rigidità dell’agostinismo, infatti, concordavano in tanti all’epoca, dai luterani agli arminiani, ai cattolici moderati, i quali non accettavano per esempio la dannazione dei bambini non battezzati. A supporto di questa tesi, si veda l’articolo di C. BOBIER, “Repairing Humanity’s Broken Watch: Leibniz on Original Sin”, in *Studia Leibnitiana*, 48/2 (2016), 245-260.

<sup>12</sup> TOMMASO, *Il male*, a cura di Fernando Fiorentino, Bompiani, Milano 2012, 105.

<sup>13</sup> Così Tommaso a chiusura della sua *Responsio* alla prima *Quaestio*, art. 1, sul male: “Per ciò dico che ciò che è male non è qualcosa; ma ciò cui accade di essere un male è qualcosa, in quanto il male altro non fa se non privare d’un certo bene, come il fatto stesso di essere cieco non è qualcosa, ma è qualcosa colui al quale capita di essere cieco” (“Unde dico quod id quod est malum non est aliquid, sed id cui accidit esse malum est aliquid, in quantum malum privat non nisi aliquod particolare bonum, sicut et hoc ipsum quod est caecum esse non est aliquid, sed id cui accidit caecum esse est aliquid”) (*Ibidem*). La posizione di Leibniz su questo punto è pressoché analoga, anche se espressa in termini differenti. Escludendo in modo assoluto un *principium maleficum* attivo, egli dichiara il male come originariamente proveniente dalla privazione, laddove «il positivo

Stabilito, dunque, questo suo ruolo in qualche modo apologetico e quasi di restauratore di un "canone" (che include la tesi privativa del male), dopo il caos avvenuto in teodicea nel XVII secolo, occorre altresì osservare che, da qui in avanti, Leibniz sembra se non proprio deviare da questa posizione quantomeno mettere tra parentesi una simile impostazione del problema, la quale si rivela più problematica e ambivalente di come non appaia nelle sue affermazioni iniziali. Infatti, la tesi della privazione dell'essere in riferimento al male, così solennemente enunciata in questi passaggi all'inizio della prima parte dei *Saggi* quale risposta ufficiale alla domanda boeziana "Da dove viene il male?" ("Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?")<sup>14</sup>, viene progressivamente abbandonata nel resto dell'opera tanto da risultare affatto secondaria nell'economia generale della stessa<sup>15</sup>. Ma che cosa intende davvero Leibniz quando dice che il male "non è qualcosa"? E quanto crede fino in fondo in una tale affermazione? Su questo punto intendiamo soffermare l'attenzione in questo articolo.

È curioso, infatti, che l'autore degli *Essais*, poche pagine prima dei passaggi sopra riportati, aggiunga anche un piccolo commento, non privo di ambiguità, che mostra se non una sfiducia nella tesi della privazione dell'essere piuttosto la ragione di fondo che muove questo suo tentativo di *emendatio* o meglio di riproposizione dello stesso problema. Significativamente, facendo riferimento al tema del concorso fisico di Dio con le creature, Leibniz dice che la tesi agostiniana, «che ha già fatto tanto rumore nelle scuole», circa il fatto che «il male è una privazione dell'essere, mentre l'azione di Dio concerne solo ciò che è positivo», è una risposta «ritenuta da molti una *scappatoia*, e perfino qualcosa di chimerico»<sup>16</sup>. Questa considera-

---

non vi entra che per concomitanza, come l'attivo entra per concomitanza nel freddo», poiché «il freddo è una certa privazione della forza, e non deriva che dalla diminuzione di un movimento che allontana le particella dei fluidi» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 457 [parte seconda, §153]). E in conclusione sintetizza così: «Il male deriva dalla privazione; il positivo e l'azione nascono da esso per accidente, come la forza nasce dal freddo» (*ibi*, 459).

<sup>14</sup> Cfr. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 235 (parte prima, §20).

<sup>15</sup> Leibniz vi torna su con un breve accenno alla fine dell'opera, dopo aver risposto alle tante questioni di Bayle di ordine metafisico e sul libero arbitrio, per ribadire la sua vicinanza con Agostino e San Basilio su questo tema (e contro Bayle), ma lo fa in modo interlocutorio soprattutto per aver modo di esporre la sua idea che Dio permette il male fisico come conseguenza del male morale nonché la sua dottrina della creazione continua, anche qui in risposta a Bayle (*ibi*, 811, parte terza, §378 e segg.). Di fatto, l'impressione è che vi sia sempre uno scarto netto tra l'enunciazione della tesi privativa, che Leibniz fa alcune volte e in modo quasi isolato negli *Essais*, e la teoria leibniziana dell'Armonia prestabilita che permea l'intera opera e che di quella tesi non fa uso.

<sup>16</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 247 (parte prima, §29). Il corsivo è mio. Nel testo originale

zione, che sembra quasi un *lapsus* se si considera l'assunzione, nelle stesse pagine poco più avanti (§33), della formula *Bonum ex causa integra, malum ex quolibet defectu*, rivela in realtà, a nostro avviso, una delle ragioni di fondo più significative di tutta la teodicea leibniziana. L'idea che l'azione di Dio riguardi, per definizione, soltanto il bene, mentre il male, nella sua essenza negativa, sembri essere lasciato in balia di se stesso è per Leibniz un problema di non poco conto. La tesi privativa, per quanto da lui approvata, deve tenere conto di questa obiezione, e Leibniz nella *Teodicea* si impegna con tutte le sue forze a restituire valore all'azione di Dio non solo sul positivo ma anche sul negativo. Per farlo, deve quantomeno attenuare l'idea forte espressa in precedenza<sup>17</sup> che Dio non abbia nulla a che fare con la forma ideale del male, la quale sarebbe pura mancanza. La sua non è tanto una correzione – peraltro mai apertamente dichiarata in questi termini – della tesi classica riguardante la privazione dell'essere, quanto una specificazione della stessa. Per il filosofo tedesco la questione necessita di una spiegazione del senso e del modo in cui la privazione metafisica dell'essenza attuale del male si combini con l'azione di Dio. È questo il punto che, da quello che

