

# NULLA, LIBERTÀ E KENOSI COME APERTURA AL DIVINO: SULLA “TEODICEA” DI LUIGI PAREYSON

Mauro MANTOVANI

Tavola rotonda *L'ambivalenza del Nulla: tra negazione dell'umano e apertura al divino*  
UPS, 26 febbraio 2009

## SCHEMA DELL'INTERVENTO

### INTRODUZIONE

#### 1. LUIGI PAREYSON: IL FILOSOFO E LA SUA FILOSOFIA

- 1.1. Brevissimi cenni sull'autore
- 1.2. La formazione pareysoniana
- 1.3. Il “treppiedi ontologico” pareysoniano

#### 2. LA VISIONE PAREYSONIANA DELLA LIBERTÀ

- 2.1. Verso un'ontologia della libertà
- 2.2. Il primato ontologico della “libertà assoluta”
- 2.3. Libertà come scelta: “autoposizione” e “duplicità radicale”

#### 3. LA “TEODICEA” PAREYSONIANA

- 3.1. Il male
- 3.2. “Il male in Dio”
- 3.3. La sofferenza, Dio compreso

#### 4. NOTA SUL NULLA

#### 5. IN DIALOGO CON PAREYSON

- 5.1. Con il filosofo e la sua prospettiva filosofica in generale
- 5.2. Sulla libertà e Dio
- 5.3. Sul male e sulla sofferenza, anche in Dio

### CONCLUSIONE

### INTRODUZIONE

In questo testo, che si inserisce all'interno di una pregevole collaborazione promossa dall'Istituto di Scienze della Religione della Facoltà di Filosofia dell'UPS in vista della Tavola rotonda *L'ambivalenza del Nulla: tra negazione dell'umano e apertura al divino* (Università Pontificia Salesiana, 26 febbraio 2009) propongo – rimandando per ulteriori approfondimenti ad altre precedenti pubblicazioni –<sup>1</sup> una presentazione del pensiero pareysoniano (soprattutto dell'*ontologia della libertà* e della corrispettiva *teodicea*) offrendone poi alcune linee di valutazione critica, specialmente alla luce di un significativo testo di V. Possenti.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. M. MANTOVANI, *Eleos tra “vecchie” e “nuove” categorie*, in M. MARIN – M. MANTOVANI (a cura), *Eleos: “l'affanno della ragione”. Tra compassione e misericordia*, Roma 2002, pp. 280-283, e soprattutto ID., *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Roma 2002, pp. 143-179.

<sup>2</sup> Cf. V. POSSENTI, *Dio e il male*, Torino 1995.

## 1. LUIGI PAREYSON: IL FILOSOFO E LA SUA FILOSOFIA

### 1.2. Brevissimi cenni sull'autore

Luigi Pareyson, attualmente uno dei più studiati filosofi italiani contemporanei,<sup>3</sup> nacque a Piasco (Cuneo) nel 1918 e visse fino al 1991, quando morì a Milano. Attorno al suo pensiero e alla sua produzione, già prima ma soprattutto dopo la morte, si è immediatamente aperto un vasto interesse.

Fu giovane professore al Liceo classico di Cuneo e si trovò a fianco di Duccio Galimberti negli anni della “resistenza italiana”. Gianni Vattimo, che fu suo allievo all'Università di Torino, lo ha definito come uno degli “ultimi grandi filosofi”; in riferimento a lui e alla sua opera si sono coniate delle espressioni significative quali “personalismo esistenzialista”, teoria estetica della “formatività”, teoria dell'interpretazione come “ermeneutica ontologicamente orientata”, “cristianesimo tragico”.<sup>4</sup> Non a caso anche S. Givone, l'autore della *Storia del Nulla*,<sup>5</sup> che è stato allievo di Pareyson, narra del suo legame con lui nelle pagine introduttive di questo volume (pp. IX-XXIV).

### 1.2. La formazione pareysoniana

Alunno di A. Guzzo all'Università di Torino,<sup>6</sup> Pareyson soggiornò in Germania tra il 1936 e il 1937 per motivi di studio, ed incontrò personalmente sia K. Jaspers che M. Heidegger. Nel saggio intitolato *Filosofia della persona*, scritto nel 1958, Pareyson stesso si racconta: «I primi studi ai quali per affinità elettiva mi dedicai furono la filosofia dell'esistenza, specie di Jaspers e Marcel in principio, e poi soprattutto di Heidegger, e fu principalmente da essa che trassi la mia prima ispirazione». <sup>7</sup> Pareyson fu infatti uno dei primi interpreti italiani del pensiero esistenzialista, a partire dalla sua pubblicazione del 1943 dal titolo *Studi sull'esistenzialismo*.<sup>8</sup>

Oltre alle sue ricerche su Fichte e Schelling,<sup>9</sup> fece dunque conoscenza fin da giovane della persona e degli scritti di Heidegger (soprattutto di *Sein und Zeit* e *Der Ursprung des Kunstwerks*). Nell'analizzare l'opera heideggeriana Pareyson trovò subito un'immediata consonanza «non tanto per l'idea di una storia della metafisica come oblio dell'essere o della tendenza a un'ontologia negativa quanto piuttosto per il primato dell'essere, la differenza ontologica, il pensiero rammemorante, l'origine e l'originario, il non-detto, il non-pensato, la manifestazione e l'occultamento, il segreto, il dono, l'informulabile e l'immemorabile, l'abisso, il fondamento che non è fondamento». <sup>10</sup>

Così egli stesso sintetizza il suo rapporto con l'esistenzialismo e l'ermeneutica: «il mio rapporto con l'esistenzialismo non è sullo stesso piano del mio rapporto con la riflessione ermeneutica. In quello io ho avuto maestri i tre massimi rappresentanti del genuino esistenzialismo:

<sup>3</sup> Si vedano, per esempio, le attività del Centro Studi filosofico-religiosi *Luigi Pareyson* del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Torino.

<sup>4</sup> Circa quest'ultima espressione, per noi particolarmente significativa, cf. anche G. CASTRONUOVO, *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente: il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, Napoli 1999; A. MATTEO, *Il pensiero tragico di Luigi Pareyson*, in Id., *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Soveria Mannelli 2001, pp. 125-135.

<sup>5</sup> Cf. S. GIVONE, *Storia del Nulla*, Roma-Bari 1995.

<sup>6</sup> «Sin dal mio primo anno d'università egli mi mise fra mano un libro di Jaspers, per il cui pensiero provai un così vivo sentimento di congenialità, che estesi la mia attenzione all'intero movimento». L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, Genova 1985, p. 17.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>8</sup> Cf. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1943.

<sup>9</sup> Gli studi schellinghiani avranno senz'altro un particolare peso, come vedremo, nella considerazione della libertà e nello sviluppo di una “ontologia della libertà”.

<sup>10</sup> Cf. L. PAREYSON, *Heidegger: la libertà e il nulla*, in *Annuario di filosofia* 5 (1989), p. 19. Ad Heidegger Pareyson rimprovererà, avendo trascurato l'aspetto personalistico inseparabile da una genuina ontologia, di aver finito «per alterare i rapporti tra l'essere e il tempo, fra l'intemporale e la storia». L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano 1994, pp. 9-10.

Heidegger, Jaspers, Marcel; in questa nessuno m'è stato maestro, e l'ho tratta unicamente da me, sin dalla fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, quando né Gadamer né Ricoeur avevano scritto la loro teoria dell'interpretazione».<sup>11</sup> Già questo ci mostra, in un certo senso, l'originalità della prospettiva pareysoniana.

Va notato, inoltre, che la profonda meditazione filosofica sviluppata da Pareyson a contatto con le principali filosofie europee è stata indubbiamente animata da un'intensa ispirazione cristiana, che si è evidenziata sempre più nell'esito che ha avuto la sua prospettiva teoretica. Esiste infatti per Pareyson un vincolo indissolubile tra filosofia e Rivelazione che si rende manifesto solo risalendo alle fonti cristiane delle sue categorie ontologiche principali, non solo negli scritti recenti, più legati all'ontologia della libertà, ma già anche – secondo F. Franco – nei saggi degli anni '40 raccolti in *Esistenza e persona*.<sup>12</sup>

### 1.3. Il “treppiedi ontologico” pareysoniano

Alla filosofia Pareyson attribuisce prima di tutto il compito di esprimere la sua valenza speculativa più autentica nella ricerca e nella formulazione della verità, divenendo una traduzione verbale e speculativa del pensiero rivelativo ed ontologico. Per il nostro Autore, infatti, il discorso è propriamente filosofico quando, parlando degli enti, rivela anche l'essere, «mentre parla delle cose dice anche la verità, mentre s'attiene ai singoli campi d'esperienza e alle questioni particolari mostra il vincolo esistenziale che lega l'uomo all'essere e la persona alla verità».<sup>13</sup>

Non a caso i suoi interpreti principali hanno coniato per Pareyson l'espressione e l'immagine del “*treppiedi ontologico*” formato da *persona*, *storia* e *libertà*. La sua riflessione filosofica è stata segnata via via da una progressiva accentuazione dell'aspetto ontologico del suo personalismo: egli privilegerà infatti quale carattere essenziale della persona il suo rapporto con l'essere, sottolineando che solo la persona può diventare “organo” rilevatore della verità.

Il giovane Pareyson è attratto dalle intuizioni heideggeriane sull'essere, che è “esserci”, non avulso da un contesto di vita ma ben collocato in quella reale posizione e prospettiva che non rende la prerogativa primaria ontologica un'eterea realtà.

In un secondo tempo, l'evoluzione del pensiero pareysoniano riflette l'esigenza di un giudizio di verità che abbia una cognizione dell'essere non lontana dalla vita di ogni giorno, e nello stesso tempo che non rimanga avvinghiata ad una storicità debole e quasi effimera. La formulazione di una teoria interpretativa non nasconde il bisogno di liberare la verità da quelle forme di realtà che la velano, quasi a renderla irricognoscibile ad un occhio non attento all'esistere e ai suoi grandi orizzonti.

Nell'ultima fase della sua filosofia, pur riscontrandosi una considerevole variazione di tema, l'ansia per la *dimensione ontologica*, colta da quel genuino esistenzialismo che accompagna tutte le fasi del suo pensiero, non perde la carica originaria con cui è nata e su cui si fonda. Queste esigenze ontologiche hanno trovato nel pensiero dell'ultimo Pareyson la loro piena manifestazione in una ontologia che non intende ingabbiare l'essere nelle categorie classiche, quasi a costringerlo alla necessità; ben oltre, sul versante della libertà, nasce una visione dell'essere rapito e raccolto dallo

<sup>11</sup> L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, in *Studi Cattolici* (1977), n. 193, p. 172.

<sup>12</sup> Cf. F. FRANCO, *Verità e libertà. Il cristianesimo “ritrovato” di L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* (1994/5), p. 125. Se si analizzano i saggi degli anni '40, si scopre che Pareyson, sottolineando come la sfida lanciata dal pensiero filosofico poteva essere accolta con forza solo dalla tradizione cristiana, motiva la categoria di persona come propria del cristianesimo: «perché il rispetto della persona è un'esigenza così tipicamente cristiana, che si può dire non solo che soltanto una filosofia cristiana può giustificarlo e fondarlo teoricamente, ma anche che una filosofia la quale ne dia una giustificazione teoricamente fondata è perciò stesso cristiana». Egli fa altrettanto con la categoria della storicità. Per Pareyson la storia è l'essere nel tempo, mentre l'eternità è l'essere oltre il tempo; unica condizione del rapporto impossibile tra tempo ed eternità è, per Pareyson, Dio. In Lui risiedono le condizioni del “rapporto teandrico”. Nella storia è racchiuso il mistero della persona rivelata dall'iniziativa divina: «soltanto se Dio è Persona, Egli può trattare la persona umana da persona, cioè riconoscerne l'indipendenza e la totalità». Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 174 e 185.

