

Giovanni Scarafile

IL RAPPORTO MALE-INDIVIDUO NELLA TEODICEA DI G. W. LEIBNIZ

Il punto da cui intendo muovere è costituito da due passi dei *Saggi di teodicea* di Leibniz.

Il primo, tratto dal §43: «È infatti impossibile negare che nel mondo vi sia del male fisico (cioè, sofferenze) e del male morale (vale a dire peccati); e, per di più, che il male fisico non sia sempre distribuito quaggiù in proporzione al male morale»¹.

Il secondo, dal §21: «Il male può essere inteso in senso metafisico, fisico e morale. Il male metafisico consiste nella semplice imperfezione, il male fisico nel dolore, il male morale nel peccato»². Il male metafisico rappresenta, nella tripartizione dei mali illustrata da Leibniz, la radice comune sia del male fisico che del male morale. È proprio il male metafisico, difatti, a costituire la naturale imperfezione delle creature da cui si originano, per filiazione diretta, i *mala mundi* da un lato e i *mala hominis* dall'altro. È vero, come ha osservato Semplici, che il particolare approccio scelto corre implicitamente

¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi di teodicea*, a cura di V. Mathieu, Edizioni San Paolo, Ciniello Balsamo 1994, Discorso preliminare, §43, p. 160. Nelle citazioni successive, i *Saggi di teodicea* sono indicati con *Saggi*. Inoltre, si indica con un numero romano la sezione dell'opera cui si riferisce la citazione. Tutte le restanti opere di Leibniz sono citate con riferimento alla adottata traduzione italiana.

² Ivi, §21, I, p. 207.

il rischio di «svuotare di ogni contenuto specifico la riflessione sul problema dei *mala mundi* e del dolore, risolvendola per un verso nel male metafisico [...] e per l'altro nel male morale»³. In realtà, la natura polisemantica della locuzione 'male metafisico' consente di giungere ad ulteriori conclusioni. Si può distinguere un male metafisico negativo da un male metafisico privativo. Con la prima espressione si indica una privazione della creatura, una privazione necessaria, dal momento che non è possibile per una creatura avere la stessa sufficienza di essere del Creatore. Come ha osservato Lazzarini, «tale male metafisico si dice negativo, in quanto esso esprime l'inesistente; ché il non essere non esiste. Infatti se il bene si identifica con l'essere, col non essere si identifica questo male puramente negativo»⁴.

Con la seconda espressione, si indica la mancanza di un bene che spetterebbe alla creatura di possedere, un bene che «è quello del compimento della sua destinazione traverso tutte le fasi intermedie, costituite spesso da azioni difettose e parziali»⁵.

Il mondo, pertanto, non risulta determinato solo da ciò che è, ma anche dalla possibilità del suo non essere. Il nulla cioè appare come un confine perimetrale dell'ente che, pur non intaccandolo attivamente, ne costituisce sempre una possibilità. «L'essere del nulla – ha scritto Neher – vive un'esistenza che, pur essendo tagliata fuori da quella dell'universo creato, non è per questo meno reale»⁶.

Quanto precede mi pare indichi con un sufficiente livello di approssimazione che il tanto richiamato ottimismo insito nella metafisica leibniziana meriti ulteriori indagini critiche.

Ha significativamente scritto Ruggenini:

Dobbiamo allora registrare in Leibniz, nella struttura della sua metafisica [...] l'imporsi di una sorta di *primato del nulla*. Questo resta nascosto dietro il carattere vistoso del suo ottimismo, tale da renderlo [...] più imbarazzante. [...] Appare allora chiaro che l'ottimismo metafisico di Leibniz, con i suoi tratti di astrattezza irreali, cioè di

³ S. SEMPLICI, *Dalla teodicea al male radicale*, Cedam, Padova 1990, p. 49.

⁴ R. LAZZARINI, *Il male nel pensiero moderno. Le due vie della liberazione*, Perella, Napoli 1936, pp. 257 – 8.

⁵ *Ibidem*.

⁶ A. NEHER, *L'esilio della parola*, Marietti, Genova 1997, pp. 73-4.

consequenzialità spietata, è la risposta estrema alla minaccia del nulla⁷.

A tal proposito, vanno inoltre segnalate le parole di Pareyson:

Il gorgo del nulla, che al primo sguardo di Leibniz appare così semplice e facile, in realtà è una tenebrosa voragine e un abisso senza fondo, che altererebbe l'aspetto così luminoso e solare del pensiero leibniziano, rivelandone un insospettato risvolto caliginoso e oscuro [...] l'ipotesi del nulla è un corpo estraneo nel pensiero leibniziano, che basta a scuotere le fondamenta, gettando un'ombra e introducendo un dubbio nei principi fondamentali dell'esistenza e della creazione⁸.