---

francese, a dire il vero, il termine usato per “scappatoia” è “*défaite*” (sconfitta). Parlando di rinuncia ad argomentare o di invenzione chimerica, Leibniz si riferisce certamente all'intenso dibattito dell'epoca cartesiana in cui la riduzione del male a “negazione” era vista da parte dei cartesiani, al pari della tesi della relatività di bene e male di Spinoza, come una minimizzazione del problema. L'occasionalismo di Malebranche sarà in tal senso il tentativo di giustificare la provvidenza divina nel quadro della nuova filosofia meccanicista, in una prospettiva compiuta di finalismo universale nel quale rientrava Dio stesso. In questo contesto storico, in quello che Sergio Landucci considera un vero e proprio bivio del pensiero moderno diviso tra Descartes e Spinoza, la “tesi privativa” poteva indubbiamente apparire come debole: una scappatoia o una rinuncia al confronto (cfr. LANDUCCI, cit., 25-46). Tra i critici più convinti della tesi privativa, in quest'epoca, vi era il teologo protestante Isaac Papin (1657-1709), contrario al rigorismo ortodosso calvinista e autore degli *Essais de Théologie* (1687), opera duramente attaccata da Pierre Jurieu. Anche Bayle, neanche a dirlo, era contrario all'idea del male come negazione, tesi che egli considerava come una soluzione del tutto insoddisfacente (cfr. BAYLE, *Dizionario storico-critico*, cit., 78). Per una rivalutazione della figura di Bayle in senso storico ma anche in chiave teologica, al di là di certi stereotipi che hanno accompagnato da sempre la sua immagine, si veda S. BROGI, *Teologia senza verità. Bayle contro i “rationaux”*, FrancoAngeli, Milano 1998. Sull'anti-teodicea di Bayle non si può dimenticare lo studio classico e forse ancora insuperato di Gianfranco Cantelli: G. CANTELLI, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, La Nuova Italia, Firenze 1969. Per un confronto tra Leibniz e Spinoza a partire dai documenti (annotazioni ed epistole), si veda V. MORFINO (a cura di), *Spinoza contra Leibniz. Documenti di uno scontro intellettuale (1676-1678)*, Edizioni Unicopli, Milano 1994. Cfr. anche N. RESCHER, “Leibniz as a Critic of Spinoza”, in *Studia Leibnitiana*, 47/2 (2015), 186-204.

<sup>17</sup> Cfr. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 349 (parte prima, §30).

si evince dalla generale argomentazione leibniziana, non è stato sufficientemente chiarito nelle "scuole"; e non è un caso che non riguardi tanto il male morale, il peccato o il libero agire umano, ma piuttosto il male metafisico. È su questo tema, tra l'altro, che vertono maggiormente le accuse di Bayle e dei razionalisti, ed è l'imperfezione stessa della creazione, il "dato" dell'esistenza del male, un ambito particolarmente delicato per la teodicea tutta, poiché coinvolge la questione della sofferenza ingiusta o casuale, ma anche della potenziale inutilità e nonsenso del mondo, e da ultimo mina la saggezza di Dio. Qualunque autore di una teodicea deve prima o poi cimentarsi con la difficile domanda riguardante il rapporto dell'azione di Dio col governo materiale del mondo e col fatto che quest'ultimo sia stato concepito come "imperfetto".

Gli esempi che Leibniz porta a sostegno della sua spiegazione sono infatti di quest'ordine. Parla dell'inerzia naturale dei corpi (parte prima, §30-31) quale perfetta immagine della limitazione originaria delle creature, per cui l'azione di Dio, come le leggi di natura, va a operare sull'universale e sul non contraddittorio, ma non può – pena contraddire se stessa – fare eccezioni; non può permettere che i corpi non siano corpi, e dunque volino nell'aria a loro piacimento o facciano ciò che non appartiene alla loro limitatezza: «Nulla – scrive Leibniz – sarebbe meno ragionevole di questi miracoli continui»<sup>18</sup>. Nella creazione del mondo, Dio assegna dei gradi differenti nella perfezione delle cose<sup>19</sup>, poiché altrimenti ricreerebbe se stesso, un altro Dio. Crea dunque le limitazioni inerenti la materia stessa. Leibniz pertanto riprende il tema antico, platonico, del limite della materia ma lo applica non come origine del male ma come grado di separazione e circo-

<sup>18</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 387. Sul senso dei miracoli Leibniz si sofferma in alcuni passaggi densi e interessanti della seconda e della terza parte (§207 e §248-249). Per il filosofo tedesco i miracoli di Dio non sono affatto una "deroga" o un sovvertimento arbitrario dell'ordine armonico prestabilito. Sono piuttosto qualcosa che non si lascia spiegare in base alla natura delle cose create. Sono dunque eventi "normali" che possono definirsi "miracoli" solo relativamente alla differenza di natura tra Dio e gli uomini, «allo stesso modo che le nostre opere passerebbero per miracolose agli occhi degli animali, se questi fossero capaci di rifletterci sopra» (*ibi*, 619). Tuttavia Leibniz riserva alla creazione, all'incarnazione e ad altre azioni di Dio uno status diverso da questo, definendole come miracoli veri e propri (*ibidem*). Leibniz, in tal senso, distingue tra miracoli di ordine inferiore e miracoli di ordine superiore (cfr. su questo il Carteggio con Clarke [1715-1716]); per la discussione sui miracoli in Leibniz, si veda almeno R.M. ADAMS, *Leibniz. Theist, Determinist, Idealist*, Oxford University Press, NY-Oxford 1994, pp. 81 e ss.; G. BROWN, "Miracles in the Best of all Possible Worlds: Leibniz's Dilemma and Leibniz's Razor", *History of Philosophy Quarterly*, 12/1 (1995): 19-39.