<sup>13</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., pp. 206-207.

stupore della realtà: non perché c'è un pensiero c'è un essere, ma perché c'è un essere c'è un pensiero.

Secondo Pareyson, infatti, nell'atto stesso in cui si afferma l'irriducibilità del reale al possibile, si proclama la priorità dell'essere sul pensiero.<sup>14</sup> Su questo sfondo si erge l'essere e la sua libertà: «L'essere stesso è libertà, anzi solo la libertà precede la libertà e solo la libertà segue la libertà [...]. Solo la libertà campeggia e domina la scena dell'universo. L'universo, se si va al suo cuore, alla sua estensione [...], l'intera vicenda, l'intera realtà, non è che un solo atto di libertà».<sup>15</sup> In questo contesto non si può fare a meno di notare fin da subito che la libertà pareysoniana è lungi dall'essere un semplice libertinaggio ed un vagabondare della mente umana; essa non è tale senza l'essere,<sup>16</sup> anzi gode addirittura rispetto ad esso – come vedremo – una “priorità ontologica”.

Motivo centrale della riflessione filosofica pareysoniana è sempre stata, dunque, la centralità data all'esistenza; il fatto che l'esistenza sia assunzione della propria singolarità in quanto relazionantesi ad altro e alla trascendenza in particolare; la condizionalità storico-esistenziale della filosofia; la rilevanza filosofica della scelta per il cristianesimo.

Per questo secondo Pareyson l'esistenzialismo, inteso come personalismo ontologico, rappresenta un nuovo modo di pensare, capace di ridefinire l'uomo e l'essere, e per questo anche fondamento dell'ermeneutica. Il centro e il cardine dell'ermeneutica di Pareyson risiede infatti nella nozione della *solidarietà originaria di persona e verità*, in cui consiste l'essenza genuina del concetto di interpretazione. L'esistenza è persona e la persona è “organo della verità”, non inventata o prodotta, ma accolta come un dono e una rivelazione che provengono dall'essere. La caratteristica della persona è di *lasciar essere la verità*.

Sebbene l'esistenza “come persona” mantenga fino in fondo, in Pareyson, i caratteri della storicità, della temporalità e della mondanità propri dell'esistenza umana, tuttavia, a differenza dell'ermeneutica esistenzialista, il nostro Autore non identifica la persona con la storicità e con la temporalità, né l'essere con il tempo e con la storia.

Un particolare punto di interesse è offerto per noi dalla cosiddetta “ontologia dell'inesauribile”, così come alcuni critici preferiscono chiamare la costante attenzione di Pareyson al problema del negativo, sia esso il male o l'orrore o la sofferenza, che sono alla base del motivo conduttore dell'“ontologia della libertà”, che costituisce il suo ultimo sforzo speculativo.<sup>17</sup> In esso ci addentriamo, non senza aver indicato – precedentemente – la sua concezione della libertà e del divino.

## 2. LA VISIONE PAREYSONIANA DELLA LIBERTÀ

### 2.1. Verso un'ontologia della libertà

Nell'ultima fase del suo pensiero, come già detto, Pareyson ha rielaborato e sviluppato i temi esistenzialistici, personalistici ed ermeneutici della sua filosofia proponendo una vera e propria *ontologia della libertà*, in cui non solo l'esistenza si definisce come libertà, ma l'essere stesso è libertà o, più radicalmente, è il risultato della libertà.

Fin dall'inizio della propria speculazione filosofica egli attinse infatti stimolanti spunti per l'elaborazione di questa prospettiva già nella lettura delle *Enneadi* di Plotino, lì dove rileva

<sup>14</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino 1995, p. 390.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>16</sup> «La libertà che sia attività e nient'altro che attività, l'attività che si libra su se stessa, l'attività abbandonata a se stessa, non è, propriamente, libertà. Niente di strano che chi concepisce la libertà in questa maniera prima o poi non la consideri che come condanna e prigionia, come è successo a Sartre. La libertà che non è nient'altro che attività, prima o poi intristisce e muore, e questo perché? Perché l'attività che non è nient'altro che attività è sopraffattrice e violenta, è pura praticità, abbandonata a se stessa, così distruttiva da distruggere anche se stessa. Invece la libertà è stimolata dall'essere, nell'atto che l'essere le si consegna e le si affida, anzi, il fatto che l'essere si affida alla libertà, mostra appunto che la libertà è slanciata dall'essere». *Ibidem*, p.18.

<sup>17</sup> «Il problema della libertà mi ha sempre al tempo stesso attratto per la sua profondità misteriosa e respinto per la sua terribile difficoltà». *Ibidem*, p. 297.

l'impossibilità di afferrare con il pensiero il principio primo, alla cui fruizione si può giungere solo al di là di ogni linguaggio.<sup>18</sup>

Importante, nella formazione dell'ontologia della libertà, è anche l'approccio giovanile che Pareyson ebbe con le stesse correnti esistenzialistiche, nelle quali egli ritenne di scorgervi «il nesso che congiunge inseparabilmente i due aspetti dell'operosità umana: la fedeltà all'essere e l'impegno della libertà».<sup>19</sup> Proprio su questo punto l'Autore non esita ad affermare che in sostanza la filosofia dell'esistenza non è altro che un'ontologia della libertà, e che questo spiega la persistente attualità dell'esistenzialismo.<sup>20</sup>

## 2.2. Il primato ontologico della “libertà assoluta”

Secondo Pareyson l'uomo in quanto tale è costituito da un rapporto ontologico, cioè ha costitutivamente un diretto e inalienabile rapporto con l'essere. Ciò tuttavia non significa che egli abbia semplicemente questo rapporto, ma invece che egli è rapporto con l'essere.<sup>21</sup>

Il cuore di questo rapporto che l'uomo è con l'essere, è proprio – secondo il nostro Autore – la *libertà*: «Essere in rapporto con l'essere significa essere libero; è solo attraverso la libertà che si realizza quell'intenzionalità verso l'essere che l'uomo è. [...] Dire che l'uomo è un rapporto con l'essere è come dire che l'uomo è libero, che l'uomo è libertà».<sup>22</sup>

L'essere stesso, infatti, non apparendoci in una formulazione che sia sua propria, oltre che unica e definitiva, ma sempre in forme storiche da cui è inseparabile, apre la via – secondo Pareyson – a quell'apparente disordine in cui la mancanza di un criterio estrinseco e oggettivo, che serva da inequivocabile punto di riferimento, sembra abbandonare ogni cosa all'incertezza e alla contestabilità: «ma quest'incertezza e questa discutibilità sono il segno esteriore d'un fatto grande e decisivo: che *l'interpretazione della verità e la rivelazione dell'essere sono affidate alla nostra libertà*».<sup>23</sup>

Secondo Pareyson l'uomo, per questo, non può accedere all'essere se non attraverso la libertà, ma questo fatto, sostiene il filosofo, non significa abbandonare persino l'essere alla libertà, e quindi abbandonare la libertà a se stessa,<sup>24</sup> ma al contrario mostra che «la libertà coinvolge l'essere a tal punto da, non dico dissolverlo, ma risolverlo esso stesso in libertà».<sup>25</sup> Tanto la libertà è legata all'essere che essa lo attesta nella sua stessa decisione per o contro di esso, e lo afferma, sia pure nella forma del tradimento, anche quando lo rinnega, negando e distruggendo se stessa.<sup>26</sup>

<sup>18</sup> Cf. L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, op. cit., pp. 171-179.

<sup>19</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 267. Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 19.

<sup>20</sup> Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., pp. 266-268.

<sup>21</sup> «Dire uomo significa essere un rapporto con l'essere. L'uomo è costitutivamente intenzionale, cioè non chiuso in se stesso, o per lo meno il rapporto che ha con se stesso non si spiega se non in base a un rapporto che egli ha con l'altro, con altro, con l'essere». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, Torino 1998, p. 21.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 21-22. L'uomo «in quanto si trova come libertà e identità di dono e consenso, è nient'altro che libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 17.

<sup>23</sup> L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Che l'uomo non acceda all'essere se non attraverso la libertà risulta dal fatto che nessuna verità è enunciabile dall'uomo se non appunto con un atto di libertà». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 21.

<sup>24</sup> Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Col suo stesso esercizio la libertà attesta quella presenza originaria che la sollecita nell'atto stesso che le si affida, e che la regola nell'atto stesso che accetta di farsi oggetto della sua scelta». *Ibidem*.

<sup>25</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 21.

<sup>26</sup> Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, op. cit., p. 50. «Anche se la libertà si nega, tuttavia il suo atto di negarsi è pur sempre un atto di affermarsi». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 19. «Se la libertà distrugge se stessa con un atto con cui attesta l'essere, anche quando lo tradisce, ciò è perché l'essere stesso è libertà». *Ibidem*, p. 21. «La libertà come inizio è scelta, al punto che continua a essere anche se sceglie di negarsi, cioè si afferma anche nella negazione e con la negazione, sebbene tale negazione la esponga alla distruzione di sé». *Ibidem*, p. 47. Afferma F. Franco che secondo Pareyson «un autentico esercizio di libertà non può che essere autentico rapporto ontologico, visto che la libertà con la sua autonegazione attesta la stessa distruzione di se stessa e la sua autoaffermazione la manifesta per ciò che è». F. FRANCO, *Verità e libertà*, op. cit., p. 131.

La libertà, inoltre, secondo Pareyson, è tale che viene compromessa se non è preceduta dalla libertà stessa.<sup>27</sup> Per questo «la libertà dell'uomo non sarebbe se l'essere con cui l'uomo è in rapporto – risolvendosi in questo rapporto stesso – non fosse se non come libertà».<sup>28</sup>

### 2.3. Libertà come scelta: “autoposizione” e “duplicità radicale”

Il tema della libertà è indissolubilmente legato – soprattutto nell'ultimo Pareyson – al tema della *scelta*, vista come mediazione e come chiave di lettura di un mondo immenso che si spalanca davanti agli occhi del filosofo: *dinanzi al nulla si staglia soltanto l'essere e la sua libertà*. «Di un atto di assoluta libertà non si può dare altra ragione: esso è così, cioè è senz'altro, e perciò inevitabile».<sup>29</sup> La libertà non deve essere intesa come qualcosa che ancora limita l'infinito. Se la libertà non è libera di essere libertà, difficilmente si potrà parlare di libertà anche in campo morale. Ecco perché, secondo Pareyson, chi vuol determinare eticamente la propria vita non ha una vasta gamma di scelte, piuttosto ha di fronte l'importanza della scelta. Paradosso della vita, che va sempre scelta, anche nella non-scelta, e ogni singolo atto implica la capacità di far uso della propria libertà che è parte essenziale della grande libertà dell'essere.