Ai fini della presente ricerca, consta rilevare che l'assunzione di tale modello comporta conseguenze rilevanti per quanto attiene all'individuazione della sostanza, che risulta determinata non soltanto da ciò che è, ma, imprescindibilmente, anche da ciò che non è. Come ha sottolineato Galli, «Da Dio e dalle altre monadi, ciascuna monade si distingue per quello che in essa è di potenziale. Ossia la potenza o possibilità, o mera negatività, è il principio di individuazione delle monadi»⁹.

La differenza ontologica tra Creatore e creatura è, dunque, ragione metafisica della naturale deficienza del creato, a sua volta condizione di possibilità del male morale. È l'azione della creatura a poter determinare il danno, l'offesa, la sofferenza. Per tali ragioni, esiste un maggior coinvolgimento della filosofia morale con la dimensione del male morale. Questo comporta automaticamente un automatico dis-interesse per il problema del male fisico? Ricoeur ha notato che «il problema del male [...] concerne unicamente la sfera *pratica*, come ciò che non deve essere e che l'azione deve combattere»¹⁰ e che, proprio per questo, la questione del male fisico, «ha per-

⁷ M. RUGGENINI, " 'Perché qualcosa piuttosto che niente?' . Leibniz e l'onto-teologia moderna", *aut aut*, n. 254-255, marzo-giugno 1993, pp. 114-5, sottolineatura mia.

⁸ L. PAREYSON, "La domanda fondamentale: perché l'essere piuttosto che il nulla?", *Annuario filosofico*, n. 8, 1992, pp. 14.

⁹ G. GALLI, *Il problema di Leibniz* in ID., *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Cedam, Padova 1948, p. 165.

¹⁰ P. RICOEUR, *Il Male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia, 1993, p. 32.

so ogni pertinenza filosofica»¹¹.

Per quanto concerne Leibniz va senz'altro indicato che la questione del male fisico non era al centro della sua attenzione, almeno nei *Saggi di teodicea*. Tuttavia, la rilevanza, anche in sede filosofica, di tale questione non era misconosciuta dal filosofo di Lipsia, come più avanti proverò ad indicare.

In secondo luogo, la legittimazione del disinteresse nei confronti delle tematiche correlate alla questione "male fisico" si fonda, a ben riflettere, sulla sua ascrizione alla naturalità della nostra costituzione. In tal modo, però, forse in modo inconsapevole, si riporta lo stato della discussione al celebre frammento di Anassimandro, che come tutti ricordano rappresenta il primo testo filosofico giunto sino a noi: «da dove infatti gli esseri hanno l'origine, ivi hanno anche la distruzione secondo necessità: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo».

Ritengo che, invece, esista un altro approccio in grado di render conto della proficuità dell'indagine intorno al male fisico ed alla sua interrelazione con il male morale. La fecondità di tale approccio veniva peraltro indicata da Pareyson, quando scriveva: «se parlando di male si parli solamente del male morale o anche di cataclismi naturali, faccio notare che, nella misura in cui il cataclisma naturale rientra nella sofferenza, dato che il male ha sia l'aspetto del peccato sia quello della sofferenza, il cataclisma rientra nella sfera del male»¹².

In altri termini, laddove causa del patire sia l'esperienza dei *mala mundi* (una catastrofe naturale, per esempio), l'*homo patiens* rimane comunque soggetto agente. La sua azione, diminuita per così dire, stante l'irrompere del male, continua pertanto ad essere oggetto di studio da parte della filosofia morale.

In ultima analisi, la ricerca di senso che la filosofia pone in essere anche di fronte a dimensioni scandalose del male, come il male fisico, può essere descritta con riferimento ad un famoso racconto del folklore arabo in cui si narra di Maynùm (il «pazzo») alla ricerca della sua amata Layli. Un giorno Maynùm fu visto setacciare la polvere, tra le lacrime. Alcuni gli chiesero: «Che cosa stai facendo?».

¹¹ Ivi, p. 33.

¹² L. PAREYSON, *La filosofia di fronte al male* in G. FERRETTI (a cura di), *La Ragione e il Male*, Marietti, Genova 1988, p. 49.

Egli rispose: «Cerco Layli». Essi esclamarono: «Povero te! Layli è uno spirito puro e tu lo cerchi nella polvere». Egli rispose: «Io la cerco ovunque, a che, forse, in qualche luogo possa trovarla»¹³.

La ricerca del senso del male non deve stancarsi di cercare testardamente anche in luoghi ritenuti marginali e meno rilevanti. Anche di fronte ad uno scacco della ricerca, ciò che conta è, almeno così mi sembra, non solo e non tanto i risultati, ma la fede, il rigore con cui si continua a cercare. Cosa sarebbe la nostra vita, senza tale ricerca?

Ebbene, la teodicea, nel suo dispiegarsi come tentativo della ragione di giustificare Dio dall'accusa di essere autore del male, considera entrambe le dimensioni del male nella dinamica del loro interrelarsi.