<sup>19</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 385-389 (parte seconda, §120).

stanza che determina un mondo naturale che non coincide con Dio stesso: dunque – e in questo Leibniz fa tesoro della lezione cartesiana – è un mondo con dei limiti e con delle leggi proprie che Dio, pur potendo, non vuole e non “deve” scavalcare per non contraddire se stesso. Questo fatto, lungi dal costituire un limite alla potenza e alla libertà di Dio, come obietta Bayle, per Leibniz ne rappresenta esattamente l’apoteosi<sup>20</sup>.

Da questa premessa discende la celebre soluzione leibniziana: «Dio vuole *antecedentemente* il bene e *conseguentemente* il meglio»<sup>21</sup>. In questa dialettica tra “antecedente” (bontà di Dio) e “conseguente” (saggezza di Dio)<sup>22</sup>, Leibniz salva la realtà di un mondo naturale pieno di limiti (e il male è certo uno di questi, o più probabilmente il limite stesso è male [metafisico]) con l’intenzione antecedente di Dio rivolta al bene. Dio vuole il bene, ma crea un mondo che, in quanto mondo (e non Dio), ha dei limiti, che Egli stesso non può infrangere per non contraddire il fatto che ha voluto creare un mondo e non un altro Sé. Nell’atto di creare un mondo, a Dio è possibile vedere tutte le verità eterne e tutti i futuri possibili di quella creazione, e dunque a Lui occorre anche di scegliere volontariamente il miglior esito possibile di quei futuri: non il bene perfetto, che non può darsi in un mondo naturale, ma il miglior mondo possibile, che è il nostro da Lui creato. Il male c’è perché c’è il mondo, e il miglior mondo possibile contemplava in sé la presenza del male. Dio sceglie di non togliere il male, e dunque di permetterlo, per essere fedele alla sua bontà che ha scelto il mondo da Lui creato, che è il migliore tra quelli possibili. Una azione differente invaliderebbe l’atto stesso della creazione e getterebbe una luce irrazionale su Dio stesso. Se Dio, che è il Bene assoluto e che conosce tutta la serie delle possibilità, ha scelto questo mondo, questo è il migliore; e in questo mondo è

<sup>20</sup> Il fatto che Dio scelga il miglior mondo possibile e non possa che fare così non è affatto contrario alla libertà divina, se non per un cattivo uso retorico (che Leibniz attribuisce a Bayle) delle parole “fato”, “destino”, “necessità” e “saggezza”. Per Leibniz, agire secondo saggezza e secondo la più perfetta ragione non implica alcuna servitù in Dio: «Dire che non si può fare una cosa soltanto perché non lo si vuole, significa fare un cattivo uso delle parole. [...] Dio non è mai mosso da alcuna cosa che sia fuori di lui, non è soggetto a passioni interne e non è orientato verso ciò che potrebbe fargli dispiacere. Sembra dunque che Bayle dia nomi odiosi alle migliori cose del mondo, e rovesci i concetti, chiamando schiavitù lo stato della più grande e della più perfetta libertà» (*ibi*, 591, parte seconda, §228, il corsivo è di Leibniz).

<sup>21</sup> *Ibi*, 239 (§23). Sulla distinzione, cruciale in Leibniz, tra volontà antecedente e conseguente in Dio, si veda la discussione nel volume di Rateau: P. RATEAU, *Leibniz on the Problem of Evil*, cit., (in particolare) 225-232.

<sup>22</sup> Cfr. in particolare il par. 116 della parte seconda dei *Saggi di teodicea* (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 371-373).

presente il male, perché evidentemente non era possibile altrimenti e questa era la soluzione migliore, *conseguente* al bene perfetto che è nelle intenzioni, *antecedenti*, di Dio stesso<sup>23</sup>. Questa, possiamo dire, è la posizione generale del filosofo tedesco in tema di teodicea.

Che cosa è, dunque, ciò che Leibniz crede che alcuni possano considerare come una “scappatoia” o meglio una “sconfitta” (*défaite*) nella tesi della privazione dell'essere riguardante l'origine del male e che sente perciò di voler chiarire meglio? Per lui evidentemente, per riprendere l'esempio di Tommaso, il fatto che la cecità non abbia una sua essenza ma la persona non vedente esista, e in questo consistano l'“assoluzione” di Dio e il fondamento metafisico della teodicea, non risponde in pieno alla domanda che più direttamente pertiene alla questione del male. Vale a dire: posto che la cecità (il male) non ha essenza propria e non è “opera” di Dio, perché allora Dio ha voluto, o meglio dire “permesso”, che la persona non vedente esistesse? Nella semplice tesi della privazione, che pure Leibniz sostiene, rischia di venir meno una comprensione adeguata della “ragione” dell'azione di Dio nel mondo fisico da Lui creato: azione che non può non esserci, ma che in certi casi – per esempio con l'assunzione della tesi privativa quale fattore non ulteriormente indagabile – appare minimizzata o addirittura priva di ragione. La “prospettiva dell'essere”, circa la “natura” del male, in questo caso sembra non intercettare la questione per Leibniz più urgente, ovvero il governo saggio del mondo da parte di Dio – la santità di Dio come legislatore, direbbe Kant – così da poter rispondere alle accuse di quelli come Bayle, i quali, non possedendo la “figura completa”, per così dire, sentono di poter contestare la bontà divina sulla base della loro prospettiva parziale e antropomorfa<sup>24</sup>. A questo preciso scopo – che è poi per Leibniz