L'atto di libertà, come rapporto originario, è dunque, secondo Pareyson, *inizio e scelta*: inizio in quanto la libertà non è preceduta che dalla libertà stessa. La libertà è senza preavviso. *La libertà, che non è che libertà, al suo inizio non ha che il nulla, il vuoto, il niente*. La libertà è postulata dalla libertà stessa.<sup>30</sup> Pareyson per questo afferma che la libertà come inizio è comunque scelta,<sup>31</sup> tanto che continua ad essere anche se sceglie di negarsi: «il non essere scelto dalla libertà, quando la libertà sceglie di non essere, sceglie di ritornare indietro, questo non essere scelto dalla libertà diventa il nulla; la negazione che la libertà fa di sé diventa distruzione».<sup>32</sup>

Per questo essa si caratterizza come *autoposizione*: «La libertà è così libera ch'essa è un'autoposizione e si realizza col suo stesso atto e non può essere in potenza. Una libertà potenziale non è; anzi, è così libera ch'essa è libera di non esser libera, che essa si afferma e si realizza non solo nell'atto in cui appunto si afferma e si realizza, ma anche nell'atto in cui si nega».<sup>33</sup>

Si parla così di una *duplicità* della libertà umana: la libertà di per sé è «duplice, ancipite, ambigua, e questa sua intrinseca dissociazione si esplica come una contrapposizione di due termini: positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa, la libertà che si afferma e si conferma e la libertà che si rinnega e si distrugge».<sup>34</sup>

La libertà pareysoniana è dunque *bifronte*. Nell'atto stesso di cominciare essa «si divide e si sdoppia, cioè mostra di essere libertà solo come scelta, come decisione di un'alternativa. Essa è duplice di per sé: dissociazione e contrapposizione di due termini, che sono positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa che si rinnega e si distrugge. La libertà, dunque, non è tale senza la negazione [...]. *Tanta è l'energia della libertà che essa trasforma il nulla quiescente in un nulla dinamico, un semplice punto di partenza in un annullamento rovinoso*».<sup>35</sup>

Più volte nelle sue opere Pareyson sottolinea questa natura abissale e ambigua della libertà, e questo perché la considera come naturalmente illimitata e priva di un fondamento che la delimiti; la libertà si mostra come «un unico abisso vertiginoso, sull'orlo del quale la mente umana vacilla;

<sup>27</sup> Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, Genova 1989, p. 22.

<sup>28</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 22. «Solo la libertà precede la libertà, e solo la libertà segue la libertà: sia come antecedente che come susseguente la libertà non tollera e non implica che la libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 22.

<sup>29</sup> F.W.J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà* (a cura di L. Pareyson), Milano 1974, p. 26.

<sup>30</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 31. In quanto scelta, la libertà non è decisa da un criterio o da una legge, ma unicamente dalla volontà; cioè «la libertà è indifferente nel senso che l'essere libero può scegliere, dipende da lui: egli è questa scelta [...]. La volontà incerta si divide, la volontà sicura sceglie». *Ibidem*, p. 45. Risulta molto interessante, per approfondire il tema, la parte intitolata *Storia della libertà*, alle pp. 281-285.

<sup>31</sup> Cf. F. TOMATIS, *Escatologia della negazione*, Roma 1999, p. 101.

<sup>32</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 47. Cf. *ibidem*, p. 310.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>34</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 23-24.

<sup>35</sup> *Ibidem*, op. cit., p. 459. Il corsivo è nostro.

dentro il quale lo sguardo umano non si spinge se non perdendosi nelle tenebre più fitte».<sup>36</sup> Il filosofo chiarisce che con la duplicità della libertà non si afferma che ci siano due libertà, ma che essendo una sola, può essere positiva o negativa: «Queste due possibilità, la positiva e la negativa, sono inseparabili: non si può parlare della sola libertà negativa indipendentemente dalla libertà positiva e viceversa; si può parlare solo della libertà nella sua duplicità, cioè della libertà che può essere negativa o positiva».<sup>37</sup> Va precisato che la libertà negativa è sempre libertà, libertà che si nega come libertà, si autodistrugge. Così la libertà può essere definita dal filosofo come «un'uguale possibilità di fare una cosa o l'altra, di procedere a un'affermazione di sé o a una negazione di sé; un'eguale possibilità di fedeltà e tradimento; eguale possibilità di scegliere l'essere o il non essere, il bene e il male».<sup>38</sup>

Questo carattere della libertà deriva proprio dal bipolarismo della libertà stessa tra l'essere e il non essere e genera anche l'ambiguità della realtà e dell'uomo. I problemi che affiorano dall'ambiguità del reale, e dall'abissalità della libertà, vanno indagati ricorrendo al mito presente nell'arte e nella religione, in quanto la filosofia concettuale, dinanzi a questi problemi si mostra inefficace. La filosofia non viene eliminata, ma deve intervenire sul mito per portare alla luce la verità, e giungere all'incontro con Dio «non direttamente, ma come centro del mito, di cui essa fa l'ermeneutica, come centro dell'esperienza religiosa, di cui essa è interpretazione».<sup>39</sup>

#### 2.4. Dio come “scelta originaria”

Veniamo ora specificamente al rapporto tra la libertà e Dio. Pareyson sulla realtà di Dio afferma anzitutto che «è la Divinità che si dà a conoscere all'uomo, significando per la sua esistenza finita proprio nel momento stesso in cui mostra la propria ulteriorità, la propria trascendenza, la propria indipendenza e libertà».<sup>40</sup> Se il problema della libertà è riconosciuto come centrale dal principio fino alla fine,<sup>41</sup> Pareyson collega il problema della libertà direttamente a Dio, riconosciuto come «il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe, il Dio al quale io dico *miserere mei*, il Dio al quale dico *in te commendo spiritum meum*, cioè una persona a cui do del tu».<sup>42</sup>

Nell'affrontare il discorso su Dio può essere utile fare immediato riferimento a un brano in cui Pareyson si ricollega al libro della Genesi: «Risulta che il primo atto di Dio è stato la creazione del mondo: l'atto per eccellenza, assolutamente gratuito e arbitrario; atto di libertà e liberalità al tempo stesso, concentrato nella propria affermazione e insieme prodigalmente espansivo. Ma questo

<sup>36</sup> L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, op. cit., p. 27.

<sup>37</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 48. Egli aggiunge subito che «non v'è equipollenza ed equivalenza tra la libertà positiva e la libertà negativa. La duplicità della libertà si presenta pur sempre sullo sfondo del primato del positivo: è la positività che primeggia, perché il negativo si qualifica per il suo necessario riferimento alla positività, sia perché non si può concepire la positività se non come superamento della negatività, sia perché essa è negazione, trasgressione della positività, e in quanto tale ne è pure un riconoscimento, il riconoscimento». *Ibidem*, p. 49. Cf. anche: «La libertà può essere positiva solo se ha conosciuto la negazione e l'ha sgominata, presentandosi come vittoria sul nulla e sul male». L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 25.

<sup>38</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 45.

<sup>39</sup> L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario di filosofia* 1 (1985), p. 50. Non è affatto infondato, visto l'attento studio pareysoniano dell'opera di K. Barth, ravvisare in questo campo un certo influsso del famoso teologo tedesco. L'autore del *Römerbrief*, infatti, critica il titanismo filosofico o teologico che pretende di elevarsi sino a Dio; mettendo l'accento sul luterano *Deus absconditus*, sostiene la necessità di riconoscere l'inconoscibilità di Dio, del quale la filosofia può solo affermare l'insormontabile trascendenza. Cf. L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo*, op. cit., pp. 130-134. Pareyson puntualizza esplicitamente che la sua ricerca in questo campo «è un'ermeneutica del mito, più precisamente del mito religioso. Come ermeneutica, non è metafisica ontica e oggettiva, ma ontologia esistenziale. Come rivolta al mito religioso, non è né teologia, né filosofia della religione, né filosofia religiosa, ma interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa o della conoscenza religiosa. In concreto, si presenta come un ripensamento filosofico del cristianesimo». L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, in *Annuario di filosofia* 2 (1986), p. 15. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Roma 1993, p. 213.

<sup>40</sup> F. TOMATIS, *Escatologia della negazione*, op. cit., p. 102.

<sup>41</sup> La lezione dal titolo *Libertà e trascendenza*, presente in *Ontologia della libertà* (pp. 25-43), risulta fondamentale per l'approfondimento del tema.

<sup>42</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 42.

atto è stato certamente preceduto da un atto di libertà ancora più originario [...], quello con cui Dio ha originato se stesso». <sup>43</sup>

Insieme al testo della Genesi Pareyson ha presente anche il brano di *Es* 3,14 nel quale Dio stesso si autopresenta come *ego sum qui sum*, che Pareyson interpreta come indicazione dell'assoluta libertà divina: «*Io sono libero al punto d'essere libero anche dal mio essere, dalla mia essenza, dalla mia esistenza*. Non è che esista Dio che ha la "proprietà" d'essere sommamente libero; non è che Dio sia libero in quanto non segue che la propria "natura", secondo il concetto spinoziano di *libera necessitas*. In Dio esistenza ed essenza fanno tutt'uno e sono un solo e medesimo atto di libertà in esercizio. Nella libertà originaria non c'è una distinzione tra la libertà come natura, come proprietà, e il suo esercizio, il suo atto». <sup>44</sup>

Nella visione di Pareyson, Dio è così da intendersi come *libertà originaria, inizio assoluto*, imprevedibile, senza perché, puro cominciamento; nessuna attesa lo attrae e nessun preparativo lo anticipa: «L'istantaneità del cominciamento, non si può pensare se non come uscita da un non essere, e la libertà non è concepibile se non con un confine di non essere». <sup>45</sup> Come puro inizio Dio è un cominciamento che non cessa di cominciare e ha un passato di non essere tale che non è mai stato presente. <sup>46</sup> Questo non significa che prima di Dio ci sia il nulla né tantomeno un'alternativa rispetto a cui Egli si ponga, ma per Pareyson «Dio è al *tempo* stesso *prima e dopo* di sé. Dio c'è *già* prima di esistere, a volere la propria esistenza, e, quando *poi* esiste, si vede che la sua essenza era proprio la libertà con la quale volle esistere». <sup>47</sup>

Per questo un'espressione sconcertante e paradossale di Pareyson la si rinviene, lo afferma F. Russo, quando il filosofo si vede costretto a parlare di "inizio eterno" e di "Dio prima di Dio", definendoli ossimori o «espressioni simboliche della sua abissalità» <sup>48</sup> che vanno intese all'interno di una «dialettica della libertà assoluta divina che non può non derivare che dalla libertà: da chi dipende Dio? da dove deriva Dio? non da una necessità antecedente a sé, giacché è necessario che esista solo perché è; Egli deriva dalla sua stessa libertà originaria ed è in tal senso che dovrebbe essere legittimo parlare di "inizio eterno"». <sup>49</sup> La libertà di scelta, che è la facoltà di scegliere pro o contro un'alternativa, risulta essere soltanto un aspetto della libertà e non ne esaurisce la natura: «Il dover scegliere è sintomo di indigenza, di una tensione verso un fine che non si possiede, di uno scarto tra il soggetto e il suo *τέλος*. Questa condizione è propria della creatura ma non del creatore». <sup>50</sup>

<sup>43</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 469.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>45</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 470. Cf. anche: «La libertà ha un confine con il non essere, il quale tuttavia non è né tramite né ponte, ma una pura e semplice delimitazione che non implica, ma anzi abolisce, qualsiasi contiguità o continuità». *Ibidem*, p. 256.