Nell'ambito di queste brevi note, la tesi che vorrei provare ad enunciare, fornendo elementi per una sua dimostrazione, concerne ciò che a me appare il 'doppio movimento della teodicea di Leibniz'.

Se, da un lato, l'impostazione del problema del male morale risulta coerente con il restante pensiero metafisico leibniziano, dall'altro lato le soluzioni prospettate al problema del male fisico non sono tali da determinare l'esatta entità di dolore e sofferenza, correlati primari del male fisico. La ragione di tale, ipotizzata, inadeguatezza risiede nella omessa completa assunzione nei *Saggi*, almeno limitatamente al male fisico, del paradigma di individualità, alla cui formulazione proprio Leibniz aveva dedicato sforzi costanti nel corso della sua teoresi.

Per illustrare tale tesi, articolerò il mio discorso in tre distinti tempi:

Nel primo, intitolato *Individualità, cifra della filosofia di Leibniz*, ripercorro diacronicamente, con intento esplicitamente didascalico, alcuni fra i più salienti temi del pensiero leibniziano, per mostrare come, pur nel mutare dei paradigmi, rimanga costante nel filosofo tedesco l'attenzione per l'individuo.

Nel secondo tempo, proverò ad indicare il rapporto intercorrente tra *Male morale e individuo*.

Nel terzo, prima di trarre le conclusioni, concentrerò la mia attenzione su *Male fisico e individuo*.

¹³ BAHÀ' U'LLÀH, *Le sette valli*, Ed. Insieme, Recco 1993, p. 23.

1. Individualità, cifra della filosofia di Leibniz

Il ruolo della filosofia di Leibniz nel contesto filosofico del '600 consiste nella tendenza a conciliare gli antichi con i moderni, la nuova scienza della natura con i principi della metafisica. Questa conciliazione si traduce nella ricerca di un elemento ultimo che sia in grado di spiegare il mondo dello spirito ed il mondo dell'estensione: la monade¹⁴.

Come ha osservato Gadamer,

Leibniz ha affermato che il vero nucleo della realtà, ciò che oltre il lato esterno fenomenico e relativo al modo di manifestarsi, e nel contempo dietro ad esso, costituisce il reale autentico e veritiero, sono le monadi, unità viventi che, singolarizzate in se stesse, tentano ciascuna di sviluppare la forza e l'energia rappresentativa posta in esse¹⁵.

La dottrina delle monadi, rappresentando il frutto più maturo della speculazione leibniziana, appare come ha rilevato Cione,

una visione rivoluzionaria ed anticipatrice perché inserisce sul tronco del vecchio ontologismo scolastico e del più recente razionalismo cartesiano l'esigenza fresca, viva ed originale della individualità, di quell'individualità che il Rinascimento aveva divinato e sublimato in apoteosi, ma senza definirne e svilupparne il concetto e i caratteri, che la scienza moderna da Galilei in poi, per un lato, e l'empirismo inglese dei Bacone, degli Hobbes e dei Locke cercavano d'attingere, ma non riuscivano a giustificare filosoficamente¹⁶.

È per tale ragione che nella filosofia di Leibniz è centrale «il valore dell'individuo pur nel valore dell'assoluto. Il problema dei problemi è per Leibniz il problema dell'individuazione in seno all'assoluto»¹⁷.

¹⁴ Il termine *monade*, dal gr. *monás*, era già stato adoperato dai pitagorici e fu reintrodotta nel linguaggio filosofico da Giordano Bruno (*De minimo*, 1591; *De monade*, 1591). La presenza del termine, tuttavia, è rinvenibile già nel 1525, nel *Libro de natura de amore* di Mario Equicola, con il significato di «sostanza semplice, indivisibile, di natura spirituale che costituisce l'elemento ultimo delle cose».

¹⁵ H. G. GADAMER, "Gottfried Wilhelm Leibniz", *aut aut*, n. 254-255, marzo-giugno 1993, p. 9.

¹⁶ E. CIONE, *Leibniz*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1964, pp. 196-7.

¹⁷ G. GALLI, *Op. cit.*, p. 161.

Se la dottrina della sostanza individuale¹⁸ compare nella sua forma più compiuta nella *Monadologia* del 1714, l'attenzione per la individualità rappresenta una costante nel pensiero di Leibniz.

Gli sviluppi cui ora si è fatto cenno sono presenti *in nuce* nell'opera *Disputatio Metaphisica de Principio individui* con cui nel 1663, sotto la guida del maestro Jakob Thomasius, Leibniz ottiene il baccellierato in filosofia.

In questo scritto, Leibniz dimostra, come osserva Zingari, «una approfondita conoscenza delle opere degli Scolastici e una familiarità con il loro metodo. Tra questi [...] J. Zabarella (1533-1589), A. Rubius (1548-1615), Pedro de Fonseca (1528-1599) e infine F. Suarez (1548-1617)»¹⁹.