<sup>23</sup> In risposta a Bayle (§121), il quale imputa a Dio che il fatto di concedere il libero arbitrio a creature che non sanno farne buon uso è come condannarle a priori ed essere responsabili delle loro sventure, Leibniz ripropone il tema dell'inviolabilità delle verità eterne, oggetto della saggezza di Dio, quale suprema bontà: «La saggezza non fa che mostrare a Dio il miglior esercizio possibile della sua bontà: dopo di che, il male che accade è una conseguenza indispensabile del meglio» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 393). Nella riga seguente, Leibniz si spinge ancora più in là, con una delle affermazioni più radicali e provocatorie della sua intera *Teodicea*: «Aggiungerò qualcosa di più forte: permettere il male nel modo in cui Dio lo permette, è la più grande bontà» (*ibidem*).

<sup>24</sup> L'obiezione principale che Leibniz muove a Bayle, in linea molto generale (cfr. anche la Prefazione, in *ibi*, 35, §23), è quella di far ragionare Dio come ragiona l'uomo, e di non capire che Dio vede l'ordine di tutte le cose, dal punto di vista delle verità eterne, e che dunque la sua stessa bontà si rapporta a quest'ordine e non al singolo destino umano, letto per di più da una prospettiva parziale. Per quanto difficile sia, per Leibniz, occorre almeno tentare di capire la prospettiva di Dio, che non può essere che quella di chi, in

l'emergenza principale della modernità nonché la fonte dell'ateismo dei moderni – la tesi metafisica privativa, in quanto tale, non è funzionale. Si tratta perciò di fornire ragioni sufficienti all'operato di Dio piuttosto che indagare la natura in sé di ciò che proviene da lui, ma che lui potrebbe non aver stabilito in maniera volontaria e diretta.

L'impressione, dunque, è che Leibniz enunci, sì, la tesi della privazione dell'essere, come “atto dovuto”<sup>25</sup> o più probabilmente come un postulato funzionale a evitare un *totale* determinismo di tipo hobbesiano e la cosiddetta “ratio pigra” che già cercava di combattere nel suo scritto *Von der Altmacht* (1671 circa), ma poi non la sviluppi adeguatamente nella spiegazione della questione sull'origine del male. La principale prova di ciò è nell'uso totalmente differente che di questa tesi fa Tommaso e la tradizione medievale rispetto a Leibniz. È chiaro che, in generale, parlando di *privatio entis* ci si riferisce non tanto al male morale e alla questione del peccato, che, per Leibniz come per Tommaso, seguendo la più classica tradizione cristiana, godono di uno status proprio in quanto dipendenti dal libero arbitrio e della cattiva volontà<sup>26</sup>. Parlando di “privazione” ci si riferisce soprattutto al tema

---

virtù della sua bontà unita alla saggezza, vuole creare il meglio per l'uomo a partire dalla conoscenza di tutte le serie. Nella seconda parte degli *Essais*, che rappresenta poi il cuore dell'opera, Leibniz si applica in modo analitico a rispondere alle questioni sollevate da Bayle in particolare nella sua *Risposta alle Questioni di un provinciale* (1704) in cui racchiude la dottrina teologica in sette proposizioni alle quali oppone diciannove massime filosofiche.

<sup>25</sup> Non bisogna dimenticare che gli *Essais* si pongono apertamente come un'opera conciliativa, quasi una teodicea per tutti – protestanti, cattolici e non solo – nella quale era necessario che alcuni cardini fondamentali del cristianesimo venissero rispettati. E si trattò peraltro di un tentativo riuscito (a parte alcune prevedibili critiche come quella di Jean Le Clerc) in un'epoca che comunque aveva già avviato un processo storico di pace tra i dissidenti. Molti teologi di varie confessioni approvarono i *Saggi*, anche in virtù della confutazione delle tesi insidiose e disturbanti di Bayle.

<sup>26</sup> Per Tommaso, seppure le realtà volontarie e quelle naturali abbiano molti punti in comune in ordine al bene quale causa di ogni cosa, in un punto però, che è il libero arbitrio umano, esse differiscono radicalmente. Per tale ragione, scrive nella *Quaestio prima de malo*, «quale che sia la forza con cui l'oggetto sensibile attragga dall'esterno, tuttavia è in potere della volontà accettarla o non accettarla. Perciò, del male che accade per il fatto che l'accetta, non è causa l'oggetto piacevole che muove, ma piuttosto la stessa volontà» («quantumcumque exterius sensibile alliciat, in potestate tamen voluntatis est recipere vel non recipere. Unde mali quod accidit ex hoc quod recipit, non est causa ipsum delectabile movens, sed magis ipsa voluntas») (TOMMASO, *Il male* [*Quaestio de malo* I, art. 3], cit., 139). Leibniz su questo punto è certamente in linea con Tommaso e sposa quello che lui chiama «il sistema ordinario dei teologi» per cui, dopo aver giustificato in maniera evidente la permissione divina del male – scrive – occorre «cercare con sicurezza l'origine del male nella libertà delle creature» (LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 657, parte terza, §273). Su volontà e libero arbitrio, sempre in un dialogo oppositivo costante con



spinosissimo dell'origine metafisica del male, che, si è già detto, è origine "in Dio" ma non "a causa sua".

