

---

**GIANLUCA  
MILIGI**

---

# **EXCURSUS**

---

**1.**  
**IL MALE E DIO:  
Leibniz**

---

**2.**  
**IL MALE E L'UOMO:  
Dostoevskij nella  
lettura di L. Pareyson**

---

*Il testo è pubblicato da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it), rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Condizioni per riprodurre i materiali: Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono no copyright, nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Filosofia.it](http://www.filosofia.it), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it). Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale alla homepage [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia.it](http://www.filosofia.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [info@filosofia.it](mailto:info@filosofia.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.*

## IL MALE E DIO: LEIBNIZ

Il problema del male viene posto da Leibniz nel quadro di una “teodicea”, termine coniato lui stesso a indicare la “dottrina della giustizia di Dio” (da θεός, “Dio”, e δίκη, “giustizia”). Ma qual è il compito della teodicea? La teodicea deve niente di meno che “dimostrare” la giustizia divina, e la dimostrazione deve passare necessariamente attraverso la “giustificazione” della costante e dirompente presenza del male nel mondo.

Il discorso leibniziano si costruisce evidenziando preliminarmente il “contrasto” tra, da una parte, la *verità* di fede, la giustizia di Dio e, dall'altra, l'*apparenza* del male. Questo contrasto è iscritto nella dimensione del “mistero”: è infatti proprio un mistero che un Dio, per definizione assolutamente *giusto* oltre che onnipotente, abbia potuto creare un mondo che ospita in sé il male. Il mistero, però, nella “conciliativa” teologia leibniziana, non concerne qualcosa che è “contro” la ragione, opposto ad essa, ma rappresenta una verità che sarebbe piuttosto “al di sopra” della ragione, ossia tale che la nostra mente non può comprenderla o spiegarla compiutamente (come la Santa Trinità o l'Incarnazione).

Il male per Leibniz – che da tale punto di vista si presenta come pensatore “moderno” – in ogni caso non è però una mera parvenza, bensì un'apparenza che ha in sé *realtà* – non un'apparenza *di* una realtà – la cui consistenza ontologica si presenta innegabile da parte della ragione. Ciò che la ragione deve fondamentalmente negare è invece la *verità* del male o, in altri termini, che il male possa costituire la vera essenza del mondo.

Nella *Teodicea* – il titolo preciso, e significativo, è *Saggi di teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, opera, in francese, del 1710 –, Leibniz cerca di stabilire che la ragione non è

contraria alla fede bensì al suo servizio. Egli tenta di mostrare come entrambe, ragione e fede, esercitino i loro diritti «per sostenere e accordare quanto il lume naturale e il lume rivelatoci insegnano su Dio e sull'uomo in rapporto al male» (Parte I). Dio è “la ragione (*ratio*) prima delle cose”, dell'esistenza del mondo – il mondo è la “collezione e ordine di tutte le cose esistenti” – secondo il principio della creazione. Dio, i cui attributi fondamentali sono la saggezza, la bontà, la perfezione, crea “necessariamente” il mondo migliore (*optimum*) tra gli infiniti mondi possibili (essenze) che il suo intelletto concepisce. Leibniz al riguardo sostiene che, se non ci fosse una gerarchia di mondi possibili, ordinati in base al loro grado di perfezione e quindi uno “migliore” degli altri, Dio non avrebbe nemmeno creato il mondo. Egli risponde anche all'incalzante obiezione secondo cui il mondo avrebbe potuto essere libero dal peccato e dal male, negando semplicemente che questo sarebbe stato il migliore dei mondi.