Relativamente al principio di individuazione, a partire dal §17, Leibniz si confronta con le posizioni di Tommaso e di Duns Scoto. Per l'Aquinate, l'individualità consiste nella *materia signata quantitate* ovvero l'individuazione della materia è resa possibile dal suo disporsi nello spazio. Per Duns Scoto, l'individualità consiste nella *haecceitas*, un'ultima realtà dell'ente, invocata per spiegare in che modo dalla «natura comune», indifferente sia all'universalità che all'individualità, si origini la cosa individuale.

Leibniz, come rileva opportunamente McCullough, «makes it clear that he intends to argue for a principle of individuation that is internal to, or constitutive of, individual entities»²⁰. Egli sostiene, infatti, che «Omne individuum sua tota Entitate individuatur»: ogni individuo viene individuato attraverso tutta la sua entità.

Sulla 'questione individuo', Leibniz ritorna nel corso della sua speculazione riproponendo paradigmi diversi.

Nella *Confessio Philosophi*, scritta nel 1672-3, Leibniz sosterrà che le entità si differenziano *solo numero*, ovvero per la sola posizione

¹⁸ Va rilevato, come ha osservato Mugnai, che «Leibniz considera l'espressione "sostanza individuale" sinonima di "essere completo"; e distingue la nozione di tale sostanza dal soggetto cui la nozione medesima fa riferimento», M. MUGNAI, *Introduzione* in G. W. LEIBNIZ, *Monadologia e Discorso di Metafisica*, Bari - Roma, Laterza 1986, p. 7.

¹⁹ G. ZINGARI, *Invito al pensiero di Leibniz*, Mursia, Milano 1984, pp. 65-66.

²⁰ L. MCCULLOUGH, *Leibniz on individuals and individuation: the persistence of pre-modern ideas in modern philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, p. 22.

spaziale e temporale. Tale paradigma prende il nome di *principio di individuazione*.

Tocchiamo qui la spinosissima discussione concernente il *principio di individuazione*, ovvero la discriminazione delle cose tra loro differenti soltanto per numero. Immagina due uova, così simili tra loro che nemmeno un Angelo – data la loro estrema somiglianza – possa mai trovare qualche differenza tra loro. Chi negherà che esse differiscono soltanto perché una è *questa* e l'altra è anch'essa *questa*, cioè per la loro *haecceitas* ovvero perché sono una ed un'altra, vale a dire in virtù del numero? Ma che cosa vogliamo dire allorché numeriamo o diciamo *questo* (il numerare non è infatti che un ripetuto *questo*)? Che cos'è il *questo* o la determinazione? Null'altro se non la sensazione del tempo e del luogo, cioè il moto della cosa data o rispetto a noi o rispetto ad una cosa già determinata che ci appartiene (ad esempio la mano o il dito con cui indichiamo) o della quale ci serviamo per il indicare il dato (ad esempio un bastone). Ecco pertanto una conclusione che ti stupirai di apprendere: i principi di individuazione sono esterni alla cosa individuata²¹.

Nello scritto *Verità prime* risalente al 1685 e nel *Discorso di Metafisica* del 1686 Leibniz muterà paradigma, formulando il *principio della identità degli indiscernibili*, che capovolge la precedente concezione:

Scriva Leibniz nel §4 dello scritto *Verità prime*:

Di lì segue inoltre che *nella Natura non possono esistere due cose singolari differenti unicamente per numero*.

Infatti, è assolutamente necessario che si possa rendere una ragione [sufficiente] del perché siano diverse, ragione che va cercata in base a qualche differenza che sia nelle cose stesse. [...]. [Insomma,] non troveranno mai due uova, né due foglie o due fili d'erba in un giardino, che siano perfettamente simili.

[...] Sempre di lì, segue pure che non si danno denominazioni puramente estrinseche²². Ossia, non si danno denominazioni che non

²¹ G. W. LEIBNIZ, *Confessio philosophi*, a cura di Francesco Piro, Edizioni Cronopio, Napoli 1992, pp. 66-7.

²² La distinzione fra *denominazione intrinseca* e *denominazione estrinseca* si riferisce agli attributi o qualità che, concepiti come appartenenti a una cosa, la determinano a essere in un certo modo. I modi sono *intrinseci* quando li si concepisce nella cosa,

abbiano nessun fondamento nella cosa stessa denominata. Infatti, è necessario che il concetto del soggetto denominato includa il concetto del predicato. E, quindi, ogni volta che cambia la denominazione della cosa, è necessario che avvenga qualche variazione nella cosa stessa²³.

Scriva Leibniz nel §9 del *Discorso di Metafisica*:

Da ciò derivano parecchi paradossi tutti degni di considerazione, tra cui questi:

α) Non è vero che due sostanze si somiglino perfettamente e siano differenti *solo numero*.