Qui la differenza tra Tommaso e Leibniz è evidente. Per Tommaso, e con lui o da lui vi è una buona parte della teologia cristiana, l'idea che il male abbia metafisicamente una causa "deficiente" o, al limite, "accidentale"<sup>27</sup>, ma non certo sostanziale, aiuta a spostare tutta la questione in modo decisivo sulla responsabilità umana e sul tema del peccato, che infatti svilupperà abbondantemente e proprio a partire da questa premessa *an malum sit aliquid* e dalla risposta negativa che ne discende: *il male non è qualcosa*. Da subito, se così si può dire, è l'uomo che diventa soggetto e protagonista del tema del male. La "causa mancante" – che per Tommaso agisce o in quanto *deficiens* in se stessa (es. la pietra che non vede o l'uomo che non ha le ali) oppure *per accidens*, cioè a partire da un bene in quanto perfetto<sup>28</sup> – serve in tanti sensi a spostare l'attenzione dalla responsabilità di Dio a quella dell'uomo. Solo l'uomo nell'ottica di Tommaso, già inaugurata in modo esemplare da Agostino nel suo *De libero arbitrio*, è responsabile del male. Non così per Leibniz, il quale – nel suo tempo e nell'epoca del razionalismo moderno, ma anche del necessitarismo di Spinoza – ha un bisogno assoluto di dare ragione anzitutto dell'onniscienza e dell'agire di Dio. E dunque, ferma restando la responsabilità dell'uomo per ciò che gli compete (e cioè il libero arbitrio), l'origine del male diventa il problema del "perché Dio permette il male", e non la domanda "che cosa è il male?". Quest'ultima,

---

Bayle, si vedano in particolare i paragrafi 273-339 della parte terza dell'opera (*ibi*, 657-749).

<sup>27</sup> «Dunque, è in un duplice modo che il male è causato dal bene. *In un modo*, il bene è causa del male in quanto è deficiente; *in un altro modo*, in quanto è agente in maniera accidentale. E ciò si manifesta facilmente nelle realtà naturali» («Est ergo duplex modus quo malum causatur ex bono. Uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens, alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet») (TOMMASO, *Il male*, cit., 137).

<sup>28</sup> In questo caso Tommaso fa l'esempio di un principio che, perfetto in sé, può causare effetti sgraditi o impropri, appunto, *per accidens* (es. un parto mostruoso). In tal senso, nel primo caso, quello della causa *deficiens*, non si può parlare neppure di male in senso proprio (che l'uomo non abbia le ali non può considerarsi un "male"); mentre nel secondo, una percezione più propria del male esiste. E tuttavia in entrambi i casi, come è ovvio che sia, non vi è nessun tipo di volontà o concorso da parte di Dio. Da tutto ciò segue che il vero male, quello davvero significativo e rilevante, risiede laddove vi è il libero concorso della volontà umana (cfr. *ibi*, 139). In sostanza, la "causa mancante" potrebbe apparire anche come una "causa cieca", un'assenza di Dio dal configurarsi del "fatto", e questo è il punto meno accettabile per un Leibniz che deve rispondere a Bayle il quale insiste precisamente sul ruolo (l'onniscienza e la bontà) di Dio davanti a quella "causa cieca", a quell'evento di cui nessuno sembra responsabile.

con la sua risposta “negativa” (cioè: il male è privazione), è comoda per Leibniz fintanto che quel negativo è un mero dato di causalità efficiente (in questo caso “mancante”) rispetto alla contingenza del mondo, ma nella sua “assenza” non ha comunque una estraneità rispetto all’armonia divina che è fondata sulle verità eterne: vale a dire, non diventa qualcosa di alieno a Dio ovvero un territorio neutrale sul quale Egli non ha giurisdizione. È invece essenziale, per evitare il manicheismo e da ultimo l’ateismo<sup>29</sup>, che tutto il sistema dell’Armonia prestabilita abbia precisamente in Dio, ossia nell’Intelletto divino, dall’origine e in ogni istante che segue, la parte attiva che pensa e governa quell’armonia.

La risposta alla domanda sulla “primissima” origine del male proposta da Leibniz negli *Essais* è essenzialmente la seguente: il fatto che Dio l’abbia “trovato”, ovvero che Egli ne sia la fonte, tra le idee eterne. In secondo luogo, Dio ha permesso che esso esistesse nella creazione del migliore dei mondi possibili. In realtà, la definizione completa circa l’origine del male, includente anche il male morale, viene data da Leibniz nel paragrafo 288 della terza parte dell’opera, al termine della dimostrazione di come la fonte del male morale risieda nel cattivo uso del libero arbitrio (§273): «Abbiamo stabilito che il libero arbitrio è la causa prossima del male di colpa e, di conseguenza, del male di pena, anche se è vero che l’imperfezione originaria delle creature, che si trova rappresentata nelle idee eterne, ne è la causa prima e più lontana»<sup>30</sup>. Pertanto, l’“origine prima” (metafisica) del male in Leibniz è la rappresentazione fra le idee eterne, cioè la presenza nella mente di Dio, dell’idea dell’imperfezione delle creature. Per quanto banale e assodato, vale la pena di essere ripetuto: l’origine del male è Dio stesso (il Bene). Ogni altra soluzione (e questo era chiaro a Tommaso quanto e più che a Leibniz) minerebbe la bontà e la potenza di Dio. Il punto semmai – sul quale peraltro verte questo nostro articolo –, riguardante una possibile divergenza con la posizione classica agostiniano-tomista, è capire quanto Leibniz creda fino in fondo in ciò che afferma relativamente al fatto che il male non possieda una causa formale (si veda il §30 citato all’inizio e alla nota 4), e dunque che non la possieda neanche *in mente Dei*; cioè che a Dio, *ab origine*, sfugga totalmente la “forma” del male. Questo non può essere vero per Leibniz. Tra quella affermazione perentoria iniziale (parte prima, §30) e gli argomenti generali dei *Saggi* sul sistema dell’Armonia prestabilita, inclusa la definizione appena riportata (§288), sembra esserci indubbiamente una

