



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

*Luigi Pareyson interprete di Karl Barth: l'implicanza degli opposti e la genesi del "discorso temerario" sul male in Dio.*

di Andrea Bellocchi

**Sommario:** Scopo del presente contributo – in parte anticipato dalla relazione tenuta al Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia (Istituto Banfi, Reggio Emilia 21-24 gennaio 2008) - è di mettere in discussione, o meglio, di integrare, ciò che in sede ermeneutica viene per lo più dato per scontato: ovvero, che a monte del noto “discorso temerario” svolto da Pareyson sul “male in Dio” ci siano, occupando un ruolo pressoché esclusivo - e, va da sé, escludente -, le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling; che esse, dunque, siano il reale punto di partenza e fonte unica d'ispirazione del discorso pareysoniano. Schelling è divenuto così l'indiscusso “nume tutelare” di un pensiero che, in tal modo, non solo viene inevitabilmente a perdere il suo vero tratto di originalità e novità, ma di cui, non secondariamente, viene sottaciuto un altro potentissimo - se pur certamente meno manifesto - influsso, quello di Karl Barth, in particolare le ricerche condotte da questi nel *Römerbriefe* e nella sezione della *Dogmatica* dal titolo *Dio e il Niente*.

Questo stato di cose è in parte addebitabile allo stesso Pareyson, il quale ha più volte additato proprio Schelling come fonte costante d'ispirazione del proprio pensiero, riservando a Barth certamente ben poche parole. Eppure, se, per quanto riguarda Barth, le parole sono per l'appunto poche, esse sono non solo preziose, ma decisive; né, riguardo Schelling, Pareyson ha omesso in alcun modo di rilevare i punti in cui il suo discorso si faceva, verso di questi, sempre più critico e lontano. Non s'intende qui, dunque, in alcun modo minimizzare l'influsso, del resto palese, esercitato da Schelling, bensì ridimensionarne l'“unicità”: ebbene, è possibile far ciò proprio approfondendo quei luoghi della ricerca pareysoniana in cui il dialogo di questi con Barth, nella sua forma più esplicita come in quella più implicita - a volte, spesso in verità, addirittura sottaciuta -, si rivela determinante. L'approfondimento di questi luoghi sarà accampagnato naturalmente da un tentativo di approfondimento, e di critica, delle aporie nelle quali, a parer nostro, sia Pareyson che Barth si imbattono proprio là dove il loro discorso si scontra con quello che è il principio fondamentale, ed al tempo stesso lo scoglio, fatale e inevitabile, su cui naufraga l'impresa di poter istituire una “connessione ontologica” tra male e Dio volendo, simultaneamente, salvaguardare l'identità e incommensurabilità divina. La discussione verterà sull'intima contraddittorietà della dialettica dell'incommensurabilità, a lungo tempo “cavallo di battaglia” del personalismo pareysoniano con e oltre Barth, mettendo in luce come questa conduca puntualmente ai medesimi esiti oppositivi e annichilenti della dialettica dell'implicanza barthiana: proprio questa, l'“implicanza tra positivo e negativo” struttura di fatto il concetto di Dio in entrambi, con le logiche e inesorabili conseguenze che dovremo trarne.

**Indice:** 1. Karl Barth e il concetto di implicanza, p. 3. 2. Karl Barth: Dio e l'origine del negativo, p. 10. 3. Tempo ed eternità: tra fondamento barthiano e fondato spiritualistico, p. 15. 4. Persona e società: Dio come Valore e Persona, p. 18. 5. Dostoenskiĭ e la polarità divina, p. 19. 6. Schelling e la dialettica del male in Dio, p. 21. 7. La sofferenza inutile: Il male in Dio, p. 24. 8. Fichte, Plotino e il principio dell'implicanza barthiano, p. 28. 9. Ego sum qui sum: l'arbitrarismo divino, p. 32. 10. Il "male in Dio": la reificazione del nulla iniziale, p. 34. 11. Il Niente come male in Barth e in Pareyson, p. 39. 12. La sofferenza e il capovolgimento implicativo dal negativo al positivo, p. 45. 13. Dmitriĭ simul justus et peccator, 49.

## *Luigi Pareyson interprete di Karl Barth: l'implicanza degli opposti e la genesi del "discorso temerario" sul male in Dio.*

di Andrea Bellocci

### 1. Karl Barth e il concetto di implicanza.

Sarà bene iniziare ad esaminare la prima interpretazione pareysoniana di Barth focalizzando da subito l'attenzione sulle due proposizioni base da cui, secondo lo stesso Barth, è impossibile prescindere per poter poi eventualmente proseguire.

Ebbene, la prima proposizione - Dio è Dio – sta ad indicare l'assoluta trascendenza e alterità divina, la quale è a sé, fuori da ogni rapporto o legame analogico col mondo dell'umano; essa, dal canto suo, appunto, *irrelata ed eterogenea, instaura tuttavia un rapporto oppositivo* col mondo dell'esserci: lo *nega*, ma proprio negandolo, lo *pone*.

La seconda proposizione - l'uomo non è Dio - definisce invece l'esserci come preceduto da un "non" che, a ben vedere, racchiude in sé due valenze semantiche: la prima rinvia allo stato di caduta pretemporale, all' "invisibile" peccato originale come disposizione trascendentale dell'esserci, la cui posizione è e si risolve, appunto, in una pura negatività; si tratta, commenta Pareyson, dell'interpretazione riformistica del concetto di peccato originale, il quale, in Barth, non solo non è una teoria accanto alle altre, ma è *la* teoria dell'esserci come identificantesi senza residui con l'uomo vecchio<sup>1</sup>; la seconda valenza rivela come questa negazione, lungi dall'esaurirsi in sé stessa, «rinvia sopra di sé a un termine da cui egli trae significato»<sup>2</sup>, per cui è la *negazione della negazione*, la dialettica del "–x – = +" a porre l'esserci.

Senonché il dualismo radicale tra i due mondi, sottolinea Pareyson - ed il valore di questa sottolineatura è evidente - non è «l'equilibrio statico di due forze equivalenti, non è un contrasto di spirito e natura o anima e corpo, non è una dualità metafisica originariamente rigida e immobile, o una marcionitica scissione dell'unico Dio in un Dio creatore e un Dio redentore, ma è la dinamicità di una creazione continua (...) Si tratta di un dualismo radicale che dialetticamente sempre si risolve in un monismo assoluto»<sup>3</sup>. Questo è uno snodo fondamentale: Pareyson dichiara che qui si tratta, ben al di là di una rigida dualità metafisica, di «un arditissimo processo dialettico», per cui *il Dio che perde e che salva è già sempre risolto* in «un infinito superamento, una infinita vittoria della grazia sul giudizio, dell'amore

---

<sup>1</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth* (1939) in ID., *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1943, p. 167.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 115-116.

sull'odio, della vita sulla morte»<sup>4</sup>. In nota<sup>5</sup>, inoltre, in merito alla difesa dalle accuse di “marcionismo” rivolte a Barth di “scissione” dell'unico Dio in un Dio creatore e un Dio redentore, viene citato il volume di Max Strauch, *La teologia della crisi*<sup>6</sup>: non può non essere massimamente e manifestamente significativo il fatto che Pareyson si schieri proprio dalla parte del barthiano Strauch, facendo integralmente sua la difesa da tali accuse. Emblematica di una recezione così evidentemente simpatetica - e proprio di difesa! - è altresì la replica pareysoniana al commento che dell'opera barthiana aveva dato Martinetti<sup>7</sup> - la cui interpretazione, peraltro, in più punti concorda con quella pareysoniana - : questi aveva invitato a considerare Barth - a ragione secondo Pareyson - più che un teologo come un “profeta”, considerando il suo commento a Paolo un “pretesto”, tipico dell'accostamento dei grandi riformatori, in cui «egli espone dogmaticamente una visione filosofico-religiosa, a cui il testo è associato solo per mezzo d' un' interpretazione estremamente libera»<sup>8</sup>; aveva poi del tutto ingenuamente considerato la teologia dialettica come una «dottrina irrazionalistica»<sup>9</sup>, seppur risultante da un'«elaborazione filosofica complessa, ch'è opera razionale»<sup>10</sup>, sfociante in ultima analisi in un “fatuo ottimismo”<sup>11</sup>. Ebbene, la severa replica pareysoniana è che in alcun modo il pensiero barthiano, così “radicalmente pessimistico”, può essere tacciato d'una simile accusa, e che di esso sia da porre in luce ben più il suo carattere squisitamente religioso, che vada ben al di là di una considerazione in termini di mero razionalismo o irrazionalismo<sup>12</sup>.

Tra i due mondi, prosegue Pareyson, è tracciata la “linea di morte”, ovvero quella zona di confine che separa l'esserci da ciò che abissalmente lo trascende: ogni tentativo umano di rappresentare l'inoggettivabile alterità si rivela essere vile e arrogante tentativo di “addomesticamento” del sacro, nonché sacrilego titanismo che indebitamente cerca di «sorpassare l'abisso in cui si esprime la soluzione

---

<sup>4</sup> K. BARTH, *Römerbrief* (cit. in in ivi, p. 115, nota 1).

<sup>5</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 115, nota 1.

<sup>6</sup> Cfr. M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, Doxa, Roma 1928 (cit. in ibidem). Rispondendo alle obiezioni di Jülich, Forster e Harnack, così dichiara Strauch: «è imperdonabile in questa critica il fatto che essa snatura il mobile dualismo dialettico di Barth in una rigida dualità metafisica» (M. STRAUCH, *La teologia della crisi*, cit., p. 31). E tuttavia Strauch non problematizza l'affermazione barthiana circa il metodo dialettico, «che concerne soltanto il nostro intelletto umano» (ibidem). Come vedremo, esso si pone, contrariamente alle intenzioni dello stesso Barth, ad un livello ben più originario, ontologico; e questo, a nostro avviso, è e sarà uno dei punti maggiormente colti da Pareyson nella prima e nell'ultima fase del pensiero del nostro.

<sup>7</sup> P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, Edizioni della Rivista di filosofia, Milano 1934 (cit. in L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, p. 100, nota 1).

<sup>8</sup> P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, cit., p. 40.

<sup>9</sup> Ivi, p. 39 (cit. in L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, p. 183, nota 1).

<sup>10</sup> P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, cit., p. 42 (cit. in L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*).

<sup>11</sup> P. MARTINETTI, *Il commento di Karl Barth all'Epistola ai Romani*, in “Rivista di Filosofia”, Milano 1941 (cit. in L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*). Il commento di Martinetti si pone come emblematico di una ricezione alternante simpatia ed antipatia, ma, soprattutto denuncia in sé, significativamente, oscillazioni tali da farci concludere che l'autore, pur cogliendo punti chiave dell'opera barthiana, non mancava poi di distaccarsene, troppo, fino a contraddirsi apertamente; ed infatti dapprima bolla Barth come “irrazionalista mistico”, “profeta oracolare”, sì che «Una critica filosofica della teologia di Karl Barth è per se stessa ingiustificata», salvo poi riconoscere, immediatamente dopo, «Tuttavia essa è anche, *volens nolens*, una filosofia: molti dei problemi che essa tratta sono problemi filosofici ed anche le sue contraddizioni paradossali non sono che mezzi d'espressione d'una visione unica che non vuole in sé niente di irrazionale» (P. MARTINETTI, *Ragione e fede*, Einaudi, Torino 1944 (II edizione) p. 453). Martinetti, poi, si accorge che in Barth «il dualismo del vecchio e del nuovo, dell'uomo e di Dio è un dualismo metafisico, che vien tolto nell'atto stesso che viene posto» (ivi, p. 468), e che dunque è dualismo “dialettico”, e tuttavia tiene a rinserrarlo a tutti i costi nell' “intuizione fondamentale” del «dualismo metafisico» (ivi, p. 479); pur approvando Barth nella sua polemica contro la riduzione del messaggio evangelico a messaggio morale, un dualismo siffatto non può che condurre infine che alla svalutazione più clamorosa della morale (ivi, p. 481). Proprio perché in gran parte “sbagliato”, irto di ingenuità e contraddizioni, esso ci sembra un documento della massima importanza, e francamente eccessiva, se pur concettualmente condivisibile, la stigmatizzazione datane da G. Bof: «Difficilmente si potrebbero formulare un più reciso misconoscimento delle intenzioni che hanno mosso Barth (...) un più radicale fraintendimento (...) e un'interpretazione più estranea al cammino teologico di Barth» (G. BOF, *La ricezione di Barth in Italia*, in S. ROSTAGNO (a cura di), *Barth contemporaneo*, Claudiana, Torino 1990, p. 170).

<sup>12</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 183, nota 1.

di continuità della differenza qualitativa. L'uomo non può conoscere ciò che è di là dalla linea di morte»<sup>13</sup>. L'alterità divina, anziché essere in rapporti di contiguità e vicinanza col mondo dell'esserci, da un lato ne costituisce la più radicale *negazione*, dall'altro è e rimane assolutamente *incommensurabile* ed *eterogenea*: «Questo nuovo mondo non è una proiezione del nostro (...) La trascendenza non deve neppure esser concepita come un'incognita metafisica che corrisponda a certi postulati, come termine di esigenze che partano dal mondo relativo e immanente, ma è piuttosto l'assoluta origine di questo, e, come tale, a esso assolutamente trascendente»<sup>14</sup>. Da questo punto di vista filosofia, etica e religione sono negate nella loro vana pretesa di prensione concettuale, morale o emotiva dell' "oggetto": mai viene oltrepassata l'ottica dell'identità che inevitabilmente inghiotte e fagocita l'alterità. Contrario ad ogni filosofia dell' immanenza, della soggettività e dell'identità, commenta il nostro, Barth respinge tanto la razionalizzazione dell'assoluto, ovvero la sua inserzione nello svolgimento della pura ragione teorizzata da Hegel, quanto la sua irrazionalizzazione, ovvero l'inclusione di esso nella sfera puramente emozionale e psicologica del soggetto operata da Schleiermacher: si tratta in ogni caso di una sacrilega apoteosi del soggetto, in cui il colpevole scambio dell'eterno col tempo si traduce immediatamente nella *temporalizzazione*, *umanizzazione* e *mondanizzazione del divino*, e, simultaneamente, nella *divinizzazione del tempo, dell'uomo, del mondo*<sup>15</sup>.