β) Quanto afferma S. Tommaso su questo punto a proposito degli angeli o intelligenze (*quod ibi individuum sit species infima*), è vero di tutte le sostanze, purché si consideri la differenza specifica nel senso in cui la intendono i geometri rispetto alle loro figure.

γ) Ogni sostanza può nascere e perire unicamente mediante la creazione e annientamento.

δ) Non è possibile dividere in due una sostanza, né di due se ne può fare una, per cui il numero delle sostanze non aumenta né diminuisce per via naturale, sebbene esse si trasformino spesso²⁴.

Tale concezione rimarrà immutata nella *Monadologia*, nel cui §9 si legge:

È inoltre necessario che ciascuna monade sia differente da ogni altra.

Nella Natura, infatti, non esistono due Esseri che siano perfettamente uguali, e nei quali non sia possibile trovare una differenza interna, cioè una differenza fondata su una denominazione intrinseca²⁵.

Intento di questa prima parte era indicare, attraverso il diretto riferimento al testo di Leibniz, la continuità della presenza del tema dell'individualità nelle diverse fasi del suo pensiero.

come per esempio "rotondo" e "quadrato"; sono *estrinseci* quando sono tratti da qualcosa esterna alla sostanza, come per esempio "amato" e "visto".

²³ G. W. LEIBNIZ, *Verità Prime*, a cura di S. Cariatì, Rusconi, Milano 1999, p. 217.

²⁴ G. W. LEIBNIZ, *Discorso di Metafisica*, a cura di S. Cariatì, Rusconi, Milano 1999, p. 80.

²⁵ G. W. LEIBNIZ, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Rusconi, Milano 1997, p. 49.

La rilevanza di tale tema nel più ampio contesto della filosofia del Seicento, la sua presenza negli scritti di Leibniz, il continuo aggiornamento del paradigma di individualità consentono di affermare che l'attenzione per l'individualità rappresenta la cifra della filosofia di Leibniz.

Rimangono ora da indagare le modalità d'accoglimento di tale cifra all'interno delle richiamate dimensioni del male, presenti nella teodicea.

2. *Male morale e individuo*

A livello preliminare, va detto che la questione 'male morale' conosce numerose possibili declinazioni, molte delle quali presenti nella teodicea leibniziana (rapporto tra necessità metafisica ed ipotetica; prescienza divina e libero arbitrio; ecc.). Non potendo ricostruire in questa sede il complesso rapporto tra i richiamati temi, mi soffermo sul legame tra libertà del singolo e naturale imperfezione delle creature, limitandomi ad indicare le linee generali di un possibile sviluppo del tema. La questione può essere formulata nel modo seguente: in quali termini il singolo è libero di agire se la sua natura è determinata, essendo presente nell'intelletto divino?

Per rispondere a tale domanda farò inizialmente riferimento a due citazioni di Leibniz, tra le quali sembra, almeno apparentemente, non sussistere alcun legame.

Nella prima, Leibniz propone all'attenzione del lettore un esempio:

Poniamo che la corrente di uno stesso fiume porti con sé parecchi natanti che non differiscono tra loro se non per il carico: gli uni carichi di legno, gli altri di pietre; gli uni di più, gli altri di meno. Dato ciò, accadrà che le chiatte più cariche andranno più lentamente delle altre²⁶.

Nella seconda, Leibniz ripropone in un carne la volontà irriducibile di Satana:

Penetra già nelle membra il veleno, brucia la furia / per tutti gli arti:
nuovo delitto vuole il delitto. / Così ci plachiamo. Sola vittima sacra

²⁶ G. W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., §30,I, p. 212.

al furente / il nemico ucciso / Piace spargerne ai venti / brandelli
di carne, mille volte divisa, / del mio dolore l'adatto segno . / An-
che nella tromba che chiama i risorti / toglierò carne!²⁷.

Nella prima citazione, la differente velocità dei battelli, imputabile allo specifico peso di ciascun natante, è metafora della naturale imperfezione delle creature su cui si esercita l'uniforme azione di Dio, indicata dalla corrente del fiume. La teoria di Leibniz è nota. Egli ravvisa in Dio un dualismo tra intelletto e volontà. L'intelletto è artefice della rappresentazione delle nature essenziali delle cose. La volontà invece conduce al livello dell'essere tali nature essenziali. In altri termini, Dio può col proprio volere creare il mondo, ma non mutarne l'essenza. «Si tratta – ha osservato Cione – di una trovata speculativa veramente ingegnosa [...] giacché egli [Leibniz], pur riportando al Dio creatore, secondo l'ispirazione cristiana, l'origine di tutte le cose del mondo, riesce a non imputargli l'origine del male»²⁸.