<sup>29</sup> Per quanto le intenzioni di Leibniz non vadano lette solo in senso strumentale o ideologico, così che si può aggiungere, a ragione, “per evitare l’illogicità della creazione”.

<sup>30</sup> LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, cit., 679 (parte terza, §288).

discrepanza. Questa discrepanza viene in qualche modo risolta verso la fine degli *Essais*, con una definizione che sembra chiudere la questione equiparando l'idea del male (presente in Dio) a tutte le idee eterne e necessarie (come i numeri e le figure), che Leibniz chiama, *et pour cause*, "essenze", ma "essenze possibili" e non "attuali". Replicando a Crisippo, citato da Bayle nel *Dictionnaire*, il quale considerava il male come un'imperfezione originaria delle creature attribuibile alla materia, Leibniz afferma che:

Il male viene piuttosto dalle forme medesime, ma prese in astratto: vale a dire dalle idee, che Dio non ha prodotto mediante un atto della sua volontà, non più dei numeri e delle figure, non più, in una parola, di tutte le essenze possibili, che bisogna considerare eterne e necessarie: esse infatti si trovano nella regione ideale dei possibili, cioè nell'intelletto divino. Dio dunque non è affatto autore delle essenze, in quanto non sono che possibilità; ma non c'è niente di attuale a cui Dio non abbia decretato di dare, e non abbia dato, l'esistenza. Egli ha permesso il male perché esso è incluso nel miglior piano che si trovi nella regione dei possibili e che la suprema saggezza non poteva mancare di scegliere. È questo concetto che soddisfa a un tempo alla saggezza, alla potenza e alla bontà divine, senza tuttavia escludere la presenza del male<sup>31</sup>.

In altri termini, se ci basiamo sulla spiegazione offerta nella *Monadologia* in riferimento alle verità eterne, il male sarà anche privo di essenza, ma solo in quanto verità attuale<sup>32</sup>. Per Leibniz, quel "vuoto", quel "non-essere",

<sup>31</sup> *Ibi*, 743 (parte terza, §335).

<sup>32</sup> La questione è complessa e si situa al vertice della metafisica leibniziana, sullo sfondo della dialettica tra Uno e Molti e Essenza-Possibilità ed Esistenza; una metafisica che il filosofo di Lipsia definirà in modo compiuto solo negli ultimi anni di vita. Leibniz richiama qui una distinzione cruciale nel suo pensiero: quella tra essenze attuali o contingenti ed essenze possibili o necessarie. Il male è una di queste ultime, a cui Dio ha permesso di esistere in quanto parte del miglior mondo possibile, ma che non ha creato con un atto della volontà. Le verità eterne, infatti, sono un oggetto interno all'intelletto divino ma non costituiscono un prodotto della sua volontà. Così scrive Leibniz nella *Monadologia*: «Sebbene le verità eterne dipendano da Dio, non bisogna tuttavia credere che esse siano arbitrarie o che dipendano dalla sua Volontà – come pare abbiano sostenuto Cartesio e, dopo di lui, Poiret. Ciò vale soltanto per le verità contingenti, il cui principio è la *convenienza*, ossia la scelta del *migliore*. Non vale invece per le verità necessarie, le quali dipendono unicamente dall'Intelletto di Dio e ne costituiscono l'oggetto interno» (cfr. G.W. LEIBNIZ, *Principi della filosofia o Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Bompiani, Milano 2001 [parte seconda, §46]). Vale la pena ricordare che la *Monadologia* è un'opera redatta nel 1714, due anni prima della morte di Leibniz e pubblicata postuma, che ha nei suoi intenti il fatto di chiarire alcune questioni (le monadi, la dottrina dell'Armonia prestabilita e, in generale, l'insieme coerente dei principi della sua filosofia) accennate ma non chiarite nei *Saggi di teodicea*.

deve essere comunque un'idea presente in Dio, cioè deve far parte della serie dei possibili. E non solo: è un'idea che appartiene al *migliore* dei mondi possibili, che Lui a quel punto non poteva che scegliere e includere nella creazione di questo nostro mondo. Appare evidente, dunque, che il male per Leibniz è privazione di essenza quanto alla sua occorrenza (es. le imperfezioni *attuali* del mondo), ma altrettanto non si può dire quanto alla sua possibilità, che è oltretutto presente nel migliore dei mondi possibili. E qui la tesi privativa, nella regione delle verità eterne, non si applica più.