La religione, in particolare, è espressione paradigmatica: essa è il vertice puramente negativo in cui si racchiude ogni possibilità umana di "progresso"; l'uomo religioso «si protende al di sopra della linea di morte che gli è imposta, verso l'immortale Dio sconosciuto, gli ruba quello che è suo, si pone in linea con lui, e trae Dio alla sua vicinanza»<sup>16</sup>. Ed allora, è proprio nello stare "di fronte" a Dio, ovvero nella pretesa metafisica di cogliere e, anzi, catturare specularmente e oggettivamente l'assoluto, che consiste il peccato della religione, ora divenuto *storicamente e fenomenologicamente visibile*; eppure, con questo, che è, appunto, *l'ultimo progresso coincidente con il massimo naufragio*, il ricordo della "patria perduta", dell'immediatezza con Dio si storicizza e si manifesta: «La malattia mortale si dichiara. La religione diventa il punto interrogativo dell'intero sistema della cultura umana»<sup>17</sup>. Ogni essere, fare e avere dell'uomo è ora piegato sotto il "No" divino. Ma è proprio nel collasso dell'uomo inorridito dinanzi a sé stesso, nella morte dell'uomo religioso che questa stessa morte acquista valore e significato in qualità di "rinvio dialettico": è, questo, il momento della crisi, in cui il "No" è anche il "Sì", in cui al peccato succede la fede, e la morte dell'uomo vecchio è paolinamente il passaggio all'uomo nuovo, ovvero, secondo la formula algebrica del "meno per meno uguale più", la negazione della nostra negatività si risolve in posizione esistenziale. È in questo delicato "passaggio" - un passaggio che in nessun modo va confuso con un semplice automatismo dialettico in chiave necessitaristica, ma che si pone, anzi, come crisi e frattura, che il problema si risolve solo nel senso di approfondirsi ancor più - che filosofia, religione ed etica acquistano valore positivo: nella loro negazione, ovvero nella soppressione del loro autoriferimento e nel riconoscimento dell'"incolmabile distanza", esse si pongono: «Ponendosi, sono titaniche e negate; negandosi, sono rinvianti e poste»<sup>18</sup>.

È ora che Pareyson si sofferma - e qui giungiamo a quello che si rivelerà il punto cruciale, il vero e proprio "ponte" tra la prima e l'ultima fase del pensiero del nostro -, sul contrasto dialettico tra spirito e carne: i due termini non indicano una sola cosa ma assumono, e nel commento pareysoniano e nello stessa opera barthiana, ricche e numerose accezioni semantiche, per cui bisogna prestare la massima attenzione a distinguerle e, in tal modo, focalizzare quelle davvero "nodali": «Carne significa relatività chiusa in sé, nullità, non senso»<sup>19</sup>; con essa si indica l'uomo vecchio, l'autoidentità, la mancanza di significato, il destino di morte che grava sull'umanità, là dove spirito è invece l'uomo nuovo, graziato,

<sup>13</sup> Ivi, p. 112.

<sup>14</sup> Ivi, p. 113.

<sup>15</sup> Ivi, p. 122.

<sup>16</sup> K. BARTH, *Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 224-225.

<sup>17</sup> Ivi, p. 225.

<sup>18</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 119.

<sup>19</sup> K. BARTH, *Epistola ai Romani*, cit., p. 245.

attimo cristologico del capovolgimento dialettico. Non solo: i due termini acquistano il loro senso originario solo una volta *immersi nella stessa vita divina*, che è, per l'appunto, a sua volta e in senso eminente, spirito; senonché, su questo piano originario, carne è: «decisione temporale, che accade nell'uomo contro Dio e in Dio contro l'uomo, così come lo spirito è l'eterna decisione, che accade nell'uomo per Dio e in Dio per l'uomo»<sup>20</sup>.

Pareyson si trova di fronte ad uno dei punti più tortuosi, originali e tormentosi del *Römerbrief*: è il concetto dell'originaria *scelta divina*, che, se concepita in termini oppositivi, conduce necessariamente ad interrogarsi su un'eventuale *duplicità divina*, se non ad un male che, “in qualche modo”, è in Dio; è la teoria della “doppia predestinazione” divina, che, seppur reinterpreta del tutto originalmente da Barth, conduce a conseguenze in ogni caso drastiche. Il nostro è ben consapevole d'esser giunto al centro stesso non solo del proprio commento, ma di “ogni problema”, e di dovervi dunque sostare, così affermando: «La decisione dello spirito: ecco il problema più difficile e più ambiguo nel suo paradossale mistero. È la decisione consumatasi nell'eternità»<sup>21</sup>; e, poco dopo, chiedendosi: «V'è dunque una *duplicità in Dio? Un Dio che condanna e un Dio che salva?*»<sup>22</sup>. Lo spirito, certo, è il creatore dell'esistenza, di quel “rapporto che si rapporta con sé stesso” in cui consiste la sintesi kierkegaardiana; è posizione e attribuzione di significato, ciò per cui *l'essere si fa significato*. Eppure spirito è anche «la posizione di un'alternativa in cui un corno dell'*aut aut* già è scelto con la conseguente decisa e precisa esclusione dell'altro. Accanto allo spirito non c'è se non una possibilità, la carne; ma questa è una possibilità già esclusa, superata, non più sussistente»<sup>23</sup>. Due sono i concetti, correlati e fondamentali, per comprendere la reinterpretazione barthiana della teoria calvinistica: anzitutto spirito e carne, nella loro oppositività, necessariamente si implicano, *l'uno non è mai senza l'altro*; eppure, quando uno dei due è posto, *l'altro sussiste solo come ciò che non è più, come possibilità ormai remota e sconfitta*. Ma l'alternativa, ovvero la scelta tra spirito e carne, è fondata nello stesso spirito, che è, dunque, simultaneamente, *ciò che pone l'alternativa e ciò in cui l'alternativa stessa è sospesa*: «Tra spirito e carne intercorrono siffatti rapporti che l'un termine soltanto accanto all'altro sussiste come possibilità; ma si tratta di una possibilità già esclusa, già repressa, già irrimediabilmente lontana»<sup>24</sup>; «La decisione è sempre una scelta, ma una scelta già fatta»<sup>25</sup>; «L'alternativa è tra carne e spirito. Ma la posizione di questa alternativa si ha nella vita dello spirito. E la vita dello spirito è decisione già decisa (...) Quindi davanti alla possibilità già attuale dello spirito non sussiste più la possibilità, nata morta, della carne. La posizione dell'alternativa è anche il suo annullamento»<sup>26</sup>.

Ed infatti, secondo Barth, tra carne e spirito, tra peccato e grazia, tra la decisione pretemporale in cui avviene l'originaria predestinazione divina e la decisione escatologica finale, non vi è né rapporto di causa ed effetto né sistema di equilibrio, bensì *una dualità che dialetticamente sempre si risolve nel monismo* della vittoria dello spirito sulla carne, dell'elezione sulla reiezione, della misericordia sul giudizio, della vita sulla morte: «Le due decisioni, reiezione ed elezione, giudizio e giustizia, morte e vita sono come i fuochi di un'ellisse, che sempre più si avvicinano fino a unirsi nel centro di un circolo; ma l'unità di queste due decisioni (...) non è l'unità di un sistema equilibrato, bensì l'unità di un'infinita preponderanza, l'unità dell'eternità che assorbe il tempo, dell'infinita vittoria dello spirito sulla carne, del passaggio di qui sin là»<sup>27</sup>. In alcun modo, avverte Barth, si può dunque parlare della carne come seconda possibilità “accanto” allo spirito: ciò perché lo spirito è morte della morte, peccato del peccato, negazione della negazione<sup>28</sup>; ma, se questo è vero, ed è dunque evitato lo scoglio d'una dualità

<sup>20</sup> ID, *Römerbrief* (cit. in L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, pp. 142-143).

<sup>21</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 142.

<sup>22</sup> Ivi, p. 153-154.

<sup>23</sup> Ivi, p. 142.

<sup>24</sup> Ivi, p. 143.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ivi, p. 144.

<sup>27</sup> K. BARTH, *Römerbrief* (cit. in ivi, pp. 145-146).

<sup>28</sup> L. PAREYSON, *L'esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 148.

metafisica, si dovrà pur dire che la carne continua a sussistere, in modalità certo del tutto peculiari, e precisamente, *come e in quanto sconfitta, come impossibile possibilità*: «dal lato dello spirito, la possibilità della carne si scorge, forse, ma non è “più”<sup>29</sup>; là dove l’accento deve, a nostro avviso, cadere tanto sull’infinita superiorità qualitativa dello spirito, quanto, e anzi, ancor più, sul fatto che questo, proprio sconfiggendo la carne, ne risulterà necessariamente “alterato”: il *non essere* più della carne è e rimane come *traccia eternamente fondata e annullata*, anzi fondata proprio come annullata, *dentro e nello spirito*, rendendo la “semplicità” e “assolutezza” di questo realmente problematica. Inoltre lo spirito, come abbiamo avuto modo di vedere, nel momento in cui da irrelativo si relativizza, non può che porsi in contrasto con la carne, la quale, dunque, sembrerebbe accompagnarlo necessariamente e fatalmente, proprio come – utilizzando lo stesso termine di Barth - un’ “ombra”.

Se, poi, la scelta pretemporale va collegata con l’originaria predestinazione divina, e questa con l’eterna escatologica superiorità dello spirito sulla carne, è pur vero, ed è lo stesso Pareyson ad avvertirci di ciò, che ha ben poco senso parlare di un “prima” e di un “dopo” in riferimento all’eternità, ovvero a ciò che cade interamente fuori dal tempo, se non al prezzo “fatale” di andare incontro all’aporia di un *Dio che diviene*, che all’ “inizio” dell’inizio temporale, nella protologia, è Dio duale o dialettico, e che alla “fine” della fine del tempo, nell’escatologia, è Dio Uno. Ebbene, Barth tenta di risolvere quest’aporia ponendo nel tempo il giudizio e nell’eternità la giustificazione: non v’è dunque, commenta Pareyson, duplicità in Dio, poiché la dualità del Dio di Esaù e *già sempre* negata e assorbita nell’eternità del Dio di Giacobbe, la reiezione originaria è assorbita nell’elezione escatologica, e Dio è «l’uno per eccellenza»<sup>30</sup>. La soluzione è, a dir poco, traballante: nel tempo Giacobbe è anche Esaù, ed Esaù nell’eternità è anche Giacobbe, e questa, dichiara Pareyson, è «l’assurda identificazione dell’uomo *simul justus et peccator*»<sup>31</sup>; dovremmo dire allora, a rigor di termini, che quest’identità spezzata e paradossale dell’uomo è fondata, allora, proprio nella stessa scelta divina, se non, addirittura, nello stesso Dio, che è, sotto quest’angolatura e a tutti gli effetti, Dio dell’ira e della grazia, del bene e del male: l’uomo è in altre parole “dialettico”, salvato e condannato di fronte al *Dio dialettico*, che perde e che salva.

Barth, certo, è pensatore radicalmente antimetafisico; lo Spirito «non è né razionale né irrazionale, ma il *Logos*, il principio e la fine dell’uno e dell’altro»<sup>32</sup>; le varie coppie antinomiche metafisiche rivelano la loro radice e vocazione esclusivamente “umana”: «Chi ha da fare con la verità ha da fare con Dio, col Dio sconosciuto, nascosto, santo che abita in una luce inaccessibile. La sua vita è *al di sopra* della vita e della morte. Il suo bene è *al di sopra* del bene e del male. Il suo “Sì” è *al di sopra* del “Sì” e del “No”. Il suo al-di-là è *al di sopra* dell’al-di-là e dell’al-di-qua»<sup>33</sup>, e «Solo in *immagine* si suole opporre il finito all’infinito come una seconda alterità»<sup>34</sup>: soltanto “in similitudine” l’infinito si lascia pensare come un secondo dato accanto al finito. Pareyson recepisce ed accoglie, dunque, in profondità la forte potenza dialettica ed antimetafisica del pensiero barthiano, che non si esprime mai dualisticamente, ma sempre e solo dialetticamente: «Perché Dio è al tempo stesso il Dio di Esaù e di Giacobbe, il Dio irato e misericordioso? Noi sappiamo che parliamo un linguaggio da fanciulli e che mitologgiamo poiché in Dio non vi è alcun “è”, alcuna dualità, ma la pura negazione del primo termine per mezzo del secondo (...) Ma noi possiamo intendere che non possiamo concepire Dio se non nella dualità, nella dualità dialettica nella quale l’uno deve diventare due, affinché i due siano veramente uno»<sup>35</sup>. Vi è dunque la necessità di ricorrere al *mito* e ad un *linguaggio dialettico* di fronte al Dio dialettico, con la consapevolezza,

<sup>29</sup> Ivi, p. 144.

<sup>30</sup> Ivi, p. 154.

<sup>31</sup> Ivi, p. 155.

<sup>32</sup> K. BARTH, *Epistola ai Romani*, cit., p. 279.

<sup>33</sup> Ivi, p. 269.

<sup>34</sup> K. BARTH, *Römerbrief* (cit. in L. PAREYSON, *L’esistenzialismo di Karl Barth*, p. 149).