In sintesi, il congegno argomentativo leibniziano è il seguente: Dio conosce tutto, tutti i mondi possibili – Dio è giusto – se giusto, deve creare il migliore dei mondi – un mondo esiste, e se esiste è stato creato, da Dio – quindi deve essere il migliore. È il caso solo di accennare che in questo quadro teologico Dio non crea in un atto di assoluta libertà e il mondo che Egli *vuole*: è sì il Creatore, ma in ciò che crea è subordinato al supremo criterio ontologico-assiologico del “migliore” (vertice della scala del Bene). In tale prospettiva, si può sostenere che la concezione leibniziana si situi tra Descartes e Spinoza, su un piano intermedio, cioè, tra il volontà assoluta del Dio personale, trascendente, cartesiano e la necessità del Dio-Sostanza spinoziano.

Guardando ora al cuore della questione, Leibniz s'interroga sulla “causa” del male a partire dalla nota domanda posta già da Severino Boezio nel suo *De consolatione philosophiae* (I, v): *Si Deus est, unde malum? Si Deus non est, unde bonum?*, «Se Dio esiste, da dove proviene il male? Se Dio non esiste, da dove proviene il bene?». Leibniz ricorda che alcuni degli antichi pensatori greci attribuivano la causa del male alla materia, increata e, in senso ontologico, indipendente da Dio: la materia era per loro eterna, e non era quindi nemmeno concepibile una “creazione dal nulla” (*Ex nihilo nihil fit*: è la tesi che, implicita o esplicita, attraversa tutto il pensiero greco).

Leibniz conseguentemente si pone un problema cruciale: «Ma noi che deriviamo ogni essere da Dio, dove troveremo la causa del male?». La risposta, teologicamente assai “delicata”, si sviluppa in questi termini: la causa del male risiede in primo luogo nell'“imperfezione origi-

naria nella creatura”, imperfezione che è prima del peccato originale. Cosa significa? Significa che l’ente creato, in quanto tale, è “per sua essenza limitato”; l’uomo ha perciò un sapere parziale ed è incline a ingannarsi e a cadere nell’errore. In generale, Leibniz pensa che, essendo la “natura essenziale” delle cose l’oggetto dell’intelletto di Dio, sia il bene che il male traggano da esso origine (o, specificamente, la loro “causa ideale”).

Nel § 21 della *Teodicea*, vengono poi esposte e discusse le varie forme e dimensioni in cui si presenta il male: «Il male può essere inteso in senso *metafisico*, *fisico* e *morale*. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nella sofferenza, il male morale nel peccato. Ora, sebbene il male fisico e il male morale non siano necessari, basta che, in virtù delle verità eterne, siano possibili. E poiché questa immensa regione della verità contiene tutte le possibilità, vi deve essere anche un’infinità di mondi possibili, e il male deve entrare in parecchi di essi, e perfino il migliore di tutti deve racchiuderne. È questo ciò che ha determinato Dio a permettere il male».

Il male metafisico, come visto, non ha una causa efficiente perché consiste piuttosto nell’imperfezione. Se la *perfectio* per Leibniz coincide con la *realitas*, con la “realtà”, e Dio è suprema “perfezione”, l’imperfezione è invece «privativa, proviene dalla limitazione». Ci si muove così sulla linea “antimoderna” della concezione plotiniana e agostiniana del male come *privatio boni*; Plotino aveva definito il male proprio mediante il concetto logico-ontologico di *στέρησις*, di “privazione”: quindi, se il male è assenza d’ogni bene, viene stabilita l’originaria positività del bene stesso (o, su altro piano, dell’essere).

Tornando a Leibniz: Dio non vuole assolutamente – e la *volontà* è origine effettiva dell’esistenza del mondo – il male morale e nemmeno quello fisico, ossia le sofferenze, anche se queste possono essere mezzo per realizzare un bene. Per quanto concerne il male morale, il peccato, Dio non “vuole permetterlo” «se non a titolo di *sine qua non*, o di necessità ipotetica che lo lega al meglio». Leibniz cerca aporeticamente di superare alcune aporie nella sua dottrina affermando che «spesso un male causa un bene, al quale, senza quel male, non si sarebbe mai arrivati».