<sup>46</sup> Cf. *ibidem*, p. 256. «Ma un inizio di questo genere è già una scelta, in quanto la libertà – Dio – *potrebbe* non cominciare, cioè non uscire dal non essere, e *potrebbe* cessare, cioè rientrare nel non essere». *Ibidem*, p. 459.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 130. «Si potrebbe insistere sulla scelta prima e domandare: e se Dio avesse scelto il nulla e il male? Se la scelta prima fosse stata negativa? Il problema, anzitutto, è mal posto, perché di fatto questa eventualità non è accaduta, e, come tutti sanno, è inutile indagare sul non avvenuto [...]. L'avvento di Dio, la sua originazione, è un atto di libertà, e quindi un fatto storico, non certo della storia temporale, ma dell'eternità: il fatto assoluto, il fatto assolutamente primo. Ma in ogni caso la risposta è: se Dio avesse scelto il nulla, ci sarebbe stato, appunto, non Dio, ma il nulla. Si parla della scelta di Dio dimenticando che la scelta è Dio stesso, Dio nell'atto stesso di originarsi, cioè nell'atto di volere e scegliere se stesso. Perciò la scelta negativa avrebbe significato, appunto, che Dio non esiste. Dio non sarebbe se fosse stato scelto il male». *Ibidem*, pp. 279-280.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>49</sup> F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 225. Dove continua «Eppure, se cerchiamo di intuire l'idea di eternità e ne accettiamo la definizione boeziana di *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* o quella classica di *nunc stans*, l'esistenza di Dio eterno appare come perdurante e simultaneo possesso di una pienezza di vita interminabile. Pertanto, benché in questo campo il linguaggio si dimostri effettivamente inadeguato, o l'esercizio della libertà introduce una censura nell'"ora" assoluto di Dio o bisogna interrogarsi più a fondo sulla natura stessa della libertà, vedendo come viene esercitata dapprima in Dio e poi nell'uomo». *Ibidem*, p. 225.

<sup>50</sup> F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 226. Afferma ancora F. Russo: «Volessimo pure interrogarci sull'origine eterna e intemporale di Dio, essa non si presenta come libero esercizio di una scelta bensì come effusione di una pienezza che non viene mai meno e che non ha bisogno di decisioni successive per orientarsi verso un fine». *Ibidem*, pp.



### 3. LA “TEODICEA” PAREYSONIANA

La questione della teodicea pareysoniana si colloca, così, tra la considerazione dell'ontologia della libertà e lo sguardo sul dramma del male e della sofferenza.

Pareyson a proposito parla di un' *aritmetica della libertà*,<sup>51</sup> che così definisce: «non essere (o negazione) + libertà (inizio, impeto, scelta) = nulla (distruzione, male). Il non essere più la scelta è il male. Che cos'è il male? Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scelto».<sup>52</sup>

Il male infatti è sempre, per il nostro Autore, un atto di libertà, in quanto per negare la libertà ci vuole sempre un atto di libertà, ed è qui che Pareyson riconosce una “spiritualità del male”.<sup>53</sup> È evidente in questo punto il contatto tra la filosofia pareysoniana e l'opera di Dostoevskij «che sul male – afferma Pareyson – ha detto le cose più attuali che esistono, molto meglio di tutta la storia della filosofia da Talete in poi».<sup>54</sup>

Nella sua discussione sul problema del male Pareyson afferma esplicitamente di basarsi anzitutto sull'Antico e sul Nuovo Testamento, e poi di rifarsi a Schelling e a Dostoevskij. La sua prospettiva è sempre strettamente collegata al concetto di ambiguità della libertà: la forza negatrice del male presuppone il positivo da trasgredire, tanto che, a dir suo, non c'è indizio più sicuro della divinità che la realtà stessa del male.<sup>55</sup>

#### 3.1. Il male

Il problema del male si collega dunque direttamente con la nozione di libertà, e costituisce un nodo molto importante nella filosofia pareysoniana: «Che cos'è dunque il male? Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: da un atto consapevole e intenzionale di trasgressione e rivolta, di rifiuto e rinnegamento nei confronti d'una previa positività; da una forza negatrice, che non si limita a un atto negativo e privativo, ma che, instaurando positivamente una negatività, è un atto negatore e distruttore. Il male va dunque preso nel significato più intenso della ribellione e della distruzione».<sup>56</sup> Non si tratta, precisa il filosofo piemontese «come si potrebbe credere, di riportare il nulla e il male alla semplice negazione, cioè

---

226-227.

<sup>51</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 24.

<sup>52</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 47. Cf. *ibidem*, p. 258, e anche l'espressione «non essere + libertà = male». L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 24.

<sup>53</sup> Cf. R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Roma 2000. Secondo Pareyson il male non può essere concepito come pura inerzia, come puro abbandono: questo è ancora un concepire il male come pura privazione, una pura mancanza, un puro difetto, mentre invece è qualcosa di energico il male. Il male è un atto di libertà, quindi un atto spirituale, una volontà di trasgressione, di negazione, di tradimento. Cf. L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 85. Cf. anche: «L'aspetto più terribile del male è appunto questa sua spiritualità, che consiste nell'essere consapevole e deliberata ribellione, cioè nell'aspetto di prevaricazione e di sfida tracotante ch'esso apertamente o dimessamente riveste. Qui la decisione è puramente spirituale, perché ciò ch'è in gioco è la pura libertà». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169.

<sup>54</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 85. La realtà del male «comincia sempre con un atto di ribellione, comincia sempre con Lucifero che si ribella. E Lucifero che si ribella ha pure un suo fascino, è pure a modo suo un eroe, ha qualcosa di prometeico. Quindi ecco il fascino del male. Il fascino del male è terribile, perché è il fascino della ribellione, è il fascino dell'autoaffermazione, è il fascino di Prometeo. Poi dopo anche Satana viene banalizzato». *Ibidem*.

<sup>55</sup> Cf. *ibidem*, p. 64. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 219.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 167-168. Cf. anche: «non si può dire che il male non è altro *nisi privatio boni*. È qualcosa di molto più intenso. La natura del male non è una difettosità, non è una mancanza, cioè una mancanza di bene, un difetto, una privazione di bene. Il male invece è una volontà di male, è una volontà positiva di negazione. Il male quindi è positivo nella sua negatività, la sua natura di negazione è un atto positivo. Il male è una realtà, non è una mancanza di realtà. È una realtà – negativa ma è una realtà. È posizione di negatività». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 84. «Il male non è una semplice attenuazione o diminuzione o cessazione di bene, ma ne è una negazione reale e positiva nel senso di una deliberata infrazione e inosservanza». L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 21; V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., pp. 21-28.

che sarebbe estremamente fiacco e riduttivo, ma, inversamente, di vedere come dalla semplice negazione sia potuta scaturire la negatività attiva, cioè il male e il nulla». <sup>57</sup>

L'essenza del male come ribellione, secondo Pareyson, si presenta sempre con una natura demoniaca che anzitutto traspare dal carattere tragicamente parodistico del male nei confronti del bene, quasi di imitazione o simulazione o contraffazione del positivo, secondo la concezione del diavolo come *simia Dei* <sup>58</sup> e questo per il motivo che il male non «ha un suo sostegno ontologico, perché anzi il suo intento è quello di negare l'essere, allora cerca un essere a cui attaccarsi, avviticchiarsi e lì è come parassita, finisce per consumare questo essere a cui si avviticchia». <sup>59</sup> Di qui il carattere distruttivo del male, che culmina poi in una forza devastatrice, per la quale l'autodistruzione della libertà negativa si prolunga in un tentativo di distruzione universale, come un destino di morte che si trasforma, scrive Pareyson, in un programma tragicamente apocalittico. <sup>60</sup>

Pareyson riconosce che il male vero esige dedizione e tenacia, assiduità e costanza, richiede sforzi che costano sacrifici, e persino una forma di ascetismo che impone rinunce e pretende abnegazione. <sup>61</sup> Per questo secondo il nostro Autore la radice del male etico è ontologica, pur essendo l'uomo l'unico responsabile del male: «Il male veramente male è quello che deriva da una scelta, da una decisione umana, quindi in questo senso ci vuol sempre la mediazione etica. L'uomo sviluppa delle possibilità di male che ci sono ontologicamente, ma è lui che le sviluppa, è lui che le realizza, è lui che le fa. Quindi la responsabilità è solamente dell'uomo». <sup>62</sup>

L'uomo tradurrebbe così in realtà quella possibilità del male che in radice è “nascosta” in Dio: essa, secondo Pareyson, resta in Dio come un vestigio, come possibilità sepolta nel passato dalla sopravvenuta sconfitta e resa inerte dalla mancata realizzazione. Ma è questo residuo che può ancora costituire un pericolo, «non certo da parte di Dio, che ha vinto il male *ab aeterno*, ma da parte di qualcun altro, che sopraggiunto sappia trovare nel male latente e dormiente nelle profondità divine lo stimolo e quasi il suggerimento a una nefasta reviviscenza e a una rovinosa realizzazione. Questo ridestatore del male, come insegna il racconto biblico, è l'uomo. L'origine del male è Dio, ma il vero autore ne è l'uomo, che di questa realizzazione porta l'intera responsabilità». <sup>63</sup>

L'uomo, nella sua caduta, secondo Pareyson traduce il male da mera possibilità a realtà effettiva, operante in quel suo ambito d'azione ch'è il mondo della storia. <sup>64</sup> Alla caduta dell'uomo

<sup>57</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 24-25. L'elemento potenziale, secondo Pareyson, è dunque la libertà, che si presenta ambigua, duplice: «essa è al tempo stesso energia benefica e creatrice e forza letale e distruttiva, incremento ontologico che arricchisce la realtà e turbine annientatore che traversa e sconvolge l'universo, fresco luminoso impeto di vita e cupo funesto impulso di morte. È qui che compare il cercato rapporto originario fra la libertà e il nulla [...]. Non è l'essere che è in contatto col nulla: il contatto veramente originario è quello fra il nulla e la libertà». *Ibidem*, p. 25.

<sup>58</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169. Cf. anche le considerazioni proposte dall'Autore sulla natura parodistica e parassitaria del male, affermando che «il male come trasgressione è un'inversione, un capovolgimento, uno stravolgimento del bene. Per cui può anche succedere che il male sia un'imitazione del bene, ma caricaturale, sia una scimmiettatura del bene». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

<sup>59</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

<sup>60</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 169-170. «Il male è questo: distruzione universale. Non per nulla Dostoevskij parla dello spirito alto e terribile che è Satana, cioè spirito della distruzione universale». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 86.

<sup>61</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 169.

<sup>62</sup> L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 90.

<sup>63</sup> *Ibidem*, pp. 30-31. «Non si può ammettere che l'uomo abbia tanta creatività da *inventare* il male: egli, ch'è l'unico *autore* del male, non può tuttavia esserne l'*inventore*. La sua creatività e la sua potenza sono limitate, e bastano tutt'al più a *scoprire* il male come possibilità da realizzare, e a *realizzarlo* effettivamente una volta che ne ha scoperto la possibilità, e ciò è già molto per lui». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 184. «Nel retroscena della positività di Dio la libertà umana, nella sua duplice funzione di capacità di bene e di male e di iniziativa d'azione, ridisegna il male come possibilità attuale, da proporre alla propria scelta e da tradurre in realtà effettiva, operante in quel suo teatro ch'è il mondo umano della storia». L. PAREYSON, *Essere libertà, ambiguità*, op. cit., p. 95.