<sup>35</sup> K. BARTH, *Epistola ai Romani*, cit., p. 340. «L’eticità di questa visione escatologica del cristianesimo ricorda, per certi aspetti il dualismo platonico, con la sua radicale contrapposizione del mondo ideale e del mondo reale; ma con la differenza, che il mondo ideale non è il modello perfetto di ciò che imperfettamente è dato, ma la volontà sovrana, insondabile ma rivelantesi di un Dio, che transvaluta la creaturalità decadente e umiliata per i propri fini» (G. MIEGGE, *Karl Barth*, in «La riforma letteraria», gennaio-marzo 1938, pp. 234-235).

però, che il “vero Dio” è oltre ogni antitesi e dualità, inintuibile realtà nella quale il finito è, proprio in quanto assolutamente annullato, anche fondato. Ma - e qui dubitiamo della soluzione barthiana -, se è vero che il linguaggio mitico e dialettico necessariamente naufraga di fronte alla verità, è pur vero che esso deve mantenere una sua coerenza veritativa e cogente, a meno di non ridursi a semplice orpello retorico e mera chiacchera: se con l’idea del Dio irrelativo, che è di là dal bene e dal male, e dallo stesso essere, Barth sorpassa di colpo le semplicistiche critiche di Heidegger alla teologia, interamente interpretata e “ridotta” ad ontoteologia, non ci accontenteremo certo, pur consapevoli dell’ottica “irrimediabilmente” finita del linguaggio filosofico e teologico, che il Dio del bene e del male è tale solo ed esclusivamente nell’ottica “deformante” del finito: «Lo spirito è il fondamento dell’opposizione, fondamento che sta oltre l’opposizione stessa»<sup>36</sup>: se è giusto, “comprensibile”, e forse necessario mantenere l’irrelatività di Dio per non ridurlo a grandezza umana, dubitiamo, in altre parole, del fatto che l’irrelativo non risulti in sé stesso *alterato* proprio nel momento in cui instaura la divisione e l’opposizione; in realtà, la decisione del Dio irrelato di relativizzarsi e di essere Dio del bene e del male è, a tutti gli effetti, uno squarcio lanciato negli abissi della vita divina. E l’Uno che si pone in rapporto con la dualità, prescindendo, ora, dal fatto che questa stessa dualità non l’abbia già in sé, è per l’appunto e comunque “in rapporto”, ciò che non può, logicamente, almeno problematizzarne radicalmente la qualità di *Uno semplice e assoluto*. Siamo di fronte al concetto di implicanza, tramite il quale il nostro tenta di riassumere l’intero groviglio di problemi barthiani finora incontrati: «Quel concetto fondamentale barthiano che abbiamo chiamato implicanza, e che consiste nella *necessaria connessione di negativo e positivo* per cui fatalmente si passa dall’uno all’altro, è il concetto che costituisce l’unico punto di vista, nel quale ponendoci possiamo penetrare, nel suo genuino significato, l’esistenzialismo tedesco (...) esso è la chiave dell’enigma, la pietra di paragone, l’origine del tono di tutta l’*Existenzphilosophie*»<sup>37</sup>. Eppure la dialettica dell’implicanza non solo è la “chiave dell’enigma” per penetrare l’intero esistenzialismo tedesco, che a questo punto si pone come “autonoma laicizzazione” e secolarizzazione della teologia protestante; il nucleo oppositivo in cui essa si sostanzia mostra, infatti, come i rapporti tra tempo ed eterno, finito e infinito non possono che presentarsi nella veste ambigua e spaesante di un abisso colmabile solo attraverso l’impossibile possibilità di una rinascita che si attua, non dopo, non oltre, ma proprio *attraverso l’annientamento del finito*: questo, *negato in quanto posto* da una colpa e negatività originarie, non può che schiantarsi e naufragare di fronte alla trascendenza divina, grazie alla quale “inopinatamente” rinasce, *posto in quanto negato*. È, per inciso, il motivo luterano *per angusta ad angusta* e dell’uomo *simul justus et peccator* a costituire lo sfondo dal quale questa dialettica si staglia in tutto il suo potenziale metafisicamente e assiologicamente devastante. Occorre rilevare, tuttavia, l’ulteriore, fondamentale valenza racchiusa nel concetto di implicanza, della massima rilevanza per il tema qui preso in esame: l’assoluta e irrelata trascendenza divina si accompagna in Barth, come abbiamo avuto modo di vedere, ad una concezione “dialettica” (non dualistica!) di Dio, per cui egli *vivifica e uccide, perde e salva*; in altre parole *l’implicanza*, ovvero *la necessaria connessione di negativo e positivo, penetra nell’eternità, profilando un’ombra in Dio*, che è, dunque, “*Signore anche alla sinistra*”<sup>38</sup>. È lecito a questo punto non solo supporre, ma affermare con decisione che proprio questo motivo, momentaneamente respinto, si iscriva prepotentemente, sia pur in modo sotterraneo, nella genesi del futuro discorso pareysoniano

<sup>36</sup> L. PAREYSON, *L’esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 149.

<sup>37</sup> Ivi, p. 175.

<sup>38</sup> Questo punto è stato colto, con profondità, da M. Gensabella Furnari: «Ma, se è Dio che perde e salva, non c’è il rischio che la contraddizione, che è alla base dell’esistenza, passi in Dio? Non c’è il rischio di ammettere un dualismo in Dio stesso, tra il Dio del no e il Dio del sì? Emerge dalla lettura di Barth un tema che rimarrà in latenza, dagli studi giovanili, fino alla fase della piena maturità, per esplodere, infine, negli ultimi saggi dedicati all’ontologia della libertà: una concezione dialettica, non dualistica di Dio, concezione che porta inevitabilmente il discorso filosofico a esprimersi col linguaggio del mito» (M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà. Saggio su Luigi Pareyson*, Guerini Scientifica, Milano 1996, p. 69). Analogamente, serrando ancor più da vicino il nesso che sussiste tra il motivo barthiano dell’implicanza e il futuro tema pareysoniano del male e di Dio, R. Di Napoli mette in rilievo «come nella filosofia matura di lui gli snodi più scabrosi del suo percorso quali quello della libertà e del rapporto tra male e Dio altro non siano che uno sviluppo ed un approfondimento del tema barthiano dell’implicanza, arricchito successivamente dalle letture di Fichte, di Schelling e di Dostoevskij» (R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000, p. 25).

sul male in Dio, giocando un ruolo imprescindibile: esso ispirerà una vera e propria “meontologia” del divino, conducendo Pareyson alla convinzione di una duplicità che si annida nel mistero divino, nonché, conseguentemente, alla rivendicazione dell’assoluta, arbitraria e illimitata libertà divina; ed allora, non solo lo sfondo riformistico cui s’è fatto cenno, ma proprio questo si rivela, a nostro avviso, uno dei principali motivi che inducono Pareyson a discostarsi dal pensiero barthiano. Se Dio fonda la negazione, questa, va da sé, è già, in modalità certo oscillanti, in Dio: il “pensiero tragico” consisterà, non a caso, proprio nell’inseparabilità del problema del negativo e di Dio, e porrà capo al negativo presente nell’originaria protologica scelta divina.

Ed infatti, proprio alla configurazione positiva del rapporto teandrico è volta, ora, l’operazione critica di scissione tra i due temi della “dialettica dell’implicanza” e della “dialettica dell’incommensurabilità”: il primo tipo di dialettica è basato sull’*opposizione dei contrari* e sulla *sintesi paradossale*, e conduce ad una concezione fortemente negativa dell’esserci, all’insignificanza e allo sprofondamento dei valori nella storia; non solo, come s’è appena visto, v’è il rischio non marginale che *l’opposizione passi in Dio*, se è lui a fondarla. Il secondo tipo di dialettica afferma l’irrelatività tra Dio e uomo, eternità e tempo, infinito e finito: solo tramite la dialettica dell’incommensurabilità si accede, secondo il nostro, ad una visione costruttiva dell’uomo e della storia, per cui l’uomo è *indigente* ma non negativo e la trascendenza, pur irrelativa, viene a *colmare l’insufficienza umana*. Quest’operazione di sganciamento delle due dialettiche - la cui unione in Barth, si badi, è giudicata da Pareyson come paradossale e “contraddittoria” - oltre ad essere attuabile, com’è stato giustamente osservato, solo all’interno di un pensiero «che sembra ancora risentire di una logica basata sul principio di non contraddizione»<sup>39</sup>, è altamente “sintomatica”: in realtà la dialettica dell’implicanza viene rifiutata proprio in quanto dialettica dell’ambiguità e del paradosso; vi è la ferma volontà, da parte di Pareyson, di non lasciarsi risucchiare all’interno di una visione filosofico-religiosa fortemente tragica, ovvero, ribadiamo, e l’implicito rifiuto dello sfondo paolino-luterano dal quale questa dialettica si staglia in tutta la sua inquietante paradossalità<sup>40</sup>, e il risultato “tremendo” a cui Barth conduce il nostro, d’un negativo ovvero presente proprio sul piano originario, divino.

Pareyson, infine, rivendica a Barth il merito d’aver raggiunto, «attraverso l’opposizione polemica dell’eterno al temporale»<sup>41</sup>, la “purezza” del concetto di eternità, l’idea di un’origine eterna e non storica della storia; certo, la storia, davanti a quest’eternità, sembra scomparire e vanificarsi: «Ma, di fronte alla psicologia di tanto spiritualismo pseudoreligioso, il pensiero barthiano si presenta come un energico richiamo alla purezza dell’eternità, che non si lascia chiudere in determinazioni di carattere più o meno sentimentale»<sup>42</sup>. Il passo è controverso e speculativamente “irrisolto”: viene accettata la purezza del concetto di eternità, di là da ogni opposizione, nel momento stesso in cui questa solo tramite l’opposizione è dichiarata raggiungibile. L’accento poi, invero sprezzante, alle velleità spiritualistiche risuona a dir poco come un “corpo estraneo” all’interno di un periodo, come questo, in cui Pareyson non esita a dichiararsi spiritualista e ad assumerne integralmente, almeno nelle “intenzioni”, le posizioni. Com’è ben visibile, siamo all’interno di un equilibrio realmente precario, in cui Pareyson gioca con Barth contro Barth<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., p. 72.

<sup>40</sup> C. Ciancio ha in tal senso esemplarmente inquadrato il problema: «La diffidenza di Pareyson rispetto al paradosso va forse letta anch’essa alla luce della preoccupazione di orientare l’esistenzialismo verso lo spiritualismo, verso una prospettiva alla quale è più consona la mediazione che non l’opposizione dialettica; questa preoccupazione, peraltro, entra in tensione con l’evidente simpatia per la dialettica barthiana» (C. CIANCIO, *Pareyson e l’esistenzialismo*, in «Annuario filosofico», 14, 1998, p. 456).

<sup>41</sup> L. PAREYSON, *L’esistenzialismo di Karl Barth*, cit., p. 181.

<sup>42</sup> Ivi, p. 182.

<sup>43</sup> «Ma nonostante le perplessità, le riserve e le critiche, un passo decisivo ed irreversibile è stato compiuto: l’assunzione della trascendenza radicale o perfino esplosiva proposta dalla riflessione barthiana ha segnato l’ingresso, all’interno della meditazione filosofica pareysoniana, di fermenti e suggestioni che entreranno a far parte per sempre, per così dire, del “patrimonio genetico” di una meditazione che vi ritornerà sopra incessantemente» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, Bulzoni, Roma 1995, p. 45).

Nell'*Introduzione* alla monografia *Karl Jaspers* rileviamo da parte di Pareyson un maggior approfondimento del concetto barthiano di implicanza: l'incrinatura che minaccia la "sintesi kierkegaardiana" è interamente imputabile al concetto di peccato e di negatività riferiti esclusivamente al tempo e all'uomo in opposizione alla "schacciante" positività divina; ora, secondo un'intuizione già espressa in *Søren Kierkegaard e l'esistenzialismo*<sup>44</sup>, la questione viene maggiormente indagata e approfondita: si può "agevolmente" parlare di tempo ed eternità come due concetti opposti e contraddittori? Certo, se e solo se la contraddizione e il paradosso entreranno a far parte della stessa eternità; ed invece: «Il paradosso non sussiste che in rapporto al tempo, non potendosi ragionevolmente pensare che quello che è paradosso nella temporalità permanga tale anche nell'eternità; ma il tempo è appunto uno dei termini la cui contraddizione costituisce il paradosso stesso»<sup>45</sup>. Qui Pareyson coglie nel segno: vero paradosso, vera contraddizione e opposizione si può stabilire, infatti, solo tra termini che si implicano all'interno di una medesima relazione; sennonché, se ciò è vero per Kierkegaard, il quale, da questo punto di vista, non porta alle sue conseguenze ultime l'intuizione dell'attimo come unione contraddittoria di due regni che si squarciano unendosi, non vale in alcun modo per Barth, il quale, oltre a dichiarare l'incommensurabilità tra i due termini, ne dichiara, appunto, anche e simultaneamente l'implicanza: Pareyson distingue allora nel pensiero barthiano due momenti, uno dualistico, marcionitico, che vede l'eternità come giudizio negativo e la temporalità come mera negatività, ed uno monistico, in cui l'eternità è il puro al di là, trascendenza della trascendenza, di là dunque da ogni opposizione. L' "incertezza" tra le due opposte concezioni è nuovamente attribuita al concetto di implicanza: l'eternità, dichiara, non può in alcun modo negare il tempo senza per ciò stesso porsi all'interno di una contrarietà, sì che, in conclusione: «Persino nel mondo eterno penetra la "dualità una" dell'implicanza, poiché Dio è a un tempo il Dio di Esaù e il Dio di Giacobbe: Colui che atterra e suscita, affanna e consola»<sup>46</sup>. Vi è ancora quello che Pareyson definisce il "legame necessario", il "vincolo fatale" tra negativo e positivo dell'implicanza: la "dualità una" sta a indicare concettualmente l'assoluta inscindibilità di *incommensurabilità ed implicanza*, e profila a tratti netti e chiari l'aporia del Dio *Uno e dialettico*: questo è il Dio del sì e del no, e dice sì solo in quanto dice no, anche se nel momento protologico ed escatologico è - o si vorrebbe - Dio Uno, di là dal sì e dal no. Sennonché, ma su ciò torneremo più avanti, la "ragionevolezza" di cui parla Pareyson, ovvero giungere al Dio Uno, di là dalla relazione contraddittoria - ripudiando dunque il Dio dialettico - è un clamoroso "errore logico" che, non a caso, gli si ritorcerà più volte contro.

## 2. Karl Barth: Dio e l'origine del negativo.

Se il saggio su Carlini - emblema vivente di quell' emblematico passaggio da un attualismo preesistenzialistico ad un esistenzialismo postattualistico imperniato su base spiritualista<sup>47</sup>, la stessa operazione che Pareyson vuole compiere - si conclude nel '42, proprio *nel medesimo anno* Pareyson avverte il bisogno di un rinnovato contatto con la teologia barthiana. Nella prefazione alla seconda edizione degli *Studi*<sup>48</sup> - dove il capitolo su Carlini verrà interamente tolto! - Pareyson, quasi a giustificare l' "eccessivo rilievo" dato a Barth rispetto agli altri esistenzialisti, replicherà dichiarando il pensiero

<sup>44</sup> L. PAREYSON, *S. Kierkegaard e l'esistenzialismo*, (1939) in ID, *Studi sull'esistenzialismo*, cit., p. 78.

<sup>45</sup> L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Genova 1997, p. 7.

<sup>46</sup> Ivi, p. 11-12.

<sup>47</sup> Ciglia rileva giustamente che, se Carlini si è misurato con le stesse problematiche esistenzialistiche, anticipandole e risolvendole, il pericolo, semmai, è «che il confronto attento e partecipe con la filosofia dell'esistenza (...) si riveli, in definitiva, superfluo» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 66). Proprio il confronto tra le diverse istanze, da cui Pareyson era partito, si rivela in definitiva superfluo: «sintomo, questo, inequivocabile, delle tensioni che attraversano un itinerario di ricerca che non è ancora pienamente riuscito ad individuare e ad imboccare la propria strada maestra» (ivi, p. 67).