Quella leibniziana è una concezione del male di schietta natura ontologico-metafisica. Ma qual è la posizione dell’uomo nei confronti del male? L’uomo possiede un libero arbitrio e quindi la responsabilità delle sue azioni? La risposta coinvolge la complicata dottrina della “predeterminazione” del mondo da parte di Dio. Dio preordina il mondo

nella totalità degli enti e degli eventi. Ciò significa che le azioni degli uomini, che si dispiegano nello spazio e nel tempo del mondo esistente, sono predeterminate e non liberamente scelte da essi. L'unico margine di libertà e responsabilità per Leibniz consiste nel fatto che il verificarsi di un evento non è segnato da una "necessità assoluta". La necessità assoluta è infatti quella intrinseca alle "verità eterne", al Principio logico-ontologico di contraddizione: «A è A e non è non-A», o a quello per cui «Il tutto è più grande della parte». Che un individuo compia una particolare azione – nel noto esempio Cesare che attraversa il Rubicone – non è assolutamente necessario perché per principio è possibile (in un "altro" mondo), ossia "non contraddittoria" l'azione contraria.

L'azione-evento ha perciò solo una necessità *ex hypothesi*, "ipotetica" o "della conseguenza".<sup>1</sup> Questo garantirebbe una forma, seppur difficilmente comprensibile, di *contingenza* nel mondo. Ma pur sempre nella sicurezza, da parte dell'uomo, che il mondo è governato dal Principio di Ragione sufficiente o determinante – *Principium reddendae rationis* –, per cui «non accade mai nulla senza che vi sia una causa»,<sup>2</sup> ed è, dall'origine, ordinato al massimo bene.

IL MALE E L'UOMO:  
DOSTOEVSKIJ NELLA LETTURA DI L. PAREYSON

Una visione "esistenzialistica" del male si trova invece, in un contesto ovviamente molto diverso, nei principali romanzi dello scrittore russo Fëdor M. Dostoevskij. Luigi Pareyson, nel suo *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (cap. II), edito postumo nel 1993, ci ha lasciato un'interessante ricostruzione della concezione dostoevskijana del male, che merita di essere riletta con attenzione. Pareyson afferma: «L'esperienza fondamentale e decisiva di Dostoevskij è la constatazione della *realtà* [corsivo nostro] del male [...]. Contro il facile ottimismo idealistico e positivistico dell'Ottocento, per cui il male non che un elemento dialettico destinato al superamento o un episodio pas-

1. «Ora la verità secondo la quale io domani scriverò, non ha tale natura [non è necessaria in assoluto], quindi non è affatto necessaria. Ma supposto che Dio la preveda, è necessario che essa accada; è, cioè, necessaria la conseguenza, ovvero essa deve essere, perché Dio l'ha prevista ed egli è infallibile; è quella che si chiama una necessità ipotetica» (*Teodicea*, P. I, § 37).

2. Cfr. *Teodicea*, P. I, § 44.

seggero del trionfale progresso dell'umanità, egli ricorda che la realtà del male e del dolore, del peccato e della sofferenza, della colpa e della pena, del delitto e del castigo, è purtroppo una realtà effettiva e ineludibile, che conferisce alla condizione dell'uomo un carattere eminentemente tragico».

Il Raskol'nikov protagonista di *Delitto e castigo*, che deliberatamente uccide la vecchia usuraia,<sup>3</sup> si pone come l'esponente della ribellione e del titanismo, dell'infrazione della legge per l'autoaffermazione, della trasgressione delle regole per la volontà di conquista di una libertà illimitata: il suo tentativo è però destinato al fallimento o, meglio, al "castigo". Diversa è la figura di Stavrogin, protagonista dell'altro grande romanzo intessuto sulla questione del male e del nichilismo, i *Demoni*. Stavrogin è colui che incarna l'amoralità totale, l'assoluto arbitrio, l'indifferenza verso ogni valore. Questo nichilismo che dissolve tutto e consuma, distrugge, tutti coloro che ne vengono coinvolti, è veramente "al di là del bene e del male". In altri termini, esso pone l'equivalenza tra il bene e il male, e l'esito inevitabile – è un punto decisivo – è la "riduzione di se stessi" al nulla e la necessità del suicidio: una sorta di paradosso mortifero dell'autoriflessività.