<sup>64</sup> «È dall'altra faccia della positività divina che la libertà umana evoca il male. Con la sensibilità e il vigore della sua libertà, l'uomo è in grado d'indovinare e sorprendere la presenza del male in Dio, nonché di realizzare il male che giaceva in lui come semplice possibilità. In questo modo si può dire che l'uomo risveglia sulla scena cosmica il male ch'era sopito in Dio. La positività divina è la grande tentazione dell'uomo: l'uomo è perennemente tentato di ribellarsi,

concorrono dunque, afferma l'Autore, tre elementi: la possibilità del male che è nascosta in Dio, l'energia della libertà che è potentissima in Dio ma non lo è meno nell'uomo, e una carica di negatività che assume l'aspetto d'un atteggiamento blasfemo nei confronti della divinità.

Da questi aspetti nasce la ribellione dell'uomo.<sup>65</sup> In che cosa consiste questa ribellione? Risponde Pareyson: «nella pretesa di rifare l'originazione divina. Nella pretesa di potersi collocare nel cuore stesso di tale originazione, prendendo il posto di Dio e affidandosi alla promessa del “serpente antico”: *eritis sicut dii* [...]. Ma nel corso di questo tentativo folle, l'uomo non riesce a padroneggiare la negazione, gli sfugge dalle mani e gli si rivolta contro ed egli non solo non riesce ad essere Dio, ma scade al di sotto del suo livello umano, lasciandosi andare a un destino di perdizione e di morte di auto e onnidistruzione».<sup>66</sup>

La caduta dell'uomo evidenzia, secondo Pareyson, due caratteri essenziali: si tratta di un atto libero e dell'inizio della storia. Libertà e storia sono dunque i due titoli sotto i quali si deve svolgere un'adeguata ermeneutica del peccato originale.<sup>67</sup> Da quanto detto si deduce che la caduta dell'uomo non faceva parte d'un piano predisposto, poteva non accadere. Resta tuttavia estremamente difficile rispondere alla domanda sulla condizione dell'uomo se non avesse peccato, e Pareyson non si avventura in questo campo, che egli chiama «sterile indagine sull'ipotetico non accaduto».<sup>68</sup>

### 3.2. “Il male in Dio”

Secondo Pareyson «Dire “Dio esiste” non significa se non dire: “È stato scelto il bene”», ma ciò non significa necessariamente affermare, secondo Pareyson, che Dio sia buono.<sup>69</sup> La definizione di Dio come Somma Bontà è infatti, a suo avviso, inadeguata, non conforme alla sua trascendenza,

---

e il male umano non consiste se non in questa rivolta». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 185-186. Cf. L. PAREYSON, *Essere libertà, ambiguità*, op. cit., p. 95.

<sup>65</sup> Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 32. «In virtù del vincolo che la collega originariamente col nulla la libertà è in ogni caso un potere immane e pauroso: in Dio il potere di esistere contro il nulla e il male dopo averli espugnati, e di costituirsi come positività originaria, cioè di sedere sul trono di gloria avendo come sgabello la terra; nell'uomo il potere di perdersi se vuole, e di scegliere la distruzione di sé e del resto, inabissandosi nel lago di fuoco e di zolfo e nelle tenebre esteriori dov'è pianto e stridore di denti». *Ibidem*, p. 33.

<sup>66</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 32. Cf. anche: «Con la caduta l'uomo ha voluto rifare l'originazione divina, ed è miseramente naufragato». *Ibidem*, p. 37.

<sup>67</sup> «Anzitutto la caduta dell'uomo è un atto libero. Essa è al tempo stesso un evento della storia eterna e l'inizio della storia umana. Vi si incontrano due tempi e due libertà: due tempi diversissimi e imparagonabili, quello dell'eternità e quello della storia; due libertà vicinissime e comunicanti, quella divina e quella umana. La caduta dell'uomo è dunque insieme una divisione e un nodo: separa nettamente i due mondi, contrapponendoli in un'irriducibile incommensurabilità; ma li pone entrambi sotto il regime della libertà, in virtù del quale né nella storia eterna di Dio né nella storia temporale dell'uomo avvengono fatti necessari, perché gli “eventi storici” sono di per sé “fatti ineducibili”, e quindi “atti liberi”». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 186.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 188. Naturalmente per Pareyson l'uomo con il suo atto di libertà negativa «non ha potuto né compromettere la stabilità di Dio né minimamente intaccare l'eternità, cose indistruttibili e fuori della sua portata, ma ha messo a repentaglio se stesso, costruendosi un mondo minacciato e pericolante. Se non ha potuto ledere l'eternità, ha tuttavia corrotto la storia nell'atto stesso che vi dava origine; e ha stabilito per sempre, nel cuore stesso della realtà, il principio dell'ateismo, che non consiste tanto in una negazione intellettuale di Dio quanto nel tradimento di Dio da parte dell'uomo interamente impegnato nel cancellare attivamente ogni traccia divina dal mondo umano della storia». In ogni caso per l'uomo la libertà, «come essenza e dignità, è la cosa più preziosa, anche se connessa con l'immane rischio d'un uso negativo. E tale la considera Dio, che mantiene verso di essa il massimo rispetto, quale che ne sia l'esercizio, positivo o negativo. Anzi, tale fiducia e tale stima Dio mostra per la libertà umana da far dipendere da essa il successo della sua creazione». Cf. *ibidem*, pp. 187-189.

<sup>69</sup> Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 27. Per Pareyson che Dio abbia scelto il bene, e che Dio sia scelta definitiva del bene, «non significa che Dio sia buono. [...] La giustificazione delle scelte divine non può essere uno sbiadito e banale *quia bonus*, ma dev'essere un energico e possente *quia voluit*. Né basta dire che Dio è *il bene*, come vuole la tradizione platonica: egli è assai di più. Egli non è il bene, ma *il bene scelto*, cioè il bene anteposto al male, affermato con la negazione e il rifiuto del male. Egli è la *scelta del bene*, cioè la vittoria sul male [...]. Il nulla è stato vinto per l'eternità; il male è una possibilità giocata una volta per tutte e per sempre perduta, perché risulta perdente in quell'atto immane e primigenio ch'è l'organizzazione divina. Questo significa Dio, è la sua esistenza». *Ibidem*, pp. 177-178.

«incapace di rendere ragione del male presente in tanta abbondanza nel mondo storico umano, ove esso produce le più orribili e spaventose devastazioni».<sup>70</sup>

Qui si inserisce il discorso “temerario” sul male in Dio.<sup>71</sup> Per Pareyson la presenza latente del male all’origine della stessa libertà di Dio troverebbe conferma, tra l’altro, nella presenza di una dialettica divina, che però non può essere quella hegeliana della conciliazione, bensì dovrà essere sul genere di quella pascaliana delle verità contrarie o di quella qualitativa di Kierkegaard. La dialettica non deve consistere in un processo di mediazione e superamento dei termini opposti in un terzo termine che dovrebbe conciliarli, ma nella tensione e impossibilità dei contrari, per la quale non si esce dalla duplicità, e il significato d’un termine è quello ch’esso prende quando immediatamente gli si ponga accanto a bilanciarlo e rettificarlo il termine contrario.<sup>72</sup> Come già sottolineato, Pareyson non intende affatto parlare di un fondo oscuro o di una presenza reale del male nella divinità: «Ciò che è presente nella divinità non è la realtà del male, ma la possibilità del male»<sup>73</sup> vinta e superata.

Dio altro non è, secondo Pareyson, se non la vittoria sul nulla e sul male, la positività originaria che ha schiacciato la potenza della negazione. È a questo punto che affiora un elemento che Pareyson stesso definisce sconvolgente e conturbante: *il male in Dio*.<sup>74</sup> «Il male in Dio: che espressione sconcertante! Sconcertante sì, anzi sconvolgente e forse anche fuorviante».<sup>75</sup>

Il filosofo si rende conto che questa espressione forte richiede alcune precisazioni: «si deve dire anzitutto che essa è perfettamente adeguata a significare quella ch’è in fondo l’“incomprensibilità” del male. Se del male è impossibile indicare un vero e proprio fondamento, ciò è perché del male non c’è altro fondamento che il male stesso. E se per trovare l’origine del male è necessario ricorrere alla divinità, ciò è segno che ogni tentativo di individuarne la ragione a un livello inferiore è fallimentare, sì che non resta altra via che affondarlo nel mistero divino. L’espressione *il male in Dio* significa che ogni sforzo è stato fatto per comprendere il male e non resta altra conclusione se non riconoscere ch’esso è inspiegabile».<sup>76</sup>

In secondo luogo «affermare la presenza del male in Dio significa alludere all’ambiguità divina, ch’è poi la duplicità della libertà, sempre al tempo stesso positiva e negativa, donde l’inseparabilità degli opposti e quindi una dialettica originaria».<sup>77</sup> Su questa torneremo a proposito del nulla.

In terzo luogo, per il nostro Autore, dire che il male è in Dio non significa dire ch’egli ne sia l’autore. Riguardo al male una distinzione s’impone, nella divinità, fra origine e realizzazione. Dio è senza dubbio l’origine del male, ma certamente non ne è il realizzatore, cosa che compete soltanto all’uomo, sul piano della storia.<sup>78</sup> Pareyson afferma che «è senza dubbio sconcertante dover dire che

<sup>70</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 185. Cf. anche L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 27.

<sup>71</sup> Pareyson afferma in più occasioni che pur consapevole della pericolosità dell’argomento, non intende rinunciare alla sua asprezza e scabrosità. Cf. L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 14.

<sup>72</sup> Cf. L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 63. Cf. L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, p. 36. Cf. L. PAREYSON, *La sofferenza inutile di Dostoevskij*, in *Giornale di Metafisica* 4 (1982), pp. 167-168. A questo punto Pareyson critica la teodicea razionale che concepisce Dio in termini concettuali in base a categorie elaborate dalla mente umana e che cerca di attribuirgli proprietà che direttamente o indirettamente ineriscono all’uomo: «Concepire Dio come Essere, Principio, Causa, Pensiero, Ragione, Valore, Persona, Bontà, Provvidenza e così via, è pur sempre un “κατ’ἀνθρώπων λέγειν” che conferisce a tali concezioni della divinità un carattere sostanzialmente, anche se larvamente, antropomorfo». L. PAREYSON, *Filosofia ed esperienza religiosa*, op. cit., p. 27. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., 221-222.

<sup>73</sup> L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, in *Annuario di filosofia* 4 (1988), p. 15.

<sup>74</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 29.

<sup>75</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 235. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 220.