<sup>48</sup> L. PAREYSON, *Prefazione alla seconda edizione* (1950), in ID, *Studi sull'esistenzialismo*, (seconda edizione completamente rinnovata), Mursia, Milano 2001.

barthiano «la cosa più notevole nella quale mi sia imbattuto studiando l'esistenzialismo»<sup>49</sup>. Veniamo dunque, ora, all'analisi de *La dialettica della crisi in Karl Barth*<sup>50</sup>: all'inizio stesso del saggio il nostro tiene a sottolineare non solo l'«immensa importanza» assunta dal pensiero di Barth, ben al di là degli «interessi esclusivamente teologici», ma, e questa è dichiarazione davvero impegnativa, Pareyson afferma l'impossibilità per il filosofo di rimanere «indifferente» rispetto alla speculazione teologica barthiana, là dove, è bene precisare subito, l'impossibilità per il filosofo si traduce immediatamente in un'impossibilità per la filosofia *tout court*, la quale necessita dunque di misurarsi con questa, ché un ingenuo quanto rischioso «non fare i conti» finirebbe inevitabilmente per privare la stessa filosofia della «criticità» che le spetta di diritto. Pareyson «calca» ancor più i motivi già analizzati nel saggio del '39, ma, stavolta, con una simpateticità ed un grado di maturità speculativa maggiore: viene in particolare ribadita la condanna barthiana alla filosofia autonoma e razionalistica, la quale altro non è se non «espressione del titanismo dell'uomo che pretende di raggiungere l'irraggiungibile, e di risolverlo in un complesso razionale o in un'esperienza intima»; questo gesto di «prometeica elevazione» produce l'abbassamento di Dio, col nefasto risultato di «scambio dell'eternità col tempo e del tempo con l'eternità»<sup>51</sup> - motivo, questo, che sarà, a parer nostro, all'origine della futura distinzione tra «pensiero espressivo» e «pensiero rivelativo». Il sapere filosofico consiste in un «aborrire» la logica umana, in un atto di sconfessione che giunge fino al «non sapere», in un sapere cioè «negativo», e per ciò, «veramente «critico»»: il vero sapere non è *di* Dio, ma *da* Dio, sì che esso stesso esige di rivolgersi all'«ignoranza e l'oscurità della fede, che sola ode la parola di Dio»<sup>52</sup> - ed ecco qui un altro motivo che, a nostro avviso, ispirerà profondamente lo stesso concetto di «ermeneutica del mito religioso», là dove Pareyson teorizzerà, in un contesto certo ben più consapevole e approfondito, una nuova modalità della ragione, che, sulla scia anche di Pascal e di Schelling, alla fede e alla parola divina così come espressa nel testo biblico e nell'*esperienza religiosa* si rivolgerà come fonte primaria ed anzi «esclusiva» di «senso».

Pareyson si volge ora «intorno all'unico problema degno del nome: il problema dei rapporti tra uomo e Dio (...) il problema a cui tutti gli altri si riducono»<sup>53</sup>, interrogando la paradossia interna alle tesi barthiane: ebbene, vi è in primo luogo la «paradossia del dualismo radicale e originario», data dal fatto che il rapporto tra Dio e l'uomo si configura *e secondo lo schema dell'irrelatività e secondo quello dell'opposizione*: il primo momento, commenta acutamente il nostro, conduce non solo a negare qualsiasi «continuità o contiguità», ma anche ogni polarità, tensione o antinomia. Se Dio è davvero irrelativo, infatti, la possibilità del rapporto è da principio esclusa, sì che di fronte a questo anche il solo «parlare di distinzione e di diversità è, ancora, addurre immagini»<sup>54</sup>: l'Uno elimina il due, e necessariamente ogni attributo, positivo o negativo che sia, non gli si addice in quanto conferitogli da un soggetto che, dinanzi a esso, non può sussistere, o sussiste solo come nulla.

Sennonché Pareyson, finalmente, avverte tutta l'urgenza e la gravità del problema, anche e soprattutto in una dialettica dell'incommensurabilità: avviene infatti, replica il nostro, che «la reciproca esclusione viene assunta come reciproca negazione»<sup>55</sup>. L'Uno, in altre parole, proprio in virtù della sua irrelatività, *implica* un soggetto che, per conservare il suo carattere di «Uno», deve escludere e negare<sup>56</sup>. Non solo: prosegue acutamente Pareyson: «Ciascuno dei due termini è se stesso in quanto *non* è l'altro, e in

---

<sup>49</sup> Ivi, p. 8.

<sup>50</sup> ID, *La dialettica della crisi in Karl Barth* (1942), in *Studi*, cit.

<sup>51</sup> Ivi, p. 127.

<sup>52</sup> Ibidem.

<sup>53</sup> Ivi, p. 128.

<sup>54</sup> Ivi, p. 131.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Su questo punto, cfr. le fondamentali analisi svolte da G. Gentile in *Discorsi sulla religione* in ID, *La religione*, Sansoni, Firenze 1965, e la profonda analisi critica, volta a mostrare peraltro come il concetto di religione in Gentile fosse di derivazione prettamente protestante, da parte di G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998.

quanto, rispetto al proprio *essere*, l'*essere* dell'altro è *non essere*<sup>57</sup>. E Dio e l'uomo si costituiscono in una reciproca negazione, sì che l'*essere* dell'uno si costituisce solo in base al non essere dell'altro; si badi, però, che se questo vale per l'uomo, vale anche per Dio, il quale, a rigor di logica, è in virtù del *non essere* dell'uomo. Ché l'identità di Dio sia in tal modo pericolante e minacciata è immediatamente Pareyson a confermarcelo, preoccupandosi di fare i "debiti" distinguo tra le due negazioni: nel caso dell'uomo, infatti, la negazione è operata dal "termine negativo", nel caso di Dio dal "termine positivo": «Così che quando Dio nega l'uomo, non fa se non *affermare* la propria *positività*, e quando l'uomo *nega* Dio, non se non *affermare* la propria *negatività*»<sup>58</sup>. Ora, distinguere qualitativamente due negazioni non ha, evidentemente, senso alcuno; e senza accorgersene, questo "prendere le difese di Dio" da parte di Pareyson si traduce in un esiziale atto che sancisce l'irrimediabilità del *negativo in Dio*; il quale, dunque, *si afferma come positivo solo a patto di negare la negatività*, e che, dunque, positivo non è né può essere fin da subito, ma solo sulla base di un *contatto con la negazione*, di una *negazione della negazione* che non può che comprometterne fatalmente la positività iniziale: «Il là è negazione del qui in quanto è positività: in quanto reputa il qui come non essere, è, esso stesso, l'essere di questo non essere (...) il là è la negazione della negatività che nega»<sup>59</sup>; ed allora non solo *l'irrelatività non esclude l'opposizione, ma, necessariamente, la implica*: «*Proprio in virtù dell'irrelatività la relazione teandrica si configura nello schema dell'opposizione*»<sup>60</sup>; espressa in modo tanto lapidario quanto profondo, questa conclusione si pone, a nostro modo di vedere, come pressoché inconfutabile.

Passiamo ora al secondo momento, la «paradossia interna al monismo», che consiste, agli occhi del nostro, nel fatto che «nella crisi in cui la dualità si sospende, composta nell'unità, continua a permanere l'opposizione dei termini»<sup>61</sup>. Pareyson non tralascia di dire che «la positività di Dio non si lascia prendere all'interno dell'opposizione»<sup>62</sup>, ché, se così fosse, davvero si avrebbe un duplicato della negatività dell'uomo; eppure, la medesima positività «è anche l'origine della stessa opposizione». Ma, se così è, è proprio *il positivo ad essere condizione del contrasto e della negazione*. La situazione che in tal modo si produce è potenzialmente "esplosiva": Dio è *l'irrelativo che nega* il rapporto; d'altra parte sempre l'irrelativo lo produce, costituendosi come ciò che nega l'uomo, in riferimento al cui *non essere* la sua positività è. Avendo stabilito un rapporto di tipo oppositivo, in cui l'uno è la negazione dell'altro, è possibile ormai affermare sempre più apertamente che *Dio è la radice dell'opposizione*, sì che «la condizione dell'opposizione è uno dei termini di essa: la ragion d'essere del contrasto è lo stesso elemento positivo»<sup>63</sup>. Eppure, prosegue il nostro, se questo è davvero *istituito* dal positivo, per ciò stesso è *abolito*: in altre parole il positivo, nell'atto stesso in cui istituisce l'elemento negativo, lo sospende, sì che la sua posizione è insieme e simultaneamente il suo superamento: «Vale, misteriosamente, la legge algebrica: meno per meno più (...) Fondare la negatività come tale vuol dire negarla (...) Così il superamento del no è appunto la posizione di esso: la negazione della negatività non è, evidentemente, se non il ribadimento della negatività come tale». Ora, è ben evidente che le affermazioni sopra riportate sono tutt'altro che pacifiche, né potrebbe essere altrimenti: nello stesso periodo Pareyson afferma che la fondazione della negatività equivale, *eo ipso*, alla sua negazione, e/ma che la negazione della negatività non è se non il ribadimento di questa: *la dualità tra sì e no è simultaneamente negata e ribadita*. Ribadisce il nostro che quello di Barth non è un dualismo metafisico, «ma dialettico: sussiste in quanto si sospende»<sup>64</sup>. Ma si può davvero parlare di una sospensione del negativo nello stesso momento in cui si parla di un suo ribadimento? E quale statuto ontologico, infine, dobbiamo attribuire a questa negatività? Ebbene, essa, afferma Pareyson, né è né non è, ma è *stata*: «La negatività in tanto è, in quanto veramente non è, ma è stata»<sup>65</sup>.

<sup>57</sup>L. Pareyson, *La dialettica della crisi in Karl Barth*, cit., p. 131.

<sup>58</sup>Ivi, p. 132.

<sup>59</sup>Ibidem.

<sup>60</sup>Ibidem.

<sup>61</sup>Ibidem.

<sup>62</sup>Ivi, p. 133.

<sup>63</sup>Ibidem.

<sup>64</sup>Ibidem.

<sup>65</sup>Ibidem.

Possiamo ben affermare che, in questo vero e proprio affondo della teologia barthiana, Pareyson avrebbe già ora tutti quegli strumenti concettuali che lo condurranno a parlare del male in Dio: addirittura terminologicamente vedremo il nostro dichiarare, nell'ontologia tragica, il male come "passato", "traccia sbiadita", che non è, ma è stata. Dio, *per potersi porre come positivo, dovrà*, esattamente come si è visto sin qui, *necessariamente istituire il negativo*, combatterlo, superarlo. La dialettica implicativa penetra e penetrerà fino in fondo l'irrelatività divina, sì da metterla seriamente sull'orlo d'un baratro. Che Dio e non altri sia l'origine del male è dunque affermato già ora, e palesemente: *è Dio l'essere del non essere, l'origine del negativo*, se questo ha come autore immediato non l'uomo, ma il suo antecedente in colui che, propriamente, quella negatività, pur vinta, e anzi *proprio vincendola, l'ha istituita*.

La domanda che Pareyson pone, avviandosi verso la fine del saggio è, in tutta evidenza, emblematica di quel passaggio che il nostro non vuole accingersi a compiere: quello, appunto, di introdurre nell'irrelatività divina, "l'Uno per eccellenza", quella dualità che fatalmente condurrebbe a parlare del Dio dialettico, ovvero di un male in Dio, nonché, parallelamente, all'infrangersi più totale di ogni concezione rivendicativa del carattere positivo dell'uomo, della realtà, dell'essere: «Ora, il problema sembra essere il seguente: possono coesistere, sia pur nella dialettica del paradosso, incommensurabilità e opposizione?»<sup>66</sup>. A parere del nostro i due temi si escludono vicendevolmente in quanto, una volta dichiarata l'incommensurabilità, si è per ciò stesso stabilito che nessun rapporto tra i due termini è possibile, sì che anche quello dell'opposizione finirebbe per «asserirne la relatività»<sup>67</sup>. E prosegue, a conferma di quanto abbiamo appena detto finora, una volta introdotta la dualità come necessaria all'unità stessa, il vero rischio è quello di concepire «l'eternità come la stessa implicazione dei contrari»<sup>68</sup>. Pareyson si chiede quale, tra i due temi, riflette «maggiormente l'originalità del pensiero barthiano e ne delinea più compiutamente l'efficacia nell'ambiente filosofico odierno e nell'odierna svolta della cultura»<sup>69</sup>. Gioverà sottolineare che, malgrado l'ennesimo rifiuto della dialettica paradossale barthiana, Pareyson, proprio parlando di un'efficace risposta che la filosofia può dare di fronte a quella ch'egli stesso definisce "svolta della cultura", è a Barth che si rivolge; non a Marcel<sup>70</sup>, non a Carlini, ai quali la sua simpatia dovrebbe evidentemente condurre, ma proprio al teologo protestante Barth: naturalmente il nostro sceglie il tema barthiano dell'incommensurabilità, che è davvero «l'accentuazione più risoluta dell'assoluta trascendenza dell'eternità (...) L'eternità non è culmine del tempo o emergenza dal flusso temporale, ma è assolutamente irriducibile alla temporalità con la quale non ha continuità o passaggio»<sup>71</sup>; e lo scioglie dal tema dell'opposizione: «Dissociato, come sembra si debba fare, il tema dell'incommensurabilità da quello dell'opposizione, l'assoluta trascendenza dell'eternità che consegue al primo rimane anche dissociata dalla radicale negatività che deriva dal secondo. Se l'eternità, incommensurabile col tempo, lo trascende nel senso che lo definisce, anzi lo finisce, ciò non significa ancora ch'essa lo neghi. D'altra parte, se il tempo, incommensurabile con l'eternità, le sottostà nel senso che proprio in quanto vuole afferrarla non la raggiunge, proclamando, così, la propria inadeguatezza, ciò non significa ancora ch'esso sia negatività»<sup>72</sup>. Il tema dell'opposizione, con un'operazione evidentemente riduzionistica rispetto al vero e proprio affondo ontologico che abbiamo avuto modo di analizzare, viene ora dichiarato importante "motivo polemico"; eppure, l'incrinatura rispetto all'orizzonte spiritualistico di Pareyson è più che mai compiuta ed evidente: «Il pensiero barthiano, nel suo coraggioso pessimismo, costituisce la più tremenda antitesi ad ogni concezione che affermi la funzione costruttiva della storia»<sup>73</sup>; «la parola che il Barth proferisce in tono così polemico risuona come

<sup>66</sup> Ivi, p. 137.

<sup>67</sup> Ivi, p. 138.

<sup>68</sup> Ivi, p. 139.

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Marcel è uno dei pensatori che maggiormente hanno influito sull'*iter* di Pareyson, avvicinandolo sempre più verso una prospettiva personalistica decantata da alcune ingenuità spiritualistiche, allontanandolo però, al tempo stesso, dalle tematiche tragiche della teologia dialettica (cfr. L. PAREYSON, *Il pensiero più recente di Gabriel Marcel* (1948) in ID, *Prospettive di filosofia contemporanea*, Mursia, Milano 1993).