Ma ciò, evidentemente, non dice ancora niente sull'origine del male "in sé", vale a dire sul "perché esiste il male?" prima e al di là del fatto che Dio lo abbia *consentito* in questo mondo, per ragioni che l'uomo evidentemente non può comprendere, non essendogli dato di conoscere tutta la serie dei possibili e tutte le verità eterne. In altri termini ancora, la risposta mancante è quella alla domanda: "Perché è necessario che il migliore dei mondi possibili contenga il male?". Dunque, ancora una volta: "Che cos'è il male?". La stessa domanda sulla natura del male in sé, sulla quale Tommaso scommette tutto nella sua definizione metafisica del problema e che addirittura pone a principio e fondamento delle sedici *quaestiones* da lui dedicate a questo tema, per Leibniz sembra risultare inadeguata o impraticabile. Questo perché, ci sembra, trattando dell'*origine prima*, la dialettica "antecedente/ conseguente", che era tanto comoda a Leibniz per mostrare la bontà di Dio rispetto all'effettiva presenza del male nel mondo, non regge più. Nella mente di Dio, prima della creazione del mondo, non vi è un antecedente e un conseguente. Da definizione leibniziana, in quel luogo vi è solo il *bene* e non vi è ancora il *miglio*. Per queste ragioni, a nostro avviso, egli cita poche volte la risposta canonica della *privatio entis* per lo più in un senso funzionale ad altre questioni o in riferimento all'effettiva "non attualità" *in mente Dei* dell'essenza del male, che è dunque "essenza mancante". Quest'ultima se radicalizzata (cioè pensata come "essenza attuale" e non più solo "possibile") fino a estromettere in qualche modo Dio, può arrivare a contraddire il suo impianto determinista e il sistema dell'Armonia prestabilita<sup>33</sup>. Per altro verso, se non radicalizzata nella sua natura di non-essere, per Leibniz diventa giocoforza una qualche forma di idea preesistente in Dio. Ecco perché è opportuno citarla senza andarci troppo a fondo. Che la tesi della privazione sia di un qualche imbarazzo per lui, quasi si tratti di un anello potenzialmente debole della sua catena, è dimostrabile sia dalla

<sup>33</sup> Per una visione generale del sistema metafisico leibniziano, si veda in particolare: F. PIRO, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2002.

scarsa presenza negli *Essais* (e il *lapsus* della “scappatoia” o “sconfitta” è un piccolo ma significativo indizio a questo proposito) sia dalla ricostruzione storica fatta da Gianfranco Mormino che ha mostrato bene come su questo problema il giovane Leibniz la pensasse esattamente all'opposto: e cioè ritenesse pericolosa ed eretica una soluzione di tipo privativo sulla natura del male<sup>34</sup>. Quest'ultima non è forse una prova, ma è un precedente significativo.

Negli *Essais*, che sono a tutti gli effetti l'opera filosofica della maturità, Leibniz mette a punto il suo sistema di teologia naturale e nello specifico di teodicea, ma non a caso dei tre temi enunciati nel titolo – bontà di Dio, libertà dell'uomo e origine del male – è proprio l'ultimo quello che appare più lacunoso, verosimilmente per le ragioni che si è detto. Il sistema stesso di Leibniz, a nostro avviso, è costruito per supportare al meglio la risposta alle prime due tesi sulla bontà/saggezza di Dio e sulla libertà umana, ma molto meno per trattare la domanda “unde malum?”. Se affrontata isolatamente, infatti, questa domanda va inevitabilmente a indebolire l'impianto leibniziano dei futuri possibili, cioè va a togliere significato all'azione di Dio rispetto al male: cosa che l'autore sapeva benissimo già dagli anni '60 e '70, come ha mostrato Mormino, quando iniziava a elaborare il suo pensiero sulla giustizia di Dio. Leibniz pone la questione privativa quasi come un postulato sottinteso, e forse anche degno di poca considerazione, rispetto ai due pilastri della tesi classica così come si è configurata da Platone agli scolastici: ovvero che Dio è “innocente” (*Theos anaitios*) ed è autore soltanto del bene (tesi affermata da Platone nel X libro della *Repubblica* [617 E] e mai più abbandonata dalla maggior parte della tradizione occidentale)<sup>35</sup>,

<sup>34</sup> Come riporta in maniera ampia e documentata Mormino, su questo punto Leibniz ha sicuramente cambiato idea nel corso degli anni. Nel *Von der Allmacht* in particolare, Leibniz considera la tesi della natura negativa del male una trappola della ragione, nella quale è caduto anche Descartes, nonché una teoria etica inaccettabile che rischia di essere inutilmente autoassolutoria. Leibniz trova inoltre assurdo che il Creatore delle cose del mondo, secondo questa dottrina, non sia anche responsabile della loro conformità o difformità rispetto a una norma generale. Come commenta Mormino, in quest'epoca (1671) «Leibniz è dunque attestato su posizioni diametralmente opposte a quelle che sosterrà nelle opere della maturità: il peccato non è permesso da Dio, ma voluto, e non è privazione, ma realtà positiva» (MORMINO, cit., 48). Su questa linea, nello stesso scritto *Von der Allmacht*, Leibniz – con un atteggiamento certamente più determinista e hobbesiano rispetto a quello a cui siamo abituati nella *Teodicea* – contesterà anche l'idea che il libero arbitrio sia una realtà a sé, in grado di agire al di fuori della serie delle cause e degli effetti, e si opporrà alla dottrina della cosiddetta *scientia media*, dei molinisti e dei semipelagiani, che cercava di conciliare una libertà umana di pura indifferenza con l'onniscienza di Dio.