Ma se, appunto, l'essenza delle cose è già costituita nell'intelletto di Dio, non ci troviamo di fronte alla necessità che gli individui nel corso della loro esistenza terrena realizzino quanto già previsto dalla propria essenza? Tale questione fu al centro delle discussioni tra Leibniz e Arnauld, risalenti agli anni 1686-87, subito dopo la pubblicazione del *Discorso di metafisica*. Se infatti la nozione di sostanza individuale reca in sé la totalità dei suoi accidenti, allora la persona cui quella nozione corrisponde è portatrice di una libertà, per così dire, "diminuita".

La determinazione esiste, dunque; ma nel determinare tutto, Dio ha tenuto conto della libera iniziativa di ogni individuo. L'azione è quindi determinata, non necessitata.

Osserva Leibniz: «Non c'è alcun bisogno di scienza infinita per vedere che la prescienza e la provvidenza di Dio lasciano la libertà alle nostre azioni, dal momento che Dio le ha previste, nelle sue idee, tali e quali esse sono, cioè a dire libere»²⁹.

Secondo Cione, Leibniz non riesce nell'intento di salvaguardare la libertà dell'individuo: «il filosofo che ha gloria d'aver proclamato la singolarità e l'autonomia dell'individuo concepito come monade,

²⁷ G. W. LEIBNIZ, *Confessio...*, cit., p. 63.

²⁸ E. CIONE, *Op. cit.*, cit., p. 363.

²⁹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., §365, III, p. 454, sottolineatura mia.

alla fine non tiene fede alla premessa e, nonostante le più ingegnose acrobazie dialettiche, riduce quello svolgimento ad un processo automatico»³⁰.

Leibniz invece è convinto che la libertà del singolo sia garantita dal suo sistema. Prova di quanto sostenuto è rinvenibile nella trattazione del tema della dannazione. Nemmeno chi è dannato si trova in una situazione incontrovertibile. I dannati sono sempre dannandi, per Leibniz.

si può dire che i reprobri sono destinati a esser dannati perché sono noti come impenitenti; ma non si può dire altrettanto correttamente che i reprobri siano predestinati alla dannazione³¹.

I dannati sono tali perché persistono nella loro volontà di volgersi al male e di allontanarsi dal bene. Tale irriducibile volontà dei dannati è confermata nelle parole di Belzebù, citate in precedenza: «Anche nella tromba che chiama i risorti / toglierò carne!»

In conclusione, il tentativo di Leibniz di compatibilizzare libertà dell'uomo, prescienza divina, naturale imperfezione della creatura, a mio avviso, risulta valido.

Come ha osservato Poma, il male metafisico è condizione di possibilità del male, ma non costringe l'uomo a peccare.

Perché ciò che il limite creaturale rende possibile, il peccato e la sofferenza, diventi attuale ci vuole comunque una circostanza positiva, nel caso del peccato un atto della volontà libera, nel caso della sofferenza un evento esterno, che spesso è anche un atto di una volontà libera, che lo realizzi. [...] In questo modo il fondamento del male è necessario, mentre non lo è il suo sorgere che è contingente³².

3. Male fisico e individuo

L'impressione che si ricava leggendo la parte terza dei *Saggi*, espressamente dedicata ad affrontare la questione del male fisico, è di trovarsi di fronte ad una sorta di 'rimozione'. Per rendere conto di tale 'sensazione' mi soffermo in questa sezione sul rapporto in-

³⁰ E. CIONE, *Op. it.*, cit., pp. 398-9.

³¹ G. W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., §81, I, p. 243.

³² A. POMA, *Impossibilità e necessità della teodicea*, Milano, Mursia 1995, pp. 191-2.

tercorrente tra male fisico e individuo con lo scopo di mostrare il loro legame.

Nella teodicea, Leibniz si riferisce al male fisico in almeno due sensi: il male fisico propriamente detto, e la dannazione, che del male fisico rappresenta la manifestazione massima³³: «il male fisico altro non è che il dispiacere, e sotto lo stesso titolo comprendo il dolore, la sofferenza e ogni altro genere di noie»³⁴; «Quando parlo qui della dannazione e dell'inferno, mi riferisco ai dolori, e non a una semplice privazione della felicità suprema»³⁵.

Nei restanti passi dei *Saggi* in cui Leibniz si occupa dei due temi si ricava l'impressione di trovarsi di fronte ad una sorta di derealizzazione del male fisico. In verità, l'esatta entità del male fisico non sfuggiva affatto a Leibniz. In una corrispondenza del 1677 diretta ad Arnold Eckhard, si legge: «tanto il piacere quanto il dolore sono qualcosa di positivo. [...] è molto differente il rapporto del dolore con il piacere da quello delle tenebre con la luce. [...] il dolore non esiste per la sola eliminazione del piacere»³⁶.

Come è evidente, tra la concezione del dolore come quantità positiva e la concezione del male fisico come mezzo per raggiungere un fine più alto³⁷ sussiste una abissale differenza. Per quale ragione, ci chiediamo, se la esatta dimensione del male fisico non era misconosciuta da Leibniz, essa non compare anche nei *Saggi*?