<sup>71</sup> L. PAREYSON, *La dialettica della crisi in Karl Barth*, cit., p. 138.

<sup>72</sup> Ivi, p. 139.

<sup>73</sup> Ivi, p. 138.

un energico richiamo ai motivi più profondi del cristianesimo»<sup>74</sup>. E ancora, e davvero inaspettatamente, contro quelle «teorie spiritualistiche che psicologizzano la presenza di quella trascendenza ch'esse pure intendono, e s'illudono, di ammettere, il pensiero barthiano si presenta come un richiamo alla purezza dell'eternità, che non si lascia incapsulare in determinazioni temporali o permutare con atteggiamenti sentimentali, come la dissipazione più chiara ed inequivocabile dell'equivoco dell'immanenza della trascendenza e della trascendenza nell'immanenza (...) Di fronte alla psicologia di tanto spiritualismo pseudoreligioso, di contro alla intimidazione della metafisica e alla sopravvalutazione dell'esigenza dell'indigenza (...) Questo è il motivo più propriamente costruttivo del pensiero del Barth, quello che maggiormente contribuisce a un'affermazione attuale del cristianesimo e a una soluzione filosofica dei problemi presenti»<sup>75</sup>.

L'operazione che Pareyson applica al pensiero barthiano è più che discutibile: non è in alcun modo pensabile la disgiunzione tra i due temi barthiani senza una grave opera di amputazione di senso, che impoverisce davvero troppo la ricchezza e la gravità del problema, né, a nostro avviso, i due temi sono in alcun modo disgiungibili dalla considerazione filosofica e teologica del rapporto teandrico per sé preso. Ad ogni modo, non possiamo non ribadire la crucialità del "passo" pareysoniano: di fronte alla "crisi" e allo smarrimento di senso del cristianesimo perpetrati dalla cultura moderna, è a Barth, sia pure con le dovute cautele - quelle stesse che cadranno interamente nell'ultima stagione - che il nostro si rivolge: è il riformista Barth, colui che ha letteralmente nullificato il *regnum hominis* e introdotto un tema quale il nulla o il male in Dio, ad aver riportato il cristianesimo alle sue origini, e che per ciò è in grado di una sua affermazione "attuale", e, non secondariamente, è ancora Barth colui che può "risolvere filosoficamente" il problema del presente. Non può non destare vero sconcerto il fatto che Pareyson simpatizzi con Barth a tal punto da scagliarsi contro quelle stesse teorie che negli stessi anni professa: l'obiettivo polemico è chiaramente quello stesso Gentile a cui il nostro, l'anno immediatamente successivo<sup>76</sup>, accorda l'enorme statura del pensatore in grado di anticipare e rettificare le conclusioni "negative" dell'esistenzialismo tedesco, oltreché, evidentemente, Carlini - nello stesso anno approvato *tout court!*

L'operazione di scissione che il nostro intraprende tra i due motivi barthiani, su un piano strettamente speculativo, occorre ribadire, ci appare illegittima: lo stesso Pareyson ha perfettamente centrato il problema, affermando nel saggio che proprio *l'irrelatività conduce eo ipso all'opposizione*. La relazione tra Dio e uomo non può che porsi, per la natura stessa dei termini in questione, ambigualmente e in perenne tensione tra irrelatività ed opposizione. Nel caso in cui poi decidessimo di astrarci dall'implicanza, di nuovo all'opposizione saremmo fatamente condotti, ché, se Dio è l'assoluto tutto, ogni alterità è impensabile, o pensabile solo come assoluto nulla. Ed allora nessun discorso potrebbe farsi. Che senso ha invece stabilire, come Pareyson fa, l'irrelatività divina e la positività e indigenza umana, che a quella anela ma che mai raggiunge, pur da questa fondata e "definita"? L'eternità pura, fuori d'ogni tempo, che non nega il tempo, ma che lo "definisce"? La relazione contraddittoria denunciata dal nostro in Barth è allora reintrodotta in modo surrettizio, ché se relazione non vi dev'essere, questa non sarà di tipo oppositivo, ma, allora, e francamente tantomeno di tipo "partecipativo". Tutto ciò è ancor più grave nel momento in cui Pareyson stesso, in chiusura di saggio, sembrerebbe condannare sé stesso e la teoria spiritualistica del soggetto indigente che, nell'interiorità di sé stesso, trova quel Dio che lo trascende al tempo stesso che lo colma e lo definisce. Siamo, com'è ben visibile, di fronte ad una situazione di confusione e dissociazione e sul piano speculativo e sul piano personale<sup>77</sup>.

<sup>74</sup> Ivi, p. 140.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> L. PAREYSON, *Introduzione a Studi sull'esistenzialismo* (1943) cit. La stessa introduzione, tuttavia, si conclude con un significativo richiamo al concetto dell'angoscia chiaramente desunto da Kierkegaard, e con i concetti correlati - l'infinito contatto della libertà con il nulla, il carattere positivo del male -, in alcun modo integrabili, ad avviso dello stesso Pareyson, con l'orizzonte idealistico, a ennesima riprova d'un percorso intimamente lacerato e scisso.

<sup>77</sup> «ancora una volta, la manifesta simpatia per alcuni aspetti fondamentali della meditazione barthiana portano il discorso pareysoniano al limite estremo della rottura dell'orizzonte spiritualistico, così come si era venuto precisando dopo l'importante confronto con il pensiero di Carlini» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 67).

### 3. Tempo ed eternità: tra fondamento barthiano e fondato spiritualistico.

Il titolo stesso del cosiddetto primo saggio filosofico “autonomo” di Pareyson, *Tempo ed eternità*, è massimamente emblematico in quanto risponde all’interrogativo kierkegaardiano dell’incontro tra i due regni, incontro a cui Pareyson tenta ora di dare una formulazione personale ai fini di una concezione del rapporto teandrico che si discosti dagli esiti catastrofici dovuti all’implicanza. All’inizio del saggio Pareyson enuncia, in maniera schematica fin quasi all’ineleganza, il tema oggetto d’analisi - analisi che, avvertiamo, sarà invece delle più tortuose e speculativamente dense: «L’essere è o nel tempo o oltre il tempo. L’essere nel tempo è la storia, l’essere oltre il tempo è l’eternità»<sup>78</sup>.

Vediamo anzitutto il momento “autorelativo”: ebbene, i tratti che caratterizzano la storia, ovvero l’essere nel tempo, sono presentati dal nostro in termini di «inesauribile innovazione e radicale imprevedibilità» nonché di «risparmio e conservazione»; la storia è la «nascita dell’opera e della persona»<sup>79</sup>, ed ha il suo cuore pulsante, la sua *origine positiva* nell’essere, propriamente, iniziativa. E poiché questa è il centro dell’esperienza morale, come “dover far valere”, “nascita del valore storico”, ne segue che la storia è posta nella sua assoluta autonomia dall’iniziativa umana.

Sennonché, proprio dopo aver fondato la storia nella sua autonomia positiva sull’esperienza morale, ovvero sull’iniziativa libera dell’uomo – secondo Pareyson inficiata alla radice dall’implicanza e dal dispotismo divino incontrati in Barth -, e dopo aver scandagliato i singoli momenti in cui questa si articola, l’intero saggio subisce un capovolgimento concettuale e strutturale dei più sorprendenti e inattesi: ribadito il carattere opzionale e dicotomico dell’atto, Pareyson si interroga, o meglio, mette interamente in questione non tanto singoli aspetti, quanto l’iniziativa in sé stessa: «Ma le difficoltà si condensano sull’interpretazione dell’iniziativa stessa»<sup>80</sup>; «Qui l’esperienza morale entra in crisi e diventa problema a sé stessa. Ma non soluzione ai propri problemi, i quali, sul piano della pura e semplice esperienza morale, rimangono insoluti e pure irrimediabilmente urgenti. L’iniziativa si svela come intimamente contraddittoria (...) Se io debbo far valere ciò è perché non valgo. Ma se non valgo, come posso far valere?»<sup>81</sup>.

Ecco che, dalla “lamentela” circa l’intima contraddittorietà dell’iniziativa, la sua manchevolezza ed insufficienza, Pareyson mette capo alla vera e propria *negatività* di cui essa è espressione; le due cose, evidentemente, non sono affatto equivalenti: un conto è lamentare “spiritualisticamente” l’insufficienza umana, un altro è ripiombare in quella stessa concezione negativa del finito di chiarissima matrice barthiana: l’iniziativa, infatti, si disgrega letteralmente nei suoi termini e diviene espressione “enigmatica” e “antinomica”; la storia stessa, un attimo prima trionfalisticamente presentata nella sua autonoma positività, proprio perché fondata da un “negativo”, si svela ora in tutta la sua infondatezza. Che la situazione sia esplosa in tutta la sua tragica virulenza è evidenziato dallo stesso “terribile” interrogativo posto da Pareyson: «La storia stessa si fa sfingea: perché c’è la storia?»<sup>82</sup>. L’intera esperienza morale, che racchiude per il nostro il senso complessivo del *regnum hominis*, «al culmine delle sue possibilità, si fa problema a sé stessa, e questo problema, che l’esperienza morale è a sé stessa, si risolve soltanto nell’esperienza religiosa»<sup>83</sup>.

Sarà opportuno sottolineare come questo discorso, oltre alla chiara e visibilissima ascendenza kierkegaardiana, sia, ben di più, un vero e proprio ritorno a Barth, addirittura al primissimo approccio

<sup>78</sup> L. PAREYSON, *Tempo ed eternità* (1943) in ID, *Esistenza e persona*, Il Melangolo, Genova 2002, p.151.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> Ivi, p. 157.

<sup>81</sup> Ivi, p. 158.

<sup>82</sup> Ibidem.

<sup>83</sup> Ibidem.

con il teologo svizzero: là dove, come abbiamo avuto modo di vedere, l'uomo è segnato dalla negatività, e, al culmine delle sue possibilità - lì la "religione", qui la "morale" - si fa problema a sé stesso, problema "risolto" *solo nel capovolgimento*, ovvero nel rimando a Dio. Che la "risoluzione", poi, e il passaggio dall'una all'altra sfera sia altamente problematico è dato dal fatto che l'esperienza religiosa cui Pareyson si accinge a guardare non è affatto segnata dalla placida trascendenza spiritualistica che completa l'insufficienza umana ma, barthianamente, dall'«antinomicità dell'esperienza religiosa, la quale non media i termini dei contrasti in cui si dilania, ma li unisce senza mediazione»<sup>84</sup>.

Andiamo ad analizzare dunque il momento, dapprima posto in ombra, ora invece interrogato come unica "ancora di salvezza", dell'eterorelazione: "l'essere oltre il tempo" è l'eternità, ed è il Dio che Pareyson ha incontrato in Barth ad essere assunto chiaramente come modello. Anzitutto è di là da ogni tempo, da ogni opposizione di temporalità e intemporalità, totalmente altro rispetto al mondo storico, irrelativo, incommensurabile ed, evidentemente, irrapportabile; "Dio è Dio": la formula barthiana struttura e modella il Dio di Pareyson, caratterizzato peraltro da attributi quali "unicità", "aseità", "inseità", "perseità": «Si tratta non soltanto di piani diversi, ma di spazi diversi, senza contatto possibile. Porre Dio in continuazione col mondo, farne il coronamento delle possibilità umane, concepirlo *solo* come complemento dell'insufficienza, significa ridurlo a grandezza umana»<sup>85</sup>. Come tale, la signoria e *l'assolutezza divina non può tollerare accanto o di fronte a sé che il nulla*, non può che essere, proprio in virtù della sua irrelatività, annichilente: «Dio è l'assoluta preponderanza. Nella prospettiva di Dio non si scorge null'altro che Dio stesso, immenso protagonista che invade il campo e non lascia più luogo ad altro. Tutto di fronte a Dio scompare, dominato e vinto da Lui. Non sussiste iniziativa che non sia divina. Il mondo storico s'attenua e scompare, scivolando nell'insignificanza. Le possibilità umane si sviscerano e si annullano, schiacciate dall'invadenza divina. Il campo umano svanisce, e su tutto si stende, esclusiva ed immensa, la presenza di Dio»<sup>86</sup>.

Ora, è notevole osservare non soltanto come il concetto di trascendenza sia inequivocabilmente desunto da Barth, ma come la stessa problematica, per noi essenziale, circa il rapporto tra Dio e uomo in una dialettica dell'incommensurabilità quale motivo barthiano scelto ed "isolato" da Pareyson per evitare l'esiziale conclusione della dialettica implicativa, conduca puntualmente al medesimo esito oppositivo di quella. Ebbene, se stiamo alle critiche che Pareyson aveva rivolto a Barth, l'incommensurabile si definisce come tale proprio in virtù del suo essere fuori da ogni rapporto con l'uomo, e come tale, egli pensava, permette al mondo umano di reggersi su sé stesso e di non sprofondare. A riprova dell'opposizione cui invece siamo inevitabilmente condotti, e dell'opposizione da cui necessariamente occorre partire, anche e soprattutto in una dialettica dell'incommensurabilità, ecco Pareyson affermare, subito dopo aver negato che l'eternità costituisca un "culmine", un "potenziamento", una "suprema possibilità", che «l'eternità si raggiunge attraverso una contrapposizione»<sup>87</sup>.

Eccoci all'altro passaggio concettuale assolutamente decisivo: *l'irrelativo si relativizza*, o, come Pareyson anche dichiara, "l'Uno si fa due" e la relazione è posta in essere: «Nell'eternità si ha la coincidenza di relatività e incommensurabilità»<sup>88</sup>. Qui il motivo barthiano da Pareyson in precedenza ripudiato quasi come "errore logico" non solo si ripresenta, ma è fatto interamente proprio dal nostro: si ha nell'eternità la coesistenza e, addirittura, la *coincidenza* di irrelatività e relatività, impossibilità e possibilità.

---

<sup>84</sup> Ivi, p. 161.

<sup>85</sup> Ivi, p. 160.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>87</sup> Ivi, p. 152.

<sup>88</sup> Ibidem. L. Ghisleri nota come «qui il riferimento alla dialettica barthiana è testuale» (L. GHISLERI, *Inizio e scelta. Il problema della libertà nel pensiero di Luigi Pareyson*, Trauben, Torino 2003, p. 85), ed individua nel «rapporto con Barth (...) forse il nucleo centrale del saggio» (ivi, p. 89).