Il saggio di Pareyson è da segnalare soprattutto perché distingue attentamente la concezione esistenzialistica dostoevskijana da altre, diverse, concezioni del male: *in primis* da quella del *manicheismo* che concepisce il bene e il male come due principi ontologici opposti ed equipollenti; da quella dialettica dell'*idealismo*, che qualifica il male come elemento puramente negativo dell'essere, il quale deve essere superato, "tolto" – *aufgehoben* – in una superiore e finale sintesi positiva; da quella secondo cui il male è connaturato alla finitezza stessa della creatura-uomo, concezione che toglie ogni responsabilità e quindi, in ultima istanza, libertà all'uomo (come nel positivismo evoluzionistico in cui il male risulta essere un semplice "prodotto dell'ambiente"); il male, per Dostoevskij, non è poi nemmeno agostinianamente privazione o assenza d'essere o di bene.

Dostoevskij riconosce innanzi tutto che il male in quanto tale è *reale* e presente nel mondo, e che la sua radice è quello «spirito del non essere e dell'autodistruzione» di cui si parla nella nota e potentissima "Leggenda del Grande Inquisitore" in *I fratelli Karamazov*. Il male è

3. Riguardo alla cruciale scena del delitto, nella sua possibile ricostruzione cinematografica, in particolare relativa alla scelta registica delle inquadrature, si veda la magistrale lezione del regista russo SERGEJ M. EJZENŠTEJN, *Lezioni di regia*, trad. it., Torino, Einaudi, pp. 111-165.

allora negazione, nel senso del *rifiuto* da parte dell'uomo, del Bene o Assoluto. Ma, come ben sostiene Pareyson, non sul piano stesso dell'Assoluto, perché in questo caso sarebbe puro "non essere", pura inesistenza, ma su quello del relativo, del finito, dell'esistenza umana stessa, dove il male acquista la sua "parassitaria" realtà.

Il male allora, come esiziale negazione della presenza dell'Assoluto, di Dio, nella finitezza, assume i caratteri dell'*ateismo*. «Se Dio non esiste, allora tutto è permesso», è la celeberrima sentenza di Ivan Karamazov: in base ad essa il bene è identico al male o, quantomeno, non è possibile distinguere, sulla base di un principio, tra l'uno e l'altro. Il male in ogni caso è insieme germe di dissoluzione, di distruzione del finito, e quindi *nichilismo*.

A quali esiti conduce la concezione del male di Dostoesvkij? Il male che è spirito di distruzione non può che generare anche autodistruzione. Esso tende al proprio completo annientamento e questo coincide con l'avvento del bene: il male si capovolge, autodistruggendosi, nel bene, così come la morte nella vita, così come il negativo nel positivo. Quella dostoesvkijana è in ultima analisi una visione religiosa, la quale però riconosce la profonda e ineliminabile tragicità dell'esistenza umana. Nella sua libertà l'uomo è teatro del bene come del male, della elevazione spirituale come della massima degradazione morale; ma nella prospettiva della redenzione, proprio dall'abisso del negativo si giunge, dopo un travagliato percorso, alla conclusiva finale del bene.

In questa prospettiva, riferendosi alla tesi espressa da Schelling nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), secondo cui «ogni essere può rivelarsi solo per mezzo del suo contrario: l'amore solo nell'odio, l'unità solo nella lotta», e perciò «il male è stato necessario per la *rivelazione* di Dio», si può concludere sostenendo che per Dostoevskij l'amore emerge solo nella disgregazione dell'odio, l'unità solo nella disgregazione della lotta. In ultima istanza, il male risulta necessario, attraverso l'esperienza dell'uomo, per il finale e liberatorio *riconoscimento* di Dio.