<sup>76</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 180.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>78</sup> Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 183. «La concezione della presenza del male in Dio è forse l’unico modo per evitare la dottrina manichea dei due principi dando tuttavia soddisfazione a una delle più profonde esigenze del manicheismo. Non è necessario ricorrere a un principio del male, perché il male è già in

il male è contemporaneo con Dio e che è Dio che lo ha istituito e introdotto; ma per la verità queste affermazioni non si possono evitare». <sup>79</sup>

Nella filosofia pareysoniana vi è inoltre *un legame strettissimo tra il male e il dolore*, assai interessante da considerare. <sup>80</sup> La potenza del male è grande, sostiene il nostro Autore, ma quella del dolore è maggiore: «Solo il dolore è più forte del male: l'unica speranza di debellare il male è affidata al dolore, che per travagliosa e dilaniante che sia la sua opera è energia nascosta del mondo, la sola capace di fronteggiare ogni tendenza distruttiva e di vincere gli effetti letali del male». <sup>81</sup> Sta qui, nel pensiero di Pareyson, la vera tragedia dell'uomo: «Egli è immerso nel negativo, autore del male e soggetto al dolore, marchiato dall'onnicolpevolezza e destinato alla sofferenza universale [...] – ma questa è anche la tragedia di Dio – perché la caduta umana, segnando il fallimento della creazione, colpisce l'opera sua e lo costringe a intervenire per rettificarla, ciò che Dio non può fare se non soffrendo a sua volta, perché solo col dolore si può vincere il male. L'uomo è riuscito a intaccare la creazione, ma non ha la capacità di riparare il disastro provocato da lui, non bastando a tal fine tutte le sue sofferenze; sì che Dio stesso è chiamato in causa, a espiare un errore non suo e a redimere la sua opera degradata e svilita». <sup>82</sup>

### 3.3. La sofferenza, Dio compreso

In Pareyson l'insistenza sul valore del dolore non può assolutamente sfatare o sminuire la carica di sofferenza che ogni dolore porta con sé e non può certo esorcizzare la paura che incute nella coscienza dell'uomo comune, che non può non sentirsi tradito nel più intimo e nel suo stesso

---

Dio. C'è un solo principio, non due; il principio del male non esiste; il male è *in* Dio, il negativo è *nel* positivo, cioè è vinto. Dio non ha né può avere fuori di sé e contro di sé un principio contrapposto: *nemo contra Deum nisi Deus ipse*. Nemmeno esiste un principio del male come inferiore o subordinato, perché il male in Dio è presente in lui come *già* vinto, come sconfitto *ab aeterno*. *Ibidem*, p. 185.

<sup>79</sup> Anzitutto il male è contemporaneo con Dio perché è un avvenimento della sua originazione e un episodio del suo avvento, perché nasce in quell'atto intemporale in cui la libertà originaria afferma se stessa solo sconfiggendo la possibilità alternativa del nulla. Inoltre è Dio che ha istituito il male nel senso che nell'atto di originarsi ha trasformato l'inerte e vuoto non essere iniziale in quel nulla attivo che è il male, ed è quindi lui che in un certo senso lo introduce nell'universo dove prima non c'era. Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., pp. 29-30. Ma il male fu fermato, da Dio, sulla soglia della realtà, «è come un passato che fu mai presente e un'immagine che mai fu reale. Ciò non toglie che in Dio esso abbia lasciato la sua traccia e la sua impronta, ed è questo che chiamiamo il male in Dio». *Ibidem*, p. 30.

<sup>80</sup> Afferma l'Autore, a proposito: «L'uomo non ha un'idea esatta dei gravi e perniciosi effetti provocati dalla sua caduta; né può averla, perché minimizzare il peccato fa parte del peccato stesso [...]. Per colpa dell'uomo ha luogo una specie di fallimento dell'opera divina della creazione che si trova ora corrotta dal peccato e condannata alla sofferenza. Come il peccato oltre a essere colpa è anche pena, implicato com'è in un processo di sempre maggiore peccaminosità, così la sofferenza, che da un lato è la pena della colpa, dall'altro lato ne è anche l'unico possibile riscatto, perché solo il dolore si rivela più forte del male, al punto di riuscire a vincerlo». *Ibidem*, pp. 193-194. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 229.

<sup>81</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 35. La sofferenza appare in primo luogo come punizione «ma ridotta a questo rischia d'essere un incremento della negatività: un male aggiunto al male [...]. La punizione non esce dai confini del male; anzi, può incattivire il malvagio, rinchiuderlo nella torva ostinazione dell'impenitenza, diventare spunto di risentimento, occasione di rivolta, principio di abbruttimento». In secondo luogo, secondo Pareyson, la sofferenza come dolore, voluto, desiderato, cercato, si presenta come espiazione. «Senza cessare d'esser supplizio e tortura, la sofferenza diventa allora balsamo e lenimento; il peccatore, anche se costretto nel carcere della punizione, in virtù dell'espiazione redentrice se ne sente liberato. Nell'espiazione la sofferenza più straziante è capace di diventare sede di limpida felicità [...]. Qui interviene in tutta la sua efficacia l'algebra della sofferenza: meno per meno più. Il male più la sofferenza non è un incremento del tasso di negatività dell'universo. Non è né un raddoppiamento né una moltiplicazione del male, ma la sua eliminazione. La libertà ha introdotto il male nel mondo, e col male la sofferenza. Due eccessi che non si sommano né si neutralizzano a vicenda, ma di cui il secondo è vittoria sul primo. Da due negatività è nata una positività». *Ibidem*, pp. 36-37.

<sup>82</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 194. Cf. anche: «Dio stesso è coinvolto nella tragedia umana, e paga il fio della colpa e del misfatto perpetrato dall'uomo. Le stesse accuse umane a Dio attestano quanto egli sia coinvolto». *Ibidem*, p. 220. «La sofferenza degli innocenti è segno che la creazione è così fallimentare che per porvi riparo è necessario anche il dolore di Dio. Lo scandalo della sofferenza degli innocenti diventa tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dell'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente. Si capisce allora come *tutti*, i peccatori e gli innocenti, l'uomo e il mondo, l'umanità e la divinità, vengano implicati in un'unica – terribile e grandiosa – tragedia cosmoteandrica». *Ibidem*, pp. 196-197.

essere. La natura non esige per sé il dolore, ma soltanto lo tollera, per quanto i dolori del parto, la malattia e le menomazioni di ogni genere e tipo siano all'ordine del giorno, tutto questo sembra confermare una regola non scritta ma onnipresente. Perché la sofferenza? Perché? In questa prospettiva si coglie la tragedia della libertà, poiché la necessità porta con sé l'indifferenza e l'eliminazione della distinzione tra bene e male, invece la libertà nella scelta offre una possibile strada per il bene. Secondo Pareyson è una libertà che viene dall'Alto, perché nell'Alto se ne consuma, anche internamente, il dramma.

Proprio riflettendo sulla potenza del dolore e domandandosi da dove essa venga, il nostro Autore giunge infatti ad affermare che *anche Dio stesso soffre*, perché la *sofferenza in Dio* si presenta come l'unica risposta può presentarsi come adeguata: «La sofferenza è propria di Dio: *divinum est pati*. Dio vuole soffrire [...]. La radice unica del male e del dolore di cui solo la religione può sollevare il velo, risiede in questa volontà divina di soffrire per l'uomo». <sup>83</sup> È in questa unità profonda di male e di dolore, coinvolgente tutti, secondo il filosofo, che si «realizza una solidarietà di tutti gli uomini fra loro, una vincolazione fra l'uomo e la natura, una complicità dell'uomo con Dio: solidarietà, vincolazione e complicità contrastatissime, conflittuali, dialettiche, ma non per questo meno reali». <sup>84</sup>

A partire dal contatto con l'idea dostoevskijana del Dio sofferente, compromesso nella vicenda del dolore umano, Pareyson una propria risposta che si configura come una *crisologia laica*, tendente a suscitare non tanto il consenso quanto l'interesse da parte di uomini, di fede e non, accomunati dall'uso della ragione e dalla tragicità della condizione umana, <sup>85</sup> tematizzando – come già dicevamo – una “spiritualità del male”.

Il dolore infatti diventa il luogo della solidarietà tra l'uomo e Dio: solo nella sofferenza Dio e l'uomo, secondo Pareyson, possono congiungere i loro sforzi. È estremamente tragico che solo nel dolore Dio riesca a soccorrere l'uomo e l'uomo giunga a redimersi ed elevarsi a Dio. Ma è proprio in questa *consofferenza divina e umana* che il dolore si rivela, secondo il nostro Autore, come l'unica forza che riesce ad aver ragione del male. <sup>86</sup> È quindi in virtù di questa consofferenza che «il dolore si manifesta come il nesso vivente fra la divinità e l'umanità, come una nuova *copula mundi*; ed è per questo che la sofferenza va considerata come il perno della rotazione dal negativo al positivo, il ritmo della libertà, il fulcro della storia, la pulsazione del reale, il vincolo fra tempo ed eternità; insomma come un ponte lanciato fra il *Genesi* e l'*Apocalisse*, fra l'originazione divina e l'apocatastasi». <sup>87</sup>

Per Pareyson solo la sofferenza contiene il senso più autentico della libertà e rivela il segreto di quella vicenda universale che coinvolge Dio, l'uomo, il mondo in una tragica storia di male e dolore, peccato ed espiazione, perdizione e salvezza: «il dolore è l'unica forza in grado di effettuare il capovolgimento perseguito lungo tutto il corso filosofico dal negativo al positivo». <sup>88</sup>

La sofferenza, per questo, può costituire l'unica speranza di debellare il male. <sup>89</sup> Proprio perché il dolore è il luogo della solidarietà fra Dio e l'uomo, diventa una via di accesso alla divinità: per Pareyson è la strada del pensiero tragico che permette di accostarsi alla divinità attraverso il Dio sofferente e redentore. «Il problema oggi – afferma il filosofo – non è più quello d'una teologia naturale, che sia accettabile anche dalla pura ragione, ma quello ben più attuale della crisologia, d'una crisologia per così dire laica, la quale come pensiero tragico sia in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti». <sup>90</sup> È indubbio che Pareyson, in questo contesto, presenta le sue riflessioni

<sup>83</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 38.

<sup>84</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 197-198.

<sup>85</sup> Cf. R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, op. cit., p. 10.

<sup>86</sup> Cf. L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 39. Cf. anche: «È estremamente tragico che solo nella sofferenza si possa instaurare la collaborazione fra Dio e uomo, – che – Dio possa aiutare l'uomo e che l'uomo possa elevarsi a Dio». L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 340.

<sup>87</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 39.

<sup>88</sup> R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, op. cit., p. 302.

<sup>89</sup> L. PAREYSON, *Filosofia della libertà*, op. cit., p. 35.

<sup>90</sup> L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, op. cit., p. 69. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., p. 233.

sul dolore con una forza particolare che gli deriva non solo dalla sua capacità speculativa, ma anche dalla consapevolezza della sua esperienza vissuta.<sup>91</sup>

#### 4. NOTA SUL NULLA

Venendo ora specificamente, anche se più brevemente, al tema del Nulla, possiamo evidenziare – alla luce di tutto ciò che è stato necessario esporre in precedenza – che per Pareyson vi è *un rapporto originario fra la libertà e il nulla*: non è l'essere che è “in contatto” con il nulla, ma è la libertà. Se è la libertà il fondamento,<sup>92</sup> Dio, come libertà «è l'essere che ha *voluto* essere, e quindi è vittoria sul nulla, e ne contiene la possibilità; è *scelta* del bene, e quindi vittoria sul male e ne contiene la possibilità».<sup>93</sup>

La libertà assoluta di Dio, che è “inizio assoluto”, fa sì che il rapporto fondamentale non sia, a detta di Pareyson, tra essere e nulla, ma tra libertà e nulla. Si dà così una *dialettica originaria*, tipica della libertà assoluta, che mostra la solidarietà iniziale di ontologia e *meontologia*: così – sono parole di Pareyson – «si penetra fino in fondo la terribile e insieme mirabile apparizione dei due volti di Dio; si ravvisa la suprema dialettica divina nel fatto che Dio è sempre insieme positività e negatività, affermazione e negazione, cioè collera e grazia, ira e misericordia inseparabilmente, mai esclusivamente corrucciato né unicamente benevolo».<sup>94</sup>

Il fatto che la libertà abbia una originaria duplicità fa sì, come afferma Pareyson, che le due possibilità contemplate dalla libertà si siano realizzate storicamente, tuttavia «non nel seno della storia temporale, ma nel seno della storia della libertà, che è storia in quanto presente e identica alla libertà; c'è la libertà che non appena si afferma rientra nel nulla da cui è appena uscita; c'è la libertà che fra l'autoaffermazione e l'autonegazione sceglie l'autonegazione; c'è la libertà che si afferma solo per negarsi e non si afferma che negandosi; [...] c'è la libertà che preferisce il male: e questa è la libertà dell'uomo [...], è la libertà quale si è storicamente verificata nell'uomo. La prima scelta che l'uomo ha fatto è stata quella della libertà negativa, la libertà dell'uomo che sin dall'inizio si nega e si perverte. C'è invece la libertà che si afferma e che nell'affermarsi intende solo realizzarsi; e inoltre non solo realizzarsi, ma anche ribadirsi, confermarsi, assicurarsi nella libertà; che si pone come è, vuol mantenersi in questa sua autoposizione, che uscendo dal non essere non solo lo sbaraglia, ma gli impedisce di istituirsi come nulla, come un nulla reale, come il nulla reale. C'è la libertà che in qualche modo viene in contatto col nulla, ma nell'atto di vincerlo; che è conoscenza del nulla, ma come vittoria su di esso; che avverte il nulla, ma quando l'ha già superato, soggiogato, debellato, espugnato [...] e questa è la libertà di Dio, che sin dall'inizio si conferma e si realizza

<sup>91</sup> Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 230.