Ricapitolando, abbiamo da una parte il monismo: Dio è Dio, l'uomo è nulla, il mondo storico svanisce nell'insignificanza, sospensione dunque della storia e negazione dell'iniziativa; dall'altra il dualismo: Dio sceglie di costituire l'uomo, fonda l'iniziativa, si concede relativizzandosi come dono e significato del mondo storico. In questa seconda accezione, come termine di rapporto «Dio è il contrappeso dell'insufficienza dell'iniziativa umana», come «oggetto del bisogno umano» egli si pone come «soddisfazione d'ogni ansia, compimento d'ogni attesa, fine d'ogni aspirazione»<sup>89</sup>.

In questo saggio, come ha acutamente osservato Ciglia, sono presenti e giustapposte due concezioni della trascendenza radicalmente differenti: il Dio *totaliter aliter* barthiano, e il Dio coronamento dell'insufficienza umana dello spiritualismo<sup>90</sup>. E, tuttavia, non si può fare a meno di notare che la coesistenza fra queste due concezioni non solo non è pacifica, ma vi è un'asimmetria tale per cui l'irrelativo è il “fondamento” della sua relatività: il che equivale senz'altro a dire che *il Dio spiritualistico poggia sul fondamento del Dio barthiano*. Ma stabilita l'asimmetria, ovvero la priorità del fondamento barthiano su quello spiritualistico, non si è per ciò stesso decretata *l'inferiorità speculativa dello spiritualismo?* Tanto più che di ciò Pareyson sembra essere assai consapevole: «Porre Dio in continuazione col mondo, farne il coronamento delle possibilità umane, concepirlo *solo* come completamento dell'insufficienza, significa ridurlo a grandezza umana. Dio è il tutt'altro»<sup>91</sup>. Ma se, dunque, seguendo lo stesso ragionamento pareysoniano, il Dio relativizzato e presentato in termini di coronamento e completamento altro non è se non, appunto, “grandezza umana”, non si è per ciò stesso stabilito anche e soprattutto che *il Dio spiritualistico è una palese ed ingenua illusione?*

Occorre altresì sottolineare come la struttura concettuale dell'irrelativo che fonda la relazione, in sé stesso assolutamente di là da essa, e pur ponendo e ponendosi in questa come uno dei poli in relazione, è interamente desunta dal *Römerbrief* barthiano: senonché lì l'irrelativo si relativizzava ponendosi come Dio dialettico, qui, invece, l'irrelativo si relativizza ponendosi come pacifico Dio consolatorio. Infine, se l'irrelativo si relativizza, possiamo ben dire che Dio decide *da sé e di sé*, con un “dono”, certo, ma interamente *appeso alla sua volontà*: ed allora vediamo, in questo motivo, un'impressionante anticipazione del “Dio prima di Dio” teorizzato dall'ultimo Pareyson, quando appunto Dio, liberamente, *sceglierà di essere così come vorrà*.

#### 4. Persona e società: Dio come Valore e Persona.

<sup>89</sup> L. PAREYSON, *Tempo ed eternità*, cit., p. 159.

<sup>90</sup> «l'elemento più importante del discorso è dato dalla esplicita subordinazione pareysoniana della relatività di Dio alla sua irrelatività (...) In questo modo, la relatività divina e l'intero universo dei valori umani che da esso viene a dipendere non riescono più a riposare tranquillamente e stabilmente sul fondamento divino, poiché si trovano ad esser sospesi pericolosamente ed a fluttuare in maniera inquietante al di sopra dell'abisso imperscrutabile dell'arbitrarismo divino» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., pp. 72-73). Analogamente L. Ghisleri: «Dio infatti è, nella sua irrelatività, incommensurabilità (che Pareyson quindi interpreta in questo luogo barthianamente e non spiritualisticamente) e, nella sua relatività, trascendenza (che egli intende come coronamento della aspirazioni umane e quindi ancora secondo un modello spiritualistico). Ma come è l'irrelatività a fondare la relatività, allo stesso modo allora è l'esistenzialismo barthiano a fondare lo spiritualismo» (L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 90). Così si esprime invece M. Gensabella Furnari: «Accanto al Dio fondamento del valore, al Dio garante del giudizio morale, residuo dell'assiologismo, stanno le categorie che preludono alla riflessione dell'ermeneutica dell'esperienza religiosa sul Dio-libertà: la preponderanza, l'irrelatività» (M. GENSABELLA FURNARI, *I sentieri della libertà*, cit., pp. 86-87); ed altrove, riguardo il carattere anticipatorio del saggio in questione: «Nel saggio del '43 siamo già ad una visione di Dio che sembra anticipare il ritmo pulsante delle antinomie dell'ontologia della libertà» (M. GENSABELLA FURNARI, *Ai confini dell'etica: legge morale ed esperienza religiosa* in G. RICONDA - C. CIANCIO, (a cura di), *Il pensiero di Luigi Pareyson nella filosofia contemporanea. Recenti interpretazioni*, Trauben, Torino 2000, p. 129). Del medesimo avviso F. Tomatis, secondo cui *Tempo ed eternità* «getta luce sul passaggio all'ultima fase del suo pensiero ben oltre di quanto non facciano le questioni estetiche ed ermeneutiche del secondo periodo» (F. TOMATIS, *Pareyson. Vita, filosofia, bibliografia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 63).

<sup>91</sup> L. PAREYSON, *Tempo ed eternità*, cit., p. 160.

Ciò che abbiamo detto circa la coesistenza – va da sé, massimamente discordante - in Pareyson di due atteggiamenti, da una parte con Barth di recisa condanna verso lo spiritualismo, relegato nel campo delle pie illusioni, dall'altra di adesione programmatica, visibilissimo in *Tempo e eternità*, assume in *Persona e società*<sup>92</sup> - scritto solo tre anni dopo, e che ad esso si ricollega direttamente - tratti quasi ironici e grotteschi. Ma entriamo, ora, nel cuore dell'argomentazione pareysoniana, interamente volta a delineare e “fondare” i caratteri che definiscono la persona: ebbene, questa si costituisce come tale su un piano di valore, sì che l'essere dell'uomo consiste propriamente in un “dover essere”, e questo si realizza nell'adempimento singolare del “compito comune e generale”, ovvero il “concetto normativo di umanità”. Il personalismo spiritualistico di Pareyson si precisa ulteriormente nell'integrazione della “giusta istanza” desunta dall'esistenzialismo, che ha rivendicato l'assolutezza del singolo, e della “filosofia dello spirito”, che ha rivendicato l'universalità dell'opera come “validità onniriconoscibile”. In realtà, sostiene il nostro, i due concetti, anziché escludersi, si implicano essenzialmente, in quanto si tratta d'un unico processo tramite il quale la persona «entra in sé stessa ad affermare la propria irripetibilità inconfondibile e, insieme, esce da sé con l'affermare la propria validità onniriconoscibile»<sup>93</sup>. Di tale processo va, tuttavia, colto il fondamento nel concetto di iniziativa – e qui possiamo iniziare a raffrontare più direttamente i due saggi – che «per un verso concreta e quindi singolarizza la persona, per l'altro la invalora e quindi la universalizza»<sup>94</sup>; questa è altresì “fondamento” della totalità della persona, che non è allora “in altro”, afferma Pareyson, ma è “per sé”.

Senonché il concetto di totalità, che della persona esprime «l'unità dei suoi atti», il suo «esser già», va integrato con quello di esigenza e indigenza, ovvero col suo essere «possibilità di atti sempre nuovi», col suo «dover essere»<sup>95</sup>: il nostro ammette che la simultanea compresenza di indigenza e totalità potrebbe dar luogo ad una contraddizione, ma questa, dichiara, è solo “apparente”: «Se non che questa contraddizione sembra aggravarsi quando si ponga mente alla natura stessa dell'iniziativa (...) Infatti l'iniziativa, in quanto esigenza, è, come s'è visto, insufficienza: la ricerca in quanto tale è, alla radice, manchevolezza, indigenza, negatività (...) Ora la contraddizione consiste in questo. Come può l'iniziativa, ch'è mancanza originaria, costituire una validità? Come può dal negativo uscire il positivo?»<sup>96</sup>. Siamo richiamati, com'è ben visibile, alla stessa problematica che agitava *Tempo e eternità*, e come in quel saggio, ora Pareyson, dell'iniziativa, non lamenta spiritualisticamente la mera manchevolezza, ma mette capo con Barth alla sua negatività: senonché, mentre lì veniva chiamata in causa, tramite il vero e proprio capovolgimento dialettico barthiano, l'esperienza religiosa vista in tutta l'urgenza dei suoi contrasti e delle potenziali, devastanti ripercussioni sul mondo umano, qui il rimando al “fondamento ulteriore” è presentato come la «soluzione razionale del problema»<sup>97</sup>. Dichiara Pareyson: «Infatti l'insufficienza, in quanto indigenza, è limite, e il limite è rinvio ad altro, ma un tal altro che limita il mio essere solo in quanto lo compie, cioè al principio che fonda il mio essere»<sup>98</sup>. L' “imbrigliamento” del problema rispetto a *Tempo e eternità* è clamoroso: Dio è presentato come “Valore” e come “Persona”. In sede critica è stato notato da più parti l'urto<sup>99</sup>, del resto evidentissimo, del presente saggio rispetto a *Tempo e*

<sup>92</sup> ID, *Persona e società* (1946), in ID, *Esistenza e persona*, cit.

<sup>93</sup> Ivi, p. 168.

<sup>94</sup> Ibidem.

<sup>95</sup> Ivi, p. 171

<sup>96</sup> Ivi, p. 173.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibidem.

<sup>99</sup> Secondo Ciglia siamo ben lontani «dalla decisa caratterizzazione che, kierkegaardianamente e barthianamente, campeggiava, come si è visto, nelle pagine del 1943. Il fatto è che la preoccupazione maggiore di Pareyson in questi anni risiede nel riconoscimento e nella fondazione della positività sostanziale di tutta la realtà umana, nel cui contesto la persona è insufficiente, cioè aperta verso la trascendenza, ma non negativa, e in cui l'uomo, pur esposto al male e all'errore, può pur sempre attingere il bene e la verità» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 82). Così si esprime M. Gensabella Furnari: «C'è in quest'ultimo saggio una concezione ancora ingenua del rapporto tra esperienza religiosa ed esperienza morale, una visione che tende ad annullare lo scarto» (M. GENSABELLA FURNARI, *Ai confini dell'etica*, cit., p. 130), «Urtando nell'insufficienza dell'iniziativa morale, che non è altro che l'insufficienza dell'esistente, Pareyson si trova in bilico tra il riprendere l'antinomicità dell'esperienza morale nella superiore antinomicità dell'esperienza religiosa, e il suturare quell'insufficienza giustappollandole le false sicurezze di una concezione

*eternità* - e sarà lo stesso Pareyson, come vedremo, a ripudiare categoricamente la concezione di Dio appena esposta. Ora, ci chiediamo, qual è la necessità speculativa che dalla presenza del limite concluda all'esistenza di Dio, e che questo, poi, sia connotato positivamente come *Valore* e *Persona*? Evidentemente, nessuna: come acutamente osservava Barth a proposito delle situazioni-limite in Jaspers, dal limite in sé preso si può dedurre tutto e il contrario di tutto, mai una prova dell'esistenza o della presenza di Dio: a meno che, come in questo caso, egli sia già "prima" del presunto limite, e che già prima si sia ammesso e creduto, dunque, quel che solo pretestuosamente vien detto "dopo". Una trascendenza siffatta, seguendo ancora Barth, era davvero una trascendenza o una proiezione dell' "umano all'ennesima potenza"? Prova ne sia il fatto che Pareyson, a ben vedere, *connota Dio e la persona con i medesimi attributi*. Dio è inoltre concepito e "utilizzato" non tanto come principio dell'essere, ma come "iniziatore del dover essere": siamo all'interno di una metafisica fondazionalistica interamente imperniata su basi spiritualistiche ed esigenzialistiche.

L'intera problematica del saggio, e le relative "soluzioni", sono lontane anni luce dalle torsioni concettuali che animavano *Tempo e eternità*: lì il nostro aveva re incontrato espressamente Barth trattando della dialettica dell'incommensurabilità e degli esiti oppositivi che in alcun modo, da quella, potevano essere disgiunti. E se, sia pur implicitamente, il nostro aveva teorizzato l'irrelativo come "fondamento" su cui poggia il Dio spiritualistico, dichiarato peraltro mera "grandezza umana", qui, dell'irrelatività e delle problematiche ad essa connesse non v'è cenno alcuno. La situazione "grottesca" è data per l'appunto dall'accantonamento più totale del problema lì affrontato e dall'adesione a quanto lì, almeno in parte, veniva stigmatizzato, di certo ridimensionato come "mero relativo".

Le vie "ermeneuticamente" praticabili, a questo punto, ci sembrano due: o Pareyson è in "malafede", tanto da presentare come vero Dio quello che solo tre anni prima aveva intuito e dichiarato esser mera grandezza umana, o la confusione è tale da risolversi, come abbiamo proposto di fare, in una vera e propria "dissociazione interna".

## 5. Dostoevskij e la polarità divina.

Il nuovo impatto con la tematica del male coincide inequivocabilmente con l'incontro di Pareyson con Dostoevskij, e si tratta di impatto frontale e "devastante": esso è una realtà tangibile e inequivocabile; non è mera assenza di bene o di verità, non è il prodotto dell'ambiente sociale, né coincide con la finitezza come tale. Il male è *l'instaurazione positiva di una realtà negativa*: «non si può contestare la presenza del demoniaco nella vita dell'uomo»<sup>100</sup>. Tuttavia il male, di là dall'atto umano, rivela una "sua" natura *indipendente e spirituale*, per quanto fortemente "incerta" e ambigua: ontologicamente l'Essere, l'Assoluto, Dio occupano tutto il campo - Dostoevskij non è un manicheista che affermi la compresenza di un Dio buono e di un Dio malvagio, né si pronuncia per l'insuperabilità escatologica del male - e il male è inesistente, irreal: «Solo il bene esiste veramente, e il male non ha una vera e propria realtà: "L'essere è, ma il non essere non è affatto"»<sup>101</sup>. Il male non è, dunque, a livello ontologico, in rapporto di opposizione all'assoluto, a Dio, né può intaccarlo, non avendo realtà ed essendo, anzi, pura inesistenza. E però esso si "attacca" e "avvicchia" all'essere finito, che non ha una sua esistenza indipendente originaria, e lì trova la realtà che gli mancava: «Ecco dunque il male, ch'era negazione, cioè irrealtà,

---

filosofica del divino» (ivi, p. 131). «In *Tempo ed eternità* infatti egli risolve l'antinomicità dell'iniziativa morale con il ricorso all'esperienza religiosa, all'interno della quale Dio è configurato come irrelatività, fondante la relazione con l'uomo per puro dono e quindi attraverso un gratuito e imprevedibile atto di libertà. In *Persona e società* invece Pareyson descrive l'iniziativa, all'interno di una dimostrazione razionale, come rinviante a una trascendenza assiologicamente configurata nel suo essere compimento e fine dell'insufficienza di partenza» (L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 97).