Mi limito qui a formulare alcune ipotesi in merito alle ragioni della assenza della su indicata concezione di male fisico ed alle conseguenze di una tale assenza.

È possibile che il rapporto tra le tre dimensioni del male, male metafisico, morale e fisico, conduca inesorabilmente ad una subordinazione del male fisico alle altre dimensioni del male. Inoltre, la razionalizzazione del male, la riconduzione cioè, anche del male fisico, alla problematica metafisica del male comporta inevitabilmente l'alterazione del dato originario della sofferenza.

³³ Nel §81, I Leibniz definisce la dannazione «massimo male fisico». Il tema ritorna, a vario titolo, nei paragrafi: 92, I; 133, II; 266, III.

³⁴ G. W. LEIBNIZ, *Saggi...*, cit., §251, III, p. 381.

³⁵ Ivi, §92, I, p. 252.

³⁶ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hg. von C. I. Gerhardt, Berlino, Weidmann, 1875ss.; rist. Hildesheim, Georg Olms, 1960s., I, p. 214.

³⁷ Concezione espressamente formulata nei *Saggi...*, cit., §23, I.

La sofferenza, infatti, è «nel numero di quei fatti della sfera oggettiva dell'individuo che sono evidenti e afferrabili solo in detta sfera, e pensati fuori di lì perdono facilmente la loro consistenza»³⁸.

Come ha scritto Ricoeur, «Il male è il punto critico di ogni filosofia. Se lo si comprende, è il suo più grande successo. Ma il male compreso non è più male: ha cessato di essere assurdo e scandaloso. Se non lo si comprende, allora la filosofia non è più filosofia»³⁹.

Diviene imprescindibile interrogarsi sul metodo attraverso cui l'indagine filosofica può 'accogliere' al suo interno il male fisico. Esiste un metodo più appropriato di altri? A tal proposito, ha significativamente rimarcato Rigobello,

per affrontare in sede filosofica il tema del dolore occorre, almeno in una prima fase della ricerca, usare un metodo che non comporti un atteggiamento teoreticamente costruttivo, ma accolga il darsi, nell'immediato, del proprio oggetto. Tale metodo è quello fenomenologico. Una fenomenologia della sofferenza è un primo e decisivo passo per una considerazione filosofica del dolore⁴⁰.

Il primo approccio di una teodicea deve consistere nel cogliere il male nel luogo e nei modi in cui esso si manifesta. Come ha osservato recentemente Moravia⁴¹, prima di rispondere alla domanda sull'*Unde Malum*, occorre porsi l'interrogativo sui *Quomodo Mala*. Non si può distogliere lo sguardo dall'effettivo *theatrum Iniquitatis*. L'esito di tale percorso è la *pluralizzazione* del Male.

Il termine sofferenza ha una etimologia suggestiva: *suffërre*, composto di *süb* e *fërre*, letteralmente *portare sotto, sopportare*.

Nella sofferenza è diminuita la capacità d'azione dell'individuo. Rispetto all'originario fluire dei vissuti, la sofferenza rappresenta l'avvertimento di una deficienza in seno all'originario stesso. Essendo diminuita la prensione del reale, per quanto preparati si possa essere, la sofferenza inchioda, comprime, obbliga. La sofferenza è allora esperienza dei propri limiti costitutivi. Il dolore ci dimensiona al nostro limite attraverso l'esperienza della limitazione del limite.

³⁸ G. MORSELLI, *Fede e critica*, Adelphi, Milano 1977, pp.17-8.

³⁹ P. RICOEUR, *Kierkegaard. La filosofia e l'"eccezione"*, Morcelliana, Brescia 1995, p. 13.

⁴⁰ A. RIGOBELLO, "Il dolore come problema filosofico" in SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA, *Filosofia del dolore*, Matera 1991, p. 27.

⁴¹ Cf. S. MORAVIA, *L'esistenza ferita*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 178 ss.

La sofferenza diviene occasione per acquisire, con maggior forza, coscienza della propria individualità: essa inerisce in modo esclusivo all'individuo. Nella sofferenza, come nella morte, siamo del resto insostituibili. L'esperienza del patire è congiunta alla cognizione della inesorabilità del proprio esperire: ciascun individuo sente d'essere *gettato* nella situazione esistenziale in cui, in modo *esclusivo*, gli è dato di esperire l'impellenza del dolore. Il dolore, in quanto esperienza possibile per ciascun individuo, è esperienza universale. In quanto tale, essa è comunicabile. È possibile, infatti, 'avvicinare' il dolore altrui. Per analogia, tale dolore può essere conosciuto e 'partecipato', con l'empatia ad esempio. Tuttavia, anche questo livello di partecipazione alle sofferenze dell'altro, non è che una stazione al nostro interno. «Quando io soffro, sono io che soffro, – osservava Lazzarini – e la comprensione o incomprensione degli altri è sempre per me astratta e lontana dalla mia viva esperienza. Ogni vita è vita individuale [...]. E se le monadi non hanno finestre quanto al processo della conoscenza, non ne hanno nemmeno quanto al processo morale e alle sofferenze dello spirito»⁴².