<sup>92</sup> «Fondamento non può essere che la libertà. Ma la libertà è assai più che fondamento: essa è fondamento che non si lascia mai configurare come fondamento, che arretra sempre di fronte a ogni tentativo di fissarla e coglierla come fondamento, insomma fondamento che si nega sempre come fondamento. La libertà è l'abisso». *Ibidem*, p. 175.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 181. Cf. anche: «Rispetto all'uomo non c'è nulla che sia insieme più intimo e più trascendente di Dio [...] Dio si nasconde, ma nascondendosi si rivela, né ha altro modo di manifestarsi che lo stesso nascondimento». L. PAREYSON, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 161. Cf. anche p. 298. Sostiene ancora l'Autore, in *Ontologia della libertà*: «Questa concezione dell'ambiguità divina e della presenza del male in Dio, permette di spiegare la non irrealtà del male e la sua preesistenza al mondo umano senza per questo demonizzare la divinità. Il rischio di satanizzare Dio, inerente alla concezione della presenza del male in lui, è evitato dall'idea che il male in Dio è soltanto la *possibilità* del male, la quale può essere tradotta in *realtà* solo per opera dell'uomo, al momento della sua caduta [...]. L'aspetto angosciante consiste nel fatto che questa presenza del male in Dio è già quasi l'annuncio della catastrofe, cioè della caduta dell'uomo, con la quale il male sarà realizzato, e quindi il suo rapporto col bene non sarà più da vinto a vincitore, ma consisterà in un aperto conflitto, con alterne vicende, in un'estrema incertezza; e con la quale la libertà entrerà nel mondo della storia, ove comincerà a esercitarsi anche come libertà negativa». Oltre all'aspetto angosciante c'è anche quello rassicurante, che consiste nel fatto che il male in Dio come possibilità è vinta e che quindi la caduta dell'uomo non è necessaria, e si può prospettare «la speranza che la vittoria sul male quale è avvenuta da sempre e per sempre nell'eternità possa rendersi in qualche modo operante nella storia o dopo la storia». Cf. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 182-183. Cf. F. RUSSO, *Esistenza e libertà*, op. cit., p. 221.

come esistenza, e anzi, è Dio come libertà, la libertà originaria, la libertà positiva. Ecco come s'è verificata, come si è realizzata la duplicità della libertà».<sup>95</sup>

## 5. IN DIALOGO CON PAREYSON

### 5.1. Con il filosofo e la sua prospettiva filosofica in generale

In questo breve confronto con la prospettiva filosofica pareysoniana facciamo riferimento – come già accennato all'inizio – ad un interessante testo di V. Possenti, il quale anzitutto afferma che «per intendere la meditazione pareysoniana sullo scandalo del male, la prima esigenza è di non diminuirne l'originalità. Il pensatore valdostano introduce qualcosa di realmente nuovo, seppure non assolutamente nuovo, potendosene rintracciare le premesse in Schelling, in Böhme, in taluni spunti gnostici, in un certo modi di interpretare Dostojevskij, e forse anche in aspetti della teologia medievale del nominalismo volontaristico. Il prezzo di tale originalità è alto».<sup>96</sup>

Circa la considerazione generale della filosofia, va notato che secondo Pareyson essa «non è mai dimostrativa ma esclusivamente interpretativa o ermeneutica. La filosofia vale perciò come una conoscenza di secondo sguardo, a cui è preclusa anche la minima possibilità di estendere dimostrativamente il sapere, e la cui vocazione originaria è di riflettere ermeneuticamente su esperienze tramandate. Quando la filosofia inizia, tutto l'essenziale è già stato detto».<sup>97</sup> Questo dato è estremamente importante dal punto di vista gnoseologico, ed ha evidentemente la sua ricaduta dal punto di vista metafisico.

### 5.2. Sulla libertà e Dio

A proposito dell'ontologia della libertà, bisogna notare anzitutto – come sottolinea Possenti – che «l'adesione pareysoniana all'idea di Schelling secondo cui l'essere è libertà e volontà, importa in forza della natura dialettica di queste, che anche l'essere e l'originario lo siano. La dialetticità della libertà, alla luce dell'equazione tra essere e libertà, introduce la dialetticità del Principio, che vale ad un tempo come ontologico e deontologico, come positivo e negativo, luce ed ombra: passo decisivo, in cui viene abbandonata l'idea che l'originario sia uno e semplice, e assunto che valga come duplice e dialettico».<sup>98</sup>

Dal punto di vista metafisico va invece evidenziato il fatto che «se fosse la libertà divina a dare a Dio l'essere che vuole darsi, avremmo l'assurdo di una "realtà" (la libertà) che sarebbe anteriore all'essere stesso, il che [...] è oggettivamente inintelligibile. Unicamente rientrando nell'ambito dell'esistere la libertà è ed è possibile. È, pertanto, un sofisma ritenere che un esistente che si dà la perfezione *liberamente* sia più perfetto di chi se la ritrova *naturalmente*. Un tale essere non esiste e non può esistere, dal momento che – per darsi l'esistere – bisognerebbe in qualche modo essere. Anche la libertà di Dio non può essere libertà di esistere anteriore all'essere. Essa è ontologicamente concomitante l'essere nel senso che un "proprium" dell'essere divino».<sup>99</sup>

La collocazione della libertà come anteriore all'essere, che è debitrice a Schelling e a Böhme, è effettivamente uno degli equivoci centrali della posizione pareysoniana, a cui – come afferma Possenti – si riconnettono: «la nuova concezione di Dio come scelta invece che come *esse ipsum*; onde Dio esiste solo perché così vuole, perché vuole essere, non perché la sua essenza è il suo esistere sostanziale. Di conseguenza l'essere autentico è solo quello che è insidiato dialetticamente dal nulla e ne trionfa: "merita il nome di essere solo ciò che avrebbe potuto essere nulla", affermazione in cui si manifesta un altro volto del contingentismo ontologico radicale; 2) l'introduzione dell'ambiguità in Dio, nel senso che egli è libertà, e questa dialetticamente è

<sup>95</sup> L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>96</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., p. 11.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>99</sup> A. ALESSI, *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Roma 2004, pp. 269-270.



ambigua, ancipite, possibilità del bene e del male; 3) l'ipotesi del male in Dio assume carattere necessario in virtù della dialetticità dell'essere, onde nell'Assoluto non potrà non essere presente, attenuata quanto si voglia ma non negata, una traccia di male e di tenebre». <sup>100</sup>

### 5.3. Sul male e sulla sofferenza, anche in Dio

Come abbiamo visto, per Pareyson «si deve escludere che Dio sia il bene [...] Dio non è il bene, ma la volontà del bene». <sup>101</sup>

Dalla sua provenienza esistenzialistica non priva di venature idealistiche Pareyson ha ereditato un rifiuto senza pentimenti dell'*analogia entis* e della conoscenza reale oggettiva, definita in senso deteriore oggettivamente e ontica, ed ha applicato questo rifiuto anche alla concezione del male risalente alla tradizione di Plotino e di Agostino come *privatio boni*, indicandolo invece come assoluta negatività, negazione. Pareyson affermava infatti che «il male non [...] può essere soltanto, agostinianamente, una privazione di bene, perché invece si tratta di un positivo rifiuto del bene [...]; esso non è assenza, privazione, diminuzione, ma è certamente e positivamente una resistenza, una rivolta, una ribellione, anzi un ripudio, un rigetto, un rifiuto». <sup>102</sup>

Proprio per questo, afferma Possenti, non sfugge il fatto che «varie espressioni dell'autore sembrano alludere ad un'ipostatizzazione del male, dichiarato "originario, ontologico, eterno". Forse siamo qui alla sorgente del tentativo pareysoniano che confonde la potenza inerente all'atto malvagio, e il risultato dell'atto ossia la privazione del bene, per cui la potenza dell'atto viene ribaltata sull'oggetto. Si ritiene che, poiché l'atto è così violento, l'esito non possa essere una privazione, ma qualcosa di positivamente originario pur nella sua negatività. Errore fatale, purtroppo, che getta la sua ombra sull'intera concezione del male. Il rischio spesso rasentato è che esso venga sostanzializzato ed eternizzato». <sup>103</sup>

Per sostenere la nuova concezione del male e accostare il problema del "male in Dio", Pareyson in qualche modo ha dovuto trasformare l'idea stessa di Dio: «con la concezione dell'essere come volontà il divenire è iniettato nel cuore stesso dell'Assoluto, poiché nell'essere originario si innesca un movimento del volere verso un compimento processuale. Rifiutando il primato dell'Essere, dell'Atto e dell'Uno, si pone come originaria *arché* solo la Libertà, intesa però, con un assunto gravido di conseguenze, *solo come libertà di scelta*. Dio non è né Essere, né Atto puro, né Bene, ma Libertà di scelta, a cui è presente il negativo che deve essere vinto [...]. In principio dunque non era il Logos ma la Scelta (e di conseguenza Dio non è Amore ma Scelta dell'Amore), la quale per esser tale deve esercitarsi tra alternative reali contrarie, e prevedere dunque la possibilità, remota quanto si vuole ma non nulla, che prevalga il negativo. Nell'autooriginazione eterna di Dio, intesa come un'autoproduzione nell'essere per cui Egli è *causa sui* (e affermare ciò equivale a sostenere che in Dio c'è solo libertà di scelta), si esprime ad un tempo la sua volontà di esistere e il suo dover scegliere, essendo ormai l'Assoluto definito dalla libertà di scelta, tra alternative che devono contraddittoriamente essere pensate come preesistenti. Tale è il prezzo del passaggio dall'idea di Dio come Bene a quella come Scelta del bene, e di cui non può che fare le spese il principio di identità, perché di Dio si dice che è e nello stesso tempo che precede la sua esistenza». <sup>104</sup>

Nella considerazione del rapporto tra libertà e male in Dio, l'idea dell'esistenza di una forma di dualità o almeno una traccia o un ricordo di essa, mostra nella concezione pareysoniana una venatura gnostica: «con l'assunto del male in Dio il male finisce per assumere una dimensione divina [...] Una tale enormità del male, a cui corrisponde un eccesso di sofferenza e di maledizione, non troverebbe una suprema conferma nella morte di Cristo in croce? Morte di colui che fu fatto peccato e condanna, schiacciato da un infinito soffrire? Nella pagina pareysoniana le rapide ma penetranti, ma significative allusioni alla morte di Gesù sembrano percorrere tale cammino.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 34-35. Cf. L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, op. cit., p. 28.