<sup>100</sup> L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij* (1966/67) in ID, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 27.

<sup>101</sup> Ivi, p. 65.

inesistenza, non essere, diventare reale ed esistente, in quanto prende a prestito l'essere dall'essere finito. Certo, si tratta di un'esistenza parassitaria, avventizia, non originaria»<sup>102</sup>. Ma l'azione del male è, appunto, dissolvente, e finisce per negare anche sé stessa, tornando infine al proprio *nulla iniziale*. Ed infatti: «se il male porta l'essere finito alla distruzione, ciò accade perché esso stesso tende alla distruzione di sé e al proprio completo annullamento»<sup>103</sup>.

Questa fine del male, in base alla quale esso è restituito alla nullità della propria essenza, è però, dichiara ora Pareyson, l'instaurazione stessa del bene: «Nel più profondo abisso del male si opera il capovolgimento: il male portato alle sue estreme manifestazioni si trasforma inopinatamente nel bene. È il momento della crisi, quale appare agli interpreti barthiani di Dostoevskij: il male si capovolge in bene, la morte in vita, il negativo in positivo, la distruzione in costruzione; e ciò accade in modo così paradossale e tragico che il senso della vita è da cercarsi proprio nella sua enigmaticità, e l'uomo comprende se stesso solo se si vede nella sua irrimediabile problematicità, e la rinascita si attua solo sulla morte dell'uomo vecchio, e "l'estasi è possibile solo nel trivio"»<sup>104</sup>. Proprio questo è il motivo per cui la testimonianza resa da Dostoevskij al bene è così indiretta e tortuosa: il male, logoratosi, è *già* possibile sede di vite divina, è *già* il presagio della nascita dell'uomo nuovo; questa è la ragione per cui Pareyson sostiene che il senso di *Delitto e castigo* sta nella "parte non scritta", ovvero nella resurrezione di Raskolnikov: «Si può dire che l'unico mezzo di cui Dostoevskij si serve per affermare il bene è la rivelazione del senso del male»<sup>105</sup>. Ed in questi "è già" troviamo, ancora, i motivi essenziali del *Römerbrief*: *il negativo, se approfondito, si capovolge*. La verità si raggiunge solo attraverso la libertà, "non si nasce nella verità" né la libertà può essere identificata col bene, ché, anzi, essa è *esperienza dialettica di due possibilità, del bene e del male, assolutamente simultanee e compresenti*. L'identità di sé con sé della libertà deve far pensare, dunque, non ad una *medesimezza*, ma ad un *intimo dissidio*: «La libertà non è il bene: la libertà è libertà»<sup>106</sup>. È dunque in senso forte e originario che dobbiamo interpretare la nota espressione utilizzata dal nostro: «la tragedia della libertà»<sup>107</sup>: tragica perché *illimitata e dialettica, includente il negativo* non solo nel suo esercizio, ma nel suo stesso inevitabile e necessario costituirsi. Rimane, per ora, respinto il suggerimento di Berdjajev, di giungere ovvero a riconoscere la *polarità nella stessa natura divina*: se per libertà va intesa quella "primaria" del "primo Adamo", ovvero la *facoltà del bene e del male*, questa tragica polarità appartiene infatti, secondo Berdjajev, tanto all'uomo quanto a Dio: «Se Dostoevskij fosse andato fino in fondo nella scienza di Dio, dell'Assoluto, sarebbe stato costretto a riconoscere la polarità persino della stessa natura divina, l'abisso in Dio, qualcosa di affine alla dottrina di Jacob Bohme sull'*Urgrund*. Il cuore umano è antinomico nel suo fondamento primo, ma pulsa anche nelle profondità

---

<sup>102</sup> Ivi, p. 66.

<sup>103</sup> «Nessuno meglio di Evdokimov ha messo in luce questo concetto implicito nei testi di Dostoevskij: "Il male proviene dal proprio non essere e ritorna ad esso; come principio della negazione e del nulla, non potendo accedere all'assoluto, rivolge la propria azione contro l'essere creato e i suoi principi d'esistenza; e in fine aspira all'onninegazione. Avendo negato tutto, giunge al punto di negare anche se stesso. È quanto intende dire Dostoevskij quando afferma che il male è "lo spirito dell'autodistruzione e del non essere". L'esistenza originaria dell'Assoluto riduce eternamente questo principio della negazione al silenzio ontologico, in base al quale esso è il Nulla. Non è che un segno immaginario e irreali, neutralizzato dal fatto d'esser necessariamente ripiegato su stesso: esso "è" sotto la forma del nulla, esiste come inesistente, perché per esso essere significa negare se stesso; se si può dire che il male esiste, esiste soltanto per essere annullato. L'essere assoluto si afferma, il non essere assoluto si nega (...) il momento ideale dell'autonegazione del male prepara il momento reale della sua scomparsa definitiva dal mondo creato che si afferma nel bene"» (Ivi, p. 69). (Cfr. P. EVDOKIMOV, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995). Secondo Evdokimov il male si presenta in Dostoevskij «in un duplice aspetto: tragico e apocalittico. Tragico, non solo in quanto surrogazione parassitaria dell'essere, ma in quanto surrogazione e principio distruttivo che si alimenta della sua stessa distruttività e appunto si porta sul luogo del suo schiantare e dileguare rivolgendo la propria azione contro se stesso (...) Apocalittico, invece, per il "modo condizionale" che lo caratterizza: il male preme e comprime e con ciò esalta, allontanandolo indefinitamente, il "potrebbe", il "se si potesse" della salvezza» (S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 53-54).

<sup>104</sup> L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, cit., p. 70.

<sup>105</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Ibidem.

abissali dell'essere»<sup>108</sup>. Eppure, il problema è, evidentemente, della massima urgenza: del “male primitivo”, sostiene espressamente Pareyson, non è autore né Dio né l'uomo: «Ma donde viene allora il male?». Esso non è né un «momento dell'essere divino»<sup>109</sup>, né un principio ad esso opposto; eppure è «certamente un principio ribelle all'essere assoluto, al bene infinito, a Dio: 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>110</sup>. Ebbene, è Dio l'esperienza originaria, quella senza cui *la libertà e il male non apparirebbero* nella loro reale portata: anzi, *non apparirebbero* neanche. Ma, allora, egli può ancora dirsi «punto di riferimento» davvero *sui generis*: per un verso, dichiara il nostro, «include» libertà e male, per l'altro, «s'incarna concretamente in esse»<sup>111</sup>. Ed allora, ne concludiamo, Dio è *libertà e negatività, Uno e Due, ovvero, Dio incommensurabile e dialettico*: ritroviamo qui, nell'interpretazione pareysoniana di Dostoevskij, l'arbitrarismo divino e la sua dialetticità incontrati in Barth, un Dio che non solo non è “al riparo” dalla libertà, ma che è egli stesso libertà, ovvero *presenza simultanea di due opposti*, ed investe, ed è investito, da entrambi: «Al giorno d'oggi, dopo l'intensa esperienza nichilistica dell'uomo contemporaneo, l'affermazione di Dio (...) esige ormai non soltanto una riappropriazione personale, in cui per così dire l'ontogenesi ricapitoli la filogenesi, ma una vera e propria riconquista, faticosa come la salita al Golgota, se non dolorosa come la notte di Getsemani (...) Dio dev'esser l'oggetto di un recupero: bisogna saperlo riscoprire nel cuore stesso della negazione»<sup>112</sup>. Egli «non porta la pace, ma la lotta (...) una presenza scomoda, assillante, importuna (...) che toglie ogni via di scampo»<sup>113</sup>.

## 6. Schelling e la dialettica del male in Dio.

Pur tracciando un percorso complessivo del pensiero del filosofo tedesco<sup>114</sup> non vi è dubbio che si debba parlare, a proposito dell'approccio pareysoniano con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*<sup>115</sup>, di una vera “folgorazione” che ha influenzato in maniera decisiva l'orientamento filosofico pareysoniano. Il ritorno ad essa, ampliato e approfondito, del '74<sup>116</sup>, non fa che confermare il ruolo centrale che ha avuto quest'opera nella meditazione pareysoniana sul tragico.

Le *Ricerche* sono presentate come vera e propria opera di “svolta” nella maturazione del pensiero schellinghiano; pur col programma di conservare la filosofia precedente, ed anzi, specifica il nostro, proprio volendola conservare, ampliandola però e aggiornandola coll'aggiunta di nuovi, decisivi

<sup>108</sup> Ivi, p. 57. «Secondo Berdjajev, Dostoevskij si muove nella linea della tradizione mistica e dialettica che culmina in Boehme; e per quanto egli non abbia esplicitato la concezione di un doppio principio – “diabolico” e “divino” – tuttavia di fatto l'ha riconosciuta (...) l'esistenza è tragica a misura ch'essa ha in Dio – sia affermato sia negato, come dimostra il fatto che in Dostoevskij l'affermazione di Dio è indisciungibile dalla sua negazione e viceversa – il suo tormento, perché Dio non solo in quanto senso dell'essere (Senso, scrive Berdjajev) balena sull'essere che non è o che è venuto a mancare o che si è sfigurato, ma prende su di sé, rendendola tragicamente definitiva, la passione di questo mancamento e di questo sfiguramento; significa inoltre che tragica è l'esistenza stessa di Dio, perché allora Dio appare come il tormentatore e dunque come intimamente conflittuale e antinomico, in dissidio con se stesso» (S. GIVONE, *Dostoevskij e la filosofia*, cit., p. 50).

<sup>109</sup> L. PAREYSON, *Il pensiero etico di Dostoevskij*, cit., p. 60.

<sup>110</sup> Ivi, p. 65.

<sup>111</sup> L. PAREYSON, *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978) in ID, *Dostoevskij*, cit., p. 139.

<sup>112</sup> Ivi, p. 141.

<sup>113</sup> Ivi, p. 143.

<sup>114</sup> L. PAREYSON (a cura di) «Federico Guglielmo Giuseppe Schelling» in *Grande Antologia Filosofica*, XVIII, Milano, 1971, pp. 1-340, riedito, riveduto e aggiornato, nell'opera L. PAREYSON (a cura di) *Schelling. Presentazione e antologia*, Marietti Torino 1975.

<sup>115</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, Guerini e Associati, Milano 1997.

<sup>116</sup> F. W. J. SCHELLING, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974.

elementi, Schelling di fatto “dissolve” la filosofia dell’identità<sup>117</sup>. Tramite l’influsso della tradizione teosofica e dualistica di Böeme, riscoperto attraverso l’incontro con Franz von Baader, Schelling, pur mantenendo la concezione dell’identità degli opposti in Dio, intende questo, ora, come *trascendente, libero, diveniente e personale*: è subentrata «a una concezione panteistica e naturalistica di stampo goethiano, cioè d’un cosmo divino o d’un Dio tangibile (...) una concezione teosofica e cristiana, in cui Dio ha una sua natura, abissale e profonda, dalla quale egli emerge liberamente e sulla quale egli trionfa luminosamente, in una drammatica lotta tra bene e male»<sup>118</sup>.

Ciò che maggiormente colpisce Pareyson è il tema della *natura* in Dio, quale fondo oscuro e abissale della propria esistenza; è da esso, da quello che nelle *Età del mondo* viene definito il “passato eterno” di Dio, che questi viene alla luce, sconfiggendolo e superandolo. Ed è proprio alla mancanza di quest’ “elemento”, al suo mancato riconoscimento che Schelling imputa le gravi “unilateralità” a cui è giunta la filosofia moderna, la quale, da Cartesio in poi, per “l’orrore” dinanzi alla realtà, è pervenuta ad una visione di Dio come “puro spirito”, mero “ordinamento morale del mondo”, “sostanza”, morta positività; corrispettivamente si è concepita la libertà come indipendenza dalla natura e signoria sulle inclinazioni sensibili<sup>119</sup>, fino all’idealismo, al quale viene rivendicata la proposizione fondamentale: «Il volere è l’essere originario, e a questo solo si adattano tutti i suoi predicati: assenza di fondamento, eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé»<sup>120</sup>. E tuttavia anche l’idealismo offre, della libertà, solo il concetto generale e “formale”; essa, invece, va colta nella sua “fatticità”, come *facoltà del bene e del male*<sup>121</sup>.

La difficoltà consisterà nel concepire questa libertà, ciò che per Schelling implica anche l’ammissione della *realtà* del male, insieme all’onnipotenza e perfezione divina: «poiché, o si ammette un male reale, e allora è inevitabile collocare il male nell’infinita sostanza o nell’originario volere se stesso, con che si distrugge interamente il concetto di un essere perfettissimo; o bisogna negare in qualche maniera la realtà del male, e con ciò svanisce insieme il concetto reale di libertà»<sup>122</sup>.

Scartata la soluzione dell’immanenza, del *concursus* e dell’emanatismo, Schelling si rifà alla distinzione, tratta dalla propria filosofia della natura, «tra l’essenza (*Wesen*), in quanto esiste, e l’essenza, in quanto è semplice fondamento di esistenza (...) Non esistendo nulla prima o fuori di Dio, conviene che egli abbia in se stesso il fondamento della sua esistenza (...) Questo fondamento della sua esistenza, che

---

<sup>117</sup> Heidegger, nel corso del ’36 dedicato alle *Ricerche* (M. HEIDEGGER, *Schelling*, Guida, Napoli 1998) ha visto in esse, nel nuovo tipo di questione sollevato, ciò che spinge dall’interno l’idealismo oltre la propria posizione fondamentale: «Il trattato che scuote la *Logica* di Hegel prima ancora della sua apparizione!» (ivi, p. 164). «La domanda verte sull’essenza dell’uomo, cioè l’interrogazione è rivolta al di là dell’uomo, a ciò che è più essenziale e potente di lui stesso: alla libertà (...) come essenza dell’autentico Essere, essenza del fondamento per l’ente nella sua totalità» (ivi, p. 40.). E tuttavia la libertà, come derivamente unicamente da se stessa, non si lascia ricondurre a nulla che la fondi: «Un «sistema della libertà» (...) indica in se stesso una totale incompatibilità» (ivi, p. 58).

<sup>118</sup> F. W. J. SCHELLING, *Presentazione e antologia*, cit., pp. 48-49.

<sup>119</sup> «Non si tratta più ormai di concepire la libertà umana come distinta dalla natura (...) si tratta di andare oltre, si tratta soprattutto del compito, molto più essenziale e ben più difficile, di concepire l’intima indipendenza dell’uomo da Dio» (M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 112.) Non è cambiato solo un termine dell’opposizione, «ma la stessa oppositività è concepita in maniera più originaria, cioè è cambiata anche e proprio la libertà» (ivi, p. 111).