<sup>35</sup> Per una storia generale della teodicea si consiglia: S. BROGI, *I filosofi e il male. Storia della*

ma che da Dio, sebbene non in quanto autore, proviene anche il male, nel senso che lo “permette” (idea tipicamente agostiniana e assunta dalla Scolastica). Pensare che vi sia un “buco nell’essere”, si trattasse anche solo di un fraintendimento, qualcosa che originariamente sfugge perfino a Dio – seppure questa idea salvi la totale bontà di Dio e allo stesso tempo il fatto che non vi sia un altro principio delle cose esterno a Lui –, non è compatibile con l’idea di fondo, necessarista, di Leibniz e con la sua visione che se a Dio *sfugge* qualcosa all’origine, nulla di buono potrà venirne per il mondo e per l’uomo. A onor del vero, la sua teoria dei mondi possibili sembrerebbe colmare questa ipotesi, con l’idea che solo Dio sa perché vi sia bisogno anche del male (principio di ragion sufficiente), e non permettere che sfoci nella contraddizione, che per Leibniz sarebbe la catastrofe assoluta. Ma, relativamente alla formula della *privatio entis*, la sola ipotesi che, originariamente, vi sia una “assenza” non si configura forse come un tassello adeguato al Dio di Leibniz, quanto lo è per esempio a quello di Tommaso, che è molto più potenza e grazia, e possibilità indiscriminata e indiscernibile, rispetto alla visione leibniziana. In questo modo si spiegherebbe il latitare di Leibniz su questa questione negli *Essais*, così come osservato anche da Michael Latzer<sup>36</sup>.

Tuttavia, se la risposta classica alla domanda di Boezio “unde malum?” si deve trovare *sic et simpliciter* nella “privazione dell’essere”, ovvero nel fatto che l’origine prima è una *manca*nza, e questo potrebbe non sembrare un argomento soddisfacente al fine di preservare la sovranità di Dio – e agli occhi di qualcuno, per Leibniz, può legittimamente apparire come una “*défaite*” –, non è detto che la controrisposta o se vogliamo l’integrazione leibniziana (Da dove viene il male? Dal fatto che nel migliore dei mondi possibili, *in mente Dei*, esso è presente<sup>37</sup>) sia più convincente della precedente o invece non risulti una *sconfitta* essa stessa. Di fatto, come detto in precedenza, potrebbe sopraggiungere facilmente un’ulteriore domanda, alla quale Leibniz non risponde, che sarebbe: perché allora nel migliore dei mondi possibili deve esserci, necessariamente, anche il male?

Significativamente Kant, mutando totalmente la prospettiva e inaugurando una nuova strada, vedrà nel tentativo leibniziano (o di una teodicea di genere leibniziano) di tenere insieme Dio e mondo sotto un’unica logica

---

*teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006.

<sup>36</sup> Cfr. LATZER, cit., 1-2.

<sup>37</sup> E pertanto per Leibniz, come già osservato in precedenza, Dio non ha *voluto* il male in quanto “bene”, ma ha *scelto*, in quanto “meglio” (e non poteva fare diversamente in virtù della Sua bontà), il migliore dei mondi possibili, nel quale era presente anche il male.

un punto di debolezza e non di forza. Nel suo breve ma straordinario scritto dedicato alla teodicea, Kant fa un riferimento implicito ma chiarissimo a Leibniz mostrando come la sua tesi, fra le tante che cercano di salvare le apparenze del mondo di fronte a Dio, sia quella più difficilmente confutabile proprio perché si riferisce a un ordine di cose imperscrutabile alla ragione umana<sup>38</sup>, ma che ugualmente sia da rigettare per il fatto di avere il solo esito di indebolire proprio ciò che intendeva rafforzare: da un lato, la saggezza/bontà di Dio e, dall'altro, la libertà/dignità dell'uomo. Come a dire: volendo preservare l'una e l'altra, si perdono entrambe. Kant, che invece punta a restituire alle due posizioni piena forza e autonomia, vede proprio nella tesi dell'Armonia prestabilita e dei futuri possibili una "défaite", il cui esito è solo quello di delegittimare la ragione umana, non diversamente da ciò che Leibniz in qualche modo vedeva nella tesi della privazione dell'essere considerata in senso ingenuo. Dal canto suo, Leibniz, se avesse potuto rispondere a Kant, probabilmente avrebbe obiettato che così facendo, cioè con la cosiddetta "teodicea autentica" kantiana, si deve rinunciare al principio di ragione nel modo in cui si è configurato classicamente da Platone a, appunto, Leibniz. Di fatto, Kant lo fa. Ma al prezzo pesantissimo di buttare via una tradizione e un'idea di *logos* che erano precisamente quelle che Leibniz intendeva salvare e per seguire le quali, in più di un senso, ha deciso di scrivere i *Saggi di teodicea*.

<sup>38</sup> Cfr. I. KANT, "Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea", in Id., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 2015, 53-64. Si veda in particolare la risposta C alla prima questione riguardante la protesta contro la santità della volontà divina (*ibi*, 56). Contro il principio di ragion sufficiente e la teoria dei futuri possibili Kant non può rispondere con una vera e propria argomentazione. Ma si limita a osservare come, dal suo punto di vista, tutto ciò tolga valore all'imputabilità umana e dunque a una ragion pratica di qualunque sorta. E ciò è già sufficiente a mostrare la "non-moralità" (in senso kantiano) di una teodicea basata su quelle argomentazioni, come è, per esempio, quella di Leibniz. Per un inquadramento di Kant all'interno della storia della teodicea si veda: S. SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della "giustizia di Dio"*, CEDAM, Padova 1990. Per una analisi dell'evoluzione della teodicea da Leibniz a Kant, si veda il volume monografico degli *Studia Leibnitiana*: P. RATEAU (a cura di), *L'idée de théodicée de Leibniz à Kant: héritage, transformations, critiques*, in *Studia Leibnitiana*, Band 36 (2009), 222 pp.