<sup>101</sup> L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, op. cit., p. 42.

<sup>102</sup> L. PAREYSON, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino 1993, p. 65.

<sup>103</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit., pp. 13-14.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 18.

Interpretazione possibile e perfino consueta, sebbene forse non la più profonda, sulla croce. Noi ardiremmo sostenere, sulla scorta di una lunga tradizione mistica, che il Cristo non è morto per un eccesso di dolore, sfigurato, martoriato, sovrastato dalla sofferenza, ma per un eccesso di amore». <sup>105</sup>

Al termine del suo confronto con Pareyson, V. Possenti si pone la domanda se la soluzione pareysoniana circa “il male in Dio”, sia in grado di nutrire la speranza? Così risponde: «La tragedia del male e del peccato diventa più suscettibile di redenzione, se il male tocca in qualche modo anche Dio? O non è piuttosto vero il contrario, che quella tragedia ha tante più *chances* di soluzione quanto più Dio è totalmente esente da essa, ed è inteso come amore agapico [...]. La meditazione sul male avanza a dovere, se è simultaneamente riflessione sul bene e soprattutto dimora presso di esso. [...] Un cristianesimo tragico è più autentico di uno razionalistico, che banalizza il peso del male. Tuttavia la tragicità non costituisce il *non plus ultra* del cristianesimo». <sup>106</sup>

## CONCLUSIONE

Possiamo affermare dunque, al termine del nostro percorso, che secondo l'ontologia/meontologia pareysoniana il principio *ex nihilo aliquid fit* viene a sostituire il principio *ex nihilo nihil fit*, ammettendo una produttività del nulla, che viene così contraddittoriamente sostanzializzato come un'origine e un termine. <sup>107</sup>

Dal punto di vista metafisico, bisogna invece affermare che se si matura un concetto adeguato dell'esistente «appare chiaro che il nulla, radicalmente antitetico all'essere, non ha, né può avere, alcuna consistenza». <sup>108</sup> Il nulla, semplicemente, non è. Affermare perentoriamente che il nulla non esiste non significa tuttavia ritenere che lo stesso concetto di nulla sia un pseudoconcetto, un “nulla di concetto”: «Occorre riconoscere che il nulla non può essere rappresentato né attraverso un'immagine sensibile né attraverso una concettualizzazione vera e propria. In questo caso non si dà concetto o rappresentazione del nulla assoluto o totale. Da ciò, tuttavia, non segue che il nulla non sia oggettivamente affermabile o coglibile dal pensiero. In altre parole, l'idea del nulla pur non essendo una rappresentazione mentale di tipo quidditativo, è un vero atto di conoscenza con cui la mente nega l'essere concepito. [...] Il pensiero [...] è veramente capace di negare l'essere concepito attraverso un atto di negazione mentale che non è illusorio, ma reale. Da questo punto di vista si può, anzi, dire che non v'è “concetto” (insieme a quello di essere) che ci sia tanto familiare. In realtà, è proprio sull'opposizione fondamentale dell'essere e del non essere che l'intelligenza si appoggia per cogliere non solo ciò che è, ma anche la distinzione, l'opposizione, la negazione come connotazioni del reale: qualificazioni che hanno sede formale nel pensiero, ma che trovano nella realtà fondamento effettivo». <sup>109</sup>

La nostra intelligenza, dunque, non è in grado di rappresentarsi né raffigurarsi l'idea di nulla assoluto (così come quella di “circolo-quadrato”), e allo stesso modo di come «coglie con evidenza apodittica l'inconcepibilità della nozione di circolo-quadrato, così matura l'idea dell'improponibilità del nulla *simpliciter*. Tale intuizione è ciò che appunto si chiama la nozione del nulla. [...] Essa, al pari di ogni ente di ragione ragionata, rientra nell'ambito dell'essere nel senso che il concetto di esistente si predica di essa in maniera effettiva, anche se in senso lato e indiretto. L'idea di nulla, infatti, pur non fondandosi né sulla realtà attuale né su quella potenziale del nulla *simpliciter*, trova conferma nella contingenza radicale dell'essere finito di cui è riflesso poetico. Gli esseri finiti del nostro universo sono finiti e contingenti. Rivelano [...] un limite intrinseco, una carenza d'essere, una reale possibilità di non essere. Di tutto ciò la nozione di nulla è, in qualche modo, la trascrizione in termini concettuali». <sup>110</sup>

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>107</sup> Cf. *ibidem*, pp. 18-19.

<sup>108</sup> A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 2004, p. 103.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 104-105, con le note 72 e 74.

Alla luce di queste considerazioni, possiamo chiederci – al termine del nostro percorso – che Dio sia quello pareysoniano, rispetto al Dio dei filosofi e della Scrittura? Non è il Dio biblico – risponde Possenti –, è un Dio dei filosofi, ma «non di Agostino, Tommaso, Bonaventura, Pascal, Rosmini, Maritain, ma di Schelling e Böhme».<sup>111</sup> Ciò si evidenzia in modo significativo laddove del rifiuto delle categorie dell'essere fa le spese anche – come abbiamo già evidenziato più sopra – il decisivo passo scritturistico di *Es* 3,14, da Pareyson «fatto oggetto di una problematica reinterpretazione, secondo cui in esso si esprimerebbe una sorta di “irrisione” di dio verso l'uomo. “Io sono chi sono” (così viene reso il passo biblico) vuol dire per il nostro autore: “Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire: non hai nessun bisogno di saperlo [...] Io sono chi sono, cioè sono chi mi pare, e tanto basti [...] Una tesi anch'essa funzionale all'assoluta e arbitraria libertà divina, che non è limitata da nulla, neppure dalla ragione divina: “L'essere di Dio – tanto l'esistenza quanto l'essenza – dipende dunque dalla sua volontà, che come libertà arbitraria si rivela essere la sua vera e autentica essenza”».<sup>112</sup> Vi è qui un dato metafisico fondamentale a nostro avviso non accettabile.

Quella di Pareyson è una prospettiva stimolante che tuttavia – come abbiamo visto – è anche criticabile su vari punti. È una concezione del nulla che “apre al divino”, ma che è debitrice di diversi elementi, anche sostanziali, non condivisibili. La sua considerazione è interessante proprio per poterne cogliere le provocazioni, assai forti dal punto di vista esistenziale, specie per chi ha una sensibilità religiosa, e insieme per richiamare, proprio nel dialogo con questo specifico autore, l'impostazione teoretica che sostiene la visione filosofica realista di ispirazione cristiana: non è possibile sostantivizzare e/o assolutizzare il nulla, che permane come un preziosissimo “ente di ragione”. Ogni discorso sul nulla, per essere sensato, deve prendere atto – a mio avviso – del “nulla relativo”, o come preferisco dire, soprattutto in chiave religiosa,<sup>113</sup> del “non-essere relazionale”.

<sup>111</sup> V. POSSENTI, *Dio e il male*, op. cit. p. 35.

<sup>112</sup> *Ibidem*, pp. 33-34, nota 21. Cf. L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, op. cit., p. 28, pp. 33 e 39.

<sup>113</sup> Cf. a proposito, M. MANTOVANI, *La metafisica dell'amore e la relatività del “non-essere”*. *Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia*, in *Nuova Umanità* 139 (2002/1), pp. 37-60.

**BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO****Tra le opere di Luigi Pareyson**

- Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993.  
*Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 1985.  
*Essere libertà ambiguità*, Mursia, Torino 1998.  
*Filosofia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1989.  
*Filosofia ed esperienza religiosa*, in *Annuario di filosofia* 1 (1985), pp. 7-72.  
*Filosofia e verità*, in *Studi Cattolici* (1977), n. 193, pp. 171-179.  
*Heidegger: la libertà e il nulla*, in *Annuario di filosofia* 5 (1989), pp. 9-29.  
*La filosofia e il problema del male*, in *Annuario di filosofia* 2 (1986), pp. 7-69.  
*La sofferenza inutile di Dostoevskij*, in *Giornale di Metafisica* 4 (1982), pp. 123-170.  
*Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1995.  
*Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943.  
*Un "discorso temerario": il male in Dio*, in *Annuario di filosofia* 4 (1988), pp. 7-55.  
*Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1994.

**Altri testi**

- ALESSI A., *Sui sentieri dell'Assoluto. Introduzione alla teologia filosofica*, Las, Roma 2004.  
 ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Las, Roma 2004.  
 CANEVA C., *Bellezza e persona. L'esperienza estetica come epifania dell'umano in Luigi Pareyson*, Armando, Roma 2008.  
 CIGLIA F.P., *Ermeneutica e libertà. L'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995.  
 CINQUETTI M., *L'uomo nell'«ontologia della libertà» di Luigi Pareyson*, in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* 7 (2005).  
 COPPOLINO S., *Estetica ed ermeneutica in Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1976.  
 CASTRONUOVO G., *È terribile cadere nelle mani del Dio vivente: il cristianesimo tragico di Luigi Pareyson*, P. Facoltà dell'Italia Meridionale - Sezione S. Tommaso d'Aquino, Napoli 1999.  
 DI NAPOLI R., *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Roma 2000.  
 FERRETTI G. (a cura), *La Ragione e il Male. Atti del III Colloquio su Filosofia e Religione (Macerata 8-10 maggio 1986)*, Marietti, Genova 1988.  
 FRANCO F., *Verità e libertà. Il cristianesimo "ritrovato" di L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* (1994/5), pp. 125-139.  
 GIVONE S., *Storia del Nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995.  
 GUERRIERI C., *Fondamenti dell'ermeneutica e personalismo in L. Pareyson*, in *Ricerche Teologiche* 3 (1992/2), pp. 293-310.  
 MANTOVANI M., *Eleos tra "vecchie" e "nuove" categorie*, in MARIN M. – MANTOVANI M. (a cura), *Eleos: "l'affanno della ragione". Tra compassione e misericordia*, Las, Roma 2002, pp. 265-298.  
 MANTOVANI M., *La metafisica dell'amore e la relatività del "non-essere". Spunti di riflessione sul rapporto tra ontologia e teologia*, in *Nuova Umanità* 139 (2002/1), pp. 37-60.  
 MANTOVANI M., *Luigi Pareyson. "Avere storia" ed "essere libertà"*, in ID., *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Las, Roma 2002, pp. 143-179.  
 MATTEO A., *Il pensiero tragico di Luigi Pareyson*, in ID., *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, pp. 125-135.  
 MODICA G., *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica in Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980.  
 POSSENTI V., *Dio e il male*, SEI, Torino 1995, in particolare le pp. 11-36 e 45-66.  
 RICONDA G. – CIANCIO C. (a cura), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea*, Recenti interpretazioni, Trauben, Torino 2000.  
 RUSSO F., *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993.  
 SCARCELLA M.R., *Il primato della realtà nell'ontologia della libertà di Luigi Pareyson*, in AA. VV., *Saperi in dialogo. Dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2005, pp. 127-137.  
 SCHELLING F.W.J., *Scritti sulla filosofia, la religione e la libertà* (a cura di L. Pareyson), Mursia, Milano 1974.  
 TOMATIS F., *Bibliografia pareysoniana*, Torino 1998.  
 TOMATIS F., *Escatologia della negazione*, Roma 1999.  
 TOMATIS F., *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling*, Roma 1994.