La stessa compassione, tappa ulteriore di avvicinamento alla sofferenza dell'altro, non scaturisce forse dall'impossibilità di sostituirsi all'altro nel suo essere oggetto di patimento? Se della dolcezza dell'amore Dante ci dice che «ntender non la può chi no la prova», a maggior ragione questo si deve dire del dolore.

Il male fisico è una realtà che inerisce al singolo in ciò che esso ha di più intimo: la sua essenza. Il dolore è esperienza di individuazione. «Questa unità di riferimento che intendiamo come io [...] *si fa io in modo del tutto peculiare nel dolore*»⁴³.

Conclusioni

Nella teodicea di Leibniz, come ho provato a mostrare, il rapporto male-individuo è coniugato secondo due specifiche modalità: male morale-individuo e male fisico-individuo. L'attenzione maggiore è riservata alla dimensione del male morale. La dimensione del male fisico, pur importante perché, come ho provato ad indicare, con-

⁴² R. LAZZARINI, *Op. cit.*, p. 268.

⁴³ S. NATOLI, *Op. cit.*, p. 17, sottolineatura mia.

sente l'esperienza dell'individuazione, non viene sviluppata appieno. Indubabilmente, questa scelta conosce numerose ragioni, alcune delle quali considerate nel corso delle presenti note.

Rimane però il fatto che la domanda sull'*unde malum*, posta dall'individuo paziente, rimane inevasa, schiacciata dalle esigenze della ragione sistematica. È per questo che, soprattutto in relazione alla questione del male fisico, Leibniz non sembra sviluppare appieno quel paradigma di individualità che egli stesso aveva elaborato.

Si può forse con questo argomentare che ci si trova di fronte ad un clamoroso fallimento della metafisica leibniziana o della metafisica *tout court*? Vorrei richiamare a questo proposito quanto scritto da Marquard:

La metafisica è quel ramo della conoscenza che ha di fronte problemi dei quali non viene a capo. Ora, la teodicea è esattamente questo in maniera esemplare [...]. Avere problemi dei quali non si viene a capo, se è spiacevole dal punto di vista teoretico-scientifico, è tuttavia normale dal punto di vista dell'uomo. [...] Esistono problemi umani in rapporto ai quali sarebbe anti-umano, e dunque un errore nell'arte del vivere, non averli, mentre sarebbe ultra-umano, dunque un errore nell'arte del vivere, il risolverli. [...] Metafisici di professione sono coloro che hanno appreso accuratamente e con successo a non sbarazzarsi dei problemi: in ciò consiste il loro valore. Certamente, chi ad un problema non dia alcuna risposta, si lascerà sfuggire in definitiva il problema stesso, e questo non va bene. Chi, invece, ad un problema dia una sola risposta, crederà di averlo risolto, finendo facilmente col diventare un dogmatico, e anche questo non va bene. La cosa migliore è di dare anche troppe risposte. Ciò, ad esempio, in rapporto alla teodicea, conserva il problema, senza effettivamente risolverlo. [...] Pericolosi sono tanto l'astenersi dal rispondere, quanto il monismo della risposta. Utile, è invece, che la vita generi una profusione e un eccesso di risposte, come effettivamente accade con la storia della metafisica [...]. In definitiva, quanto alla metafisica le cose stanno così come quel cacciatore di leoni amico dei leoni che, interrogato su quanti leoni avesse già abbattuto, poteva ammettere: «Nessuno», ricevendo in cambio questa consolante risposta: «Coi leoni è già molto». Proprio così capita alla metafisica [...] ed anche alla teodicea; dei suoi problemi essa non ne

ha risolto «nessuno». E, tuttavia, «per gli uomini questo è già molto»⁴⁴.

In conclusione, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un bivio, ad un *aut-aut*: o l'abisso della finalit , dell'armonia totale, dell'amore di Dio, o l'abisso della vita senza ragioni di vivere.

A mio avviso, la via per affrontare il problema del male non risiede n  nella dichiarazione d'inabilit  della ragione, n  tanto meno nell'esclusivo affidamento alle sue capacit . Significative sembrano le parole di Morselli: «Bisogna, ragionando, convincersi che il ragionamento non   sufficiente»⁴⁵.

⁴⁴ O. MARQUARD, "Motivi di teodicea nella filosofia dell'epoca moderna" in Id., *Apologia del caso*, tr. it., il Mulino, Bologna 1991, pp. 111-2.

⁴⁵ G. MORSELLI, *Op. cit.*, Adelphi, Milano 1977, p. 156.