<sup>120</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana*, cit., p. 47.

<sup>121</sup> «Qual è il concetto reale e, di conseguenza, vivente della libertà umana? Questa è la domanda (...) che l’idealismo non può più porre» (M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 162). La libertà, mette bene in luce Heidegger, è stata concepita da prima di Cartesio fino all’idealismo moderno, unicamente come “facoltà del bene”; ora, questa viene determinata come “facoltà del bene e del male”: «Questo vuol dire che l’intero concetto di libertà deve trasformarsi (...) La questione dell’essenza della libertà umana diventa la questione della possibilità e della realtà effettiva del male (...) Il male, però, non viene neanche affrontato nell’orizzonte della sola morale (...) si tratta dunque di una metafisica del male (...) La questione della possibilità e della realtà effettiva del male impone una trasformazione della questione dell’Essere» (ivi, p. 164).

<sup>122</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche*, cit., p. 49.

Dio ha in sé, non è Dio assolutamente considerato, poiché esso non è se non il fondamento della sua esistenza, esso è la *natura* in Dio; un essere inseparabile, è vero, ma pur distinto da lui»<sup>123</sup>.

La contraddizione, che è quella di ammettere insieme la libertà umana, concepita da Schelling come «assolutezza derivata», e l'onnipotenza divina, all'infuori della quale nulla può sussistere, si scioglie allora «solo ammettendo che le cose abbiano il loro fondamento in ciò che in Dio non è *Egli stesso*, ovvero in ciò che è fondamento della sua esistenza (...) È questo l'unico vero dualismo, cioè quello che nello stesso tempo concede un'unità»<sup>124</sup>. È il “volere del fondamento”, allora, l'origine di possibilità del male: Schelling vuole evitare ogni concezione privativa o difettiva che veda in esso un mero non essere, un'irrealtà o un minor grado di perfezione, e ne rivendica il carattere di realtà “positiva” e “spirituale”; così commenta Pareyson: «L'impossibilità di separare la libertà umana dalla libertà divina implica che il male, pur essendo il risultato della libertà umana, e di essa soltanto, ha una preistoria sovraumana, uno sfondo metafisico, un antefatto oscuro e abissale. Esso ha la sua remota origine nel cupo fondamento dell'essenza divina, che Dio stesso supera e vince nella tormentata vicenda del suo divenire, e la sua causa prossima e immediata nella libertà umana»<sup>125</sup>.

Se in Dio i due principi formano un' “essenza sola”, essendo egli *Spirito come identità e unità indissolubile e indisgregabile di fondamento ed esistenza*<sup>126</sup>, nell'uomo - ogni ente creato va compreso infatti a partire dai medesimi principi che caratterizzano l'essenza di Dio - essi sono al contrario “separabili”; l'uomo è infatti *spirito come ipseità che si eleva al di sopra dei due principi della “luce” e delle “tenebre”*, e tutto si gioca sul libero porsi del rapporto: «L'ipseità come tale è spirito, o l'uomo è spirito, come essere ipsistico (...) particolare (separato da Dio), unione che forma appunto la personalità (...) Per il fatto che è spirito, l'ipseità è adunque libera dai due principi»<sup>127</sup>. È inammissibile far consistere il male nelle passioni, nelle inclinazioni sensibili o nella finitezza per sé presa; esso risiede non nella separazione dei principi, ma nella loro “falsa unità”: se il principio tenebroso non si “subordina” ovvero al principio dell'intelletto, e come volere proprio asservisce il volere universale rendendolo mero strumento, volendo essere, anziché “base”, “causa” e “fondamento”, vi è allora una perversione della libertà; in analogia con la malattia, che nasce quando ciò che è un singolo momento nel tutto, si eleva ad essere per sé come intero, il male «poggia su di un positivo perversimento o sconvolgimento dei principi»<sup>128</sup>, e nasce quando il volere proprio si sforza «di essere anche nella periferia (...) ciò che è solo in quanto resta nel centro»<sup>129</sup>. Al contrario dell'animale, che è unità “involuta” e inalterabile dei due principi, «Nell'uomo è tutta la potenza del principio tenebroso e un tempo tutta la potenza della luce. In lui è il più profondo abisso e il più alto cielo, o entrambi i centri»<sup>130</sup>; come spirito, egli è libero, e, come tale, “capace di male”, e tale “eccellenza” lo potrà far restare o al di sopra dell'animale, o farlo cadere fatalmente al di sotto di esso.

Il male sottostà, tuttavia, a una contraddizione che lo dilacera dall'interno: esso è infatti “seduzione” e “menzogna” in quanto si sforza di essere ciò che non è, aspirando a essere tutto e tutto sottoponendo

<sup>123</sup> Ivi, pp. 53-54.

<sup>124</sup> Ivi, p. 55. «In Dio deve esserci qualcosa che non «è» Dio stesso. Dio deve essere concepito in modo più originario» (M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p.172.)

<sup>125</sup> L. PAREYSON, *Introduzione a Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, cit., p. 15.

<sup>126</sup> «Fondamento» per Schelling significa sempre: strato fondamentale, sostrato, «base», e quindi non il «fondamento» nel senso della «ratio» (...) è precisamente il non-razionale; ma noi dobbiamo d'altra parte guardarci dal rigettare questo fondamento nella palude originaria del cosiddetto «irrazionale» (...) E-sistenza (Ex-sistenz), ciò che *esce da sé* e che, *nell'uscire, si manifesta*» (M. Heidegger, *Schelling*, cit., p. 180). «Fondamento ed esistenza si coappartengono; solo questa coappartenenza rende possibile la loro separazione e la discordia che si trasforma in una superiore concordia» (ivi, p. 189).

<sup>127</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 60

<sup>128</sup> Ivi, p. 62. «Solo l'uomo è capace del male; ma questa facoltà non è in lui una proprietà, bensì l'esser capace del male è ciò che costituisce l'essenza dell'essere-uomo» (M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 236).

<sup>129</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche*, cit., p. 61.

<sup>130</sup> Ivi, p. 59.

al proprio volere, mostrando in tal modo una natura “usurpatrice” - e per questo è definito da Schelling come il «Dio a rovescio»<sup>131</sup>; ma non può mai giungere ad essere, come pure vorrebbe, «fondamento produttore»<sup>132</sup> e creatore: «Vi è nel male una contraddizione, che consuma e annichila sempre se stessa, cioè che esso tende a farsi creatura, proprio mentre distrugge il vincolo della creaturalità, e cade nel non essere, per la pretesione di essere tutto»<sup>133</sup>.

Schelling parla, riferendosi allo stato edenico, di uno stato di “indecisione” iniziale, miticamente raffigurabile come stato di innocenza, in cui l’uomo non è ancora “posto” come tale: «Egli sta al bivio; checché possa scegliere sarà affar suo, ma non può rimanere nell’indecisione, perché Dio ha a rivelarsi necessariamente (...) Onde conviene che vi sia un fondamento generale di sollecitazione, di tentazione al male»<sup>134</sup>. Questo non è in sé stesso male, né bisogna pensare ad un essere originariamente malvagio, ché, altrimenti, lo scoglio manicheista non sarebbe in alcun modo evitabile; e tuttavia l’universale “propensione” al male deriva da quest’iniziale “attrazione” del fondamento<sup>135</sup> che, in qualche modo, deve essere lasciato a sé stesso e fatto agire affinché l’Assoluto si riveli: «se Dio pertanto non si fosse rivelato in vista del male, questo l’avrebbe vinta sul bene e sull’amore (...) noi abbiamo già mostrato perché Dio non arresti e non sopprima il volere fondamentale. Sarebbe come se Dio sopprimesse la condizione della sua esistenza, cioè la sua propria personalità. Dunque, affinché non fosse il male, bisognerebbe che Dio medesimo non fosse»<sup>136</sup>. Il male dunque, non può che concluderne Pareyson, si mostra sotto tutti i riguardi come “reale” e “necessario” per lo stesso esistere e disvelarsi di Dio. Una soluzione speculativamente severa e “seducente”, ma dalla quale, come vedremo, Pareyson di discostarsi, e in maniera radicale.

## 7. *La sofferenza inutile: Il male in Dio.*

È dell’82 il saggio – destinato a segnare una vera e propria “svolta” tra gli studi dedicati al romanziere russo - sulla “sofferenza inutile”<sup>137</sup>. Se Dostoevskij, così esordisce Pareyson, accoglie la tradizionale dottrina cristiana in base alla quale un destino di colpa e di sofferenza grava sull’umanità intera, ché “tutti hanno peccato” e “nessuno è giusto”, opera però un’innovazione tale da scardinare un intero edificio concettuale: la riflessione ch’egli dedica al tema della sofferenza inutile, «quella che o per eccesso del dolore o per incapacità del paziente non può diventare né via alla purificazione e alla redenzione né mezzo di maturazione interiore»<sup>138</sup>; una sofferenza in cui al posto del soggetto subentra l’oggetto di un destino crudele e arbitrario, un paziente e martire involontario che patisce senza poter agire: «Si tratta, insomma, d’una sofferenza che si esaurisce in se stessa e nella propria inattività, e che in quanto tale appare come assurda e senza senso»<sup>139</sup>. Questo stato di minorità espone il paziente «al rischio d’essere strumentalizzato da chi voglia approfittarne, uomo o Dio che sia, e quindi d’esser annullato come persona»<sup>140</sup>. Ebbene, questa grande tematica sorpassa di colpo il piano della mera denuncia sociale, psicologica e umanitaria per elevarsi, secondo il nostro, a vero e proprio problema metafisico, in cui “ne va del senso stesso della vita”: la peculiarità è che essa viene affidata a una figura, quella di Ivan Karamazov, il quale, secondo Pareyson, è un «grande filosofo (...) che enuncia una sua

<sup>131</sup> Ivi, p. 84.

<sup>132</sup> Ivi, p. 85.

<sup>133</sup> Ibidem.

<sup>134</sup> Ivi, p. 69.

<sup>135</sup> «È solo lasciando agire il fondamento che l’amore possiede l’elemento nel quale e presso il quale esso rivela la sua onnipotenza – come ciò che gli resiste. La propensione al male come universale efficacia del male, “proviene” quindi dall’ Assoluto» (M. HEIDEGGER, *Schelling*, cit., p. 242).

<sup>136</sup> F. W. J. SCHELLING, *Ricerche*, cit., p. 96.

<sup>137</sup> L. PAREYSON, *La sofferenza inutile* (1982) in *Dostoevskij*, cit.

<sup>138</sup> Ivi, p. 172.

<sup>139</sup> Ivi, p. 173.

<sup>140</sup> Ivi, p. 177.

teoria, estremamente profonda (...) che forse più di Nietzsche merita di rappresentare l'anima nichilistica odierna»<sup>141</sup>. Diciamo subito che l'ateismo di Ivan è per il nostro metodico e scaltro, evoluto e raffinato: non parte affatto dalla negazione dell'esistenza di Dio, o dei pilastri concettuali della tradizione, che, anzi, in un primo momento accetta interamente, in un'ingegnosissima mescolanza di "pensiero euclideo" e "pensieri d'altri mondi", e alla negazione perviene solo dopo aver mostrato e quasi "esibito" le conseguenze logiche di quelle idee. Ivan è, dunque, in un primo tempo, disponibile ad accettare l'idea di un Dio creatore, di una caduta originaria dell'uomo e d'una armonia finale, in cui il male e il dolore saranno riscattati; e tuttavia c'è una "pietra d'inciampo"<sup>142</sup>, quella della sofferenza dei bambini: «tra l'armonia finale e la sofferenza inutile esiste una contraddizione insanabile (...) Lo spettacolo d'un armonia in cui madre, figlio, e aguzzino finissero per unirsi in una sola e concorde lode alla giustizia del creatore risulta insopportabile a Ivan, che preferisce restare con la "sofferenza invendicata"»<sup>143</sup>.

Sia Berdjajev che Camus, nota il nostro, hanno sottolineato la parte "nobile" del pensiero di Ivan: il filosofo russo ha inserito la figura di Ivan nella sua nota interpretazione dell'ateismo russo, in base alla quale esso, avendo come fondamento l'amore di giustizia e la compassione per l'umanità, di fronte allo scandalo della sofferenza e alla conseguente inammissibilità d'un Dio crudele e malvagio, ha un carattere squisitamente religioso: «l'affermazione dell'inesistenza di Dio, non essendo altro che il rifiuto di ammettere per un mondo pieno di difetti e di dolore, l'esistenza d'un creatore inevitabilmente malvagio, crudele e ingiusto, denota un'acuta nostalgia per la divinità, sì che la negazione finale è tanto più intensa e deliberata quanto più struggente è il ricordo del Dio negato e perduto»<sup>144</sup>. Similmente Camus ha sottolineato in Ivan lo spirito di rivolta religioso e prometeico: «Secondo Camus, Ivan incarna il "rifiuto della salvezza": la chiave per interpretare la sua posizione è l' "anche se" (...) "Dio non esiste né può esistere, ma anche se esistesse non lo riconoscerei, perché non potrebbe essere che ingiusto"»<sup>145</sup>.

Pareyson si discosta dalle autorevoli interpretazioni "religiose" dell'ateismo di Ivan, ritenendo la posizione di questi ben altrimenti complessa e sfumata: vi è certamente un'ispirazione religiosa nello spirito di rivolta di Ivan, e questa è la parte nobile del suo pensiero; eppure «questo pensiero non si libra soltanto nella sfera superiore dell'indignazione religiosa e del rifiuto prometeico, bensì non tarda a cercare una più concreta presenza nella vita quotidiana per realizzarvi la sua tendenza nichilistica, acquistando in efficacia ciò che perde in elevatezza»<sup>146</sup>. Dallo stadio superiore dell'indignazione religiosa, dell'amor di giustizia ferito, l'ateismo di Ivan scende infatti nella sfera dell'amoralismo, dell'indifferenza etica, del "tutto è permesso"; è, questa, la stessa parabola del male quale compare nel suo sogno: da angelo decaduto, splendente della "luce fredda del sole nero", «si è trasformato in un gentiluomo mediocre e convenzionale (...) completamente conciliato con la realtà e bisognoso di concretezza, che vuole adottare tutte le abitudini umane»<sup>147</sup>, e vuole anche credere in Dio e andare a messa, ben consapevole che la sua completa inserzione nella realtà, la sua banalizzazione è il suo trionfo, essendo in questa modalità *massimamente presente proprio in quanto irriconoscibile*: «l'opera più perfetta del diavolo consiste del resto nel convincere ch'egli non esiste (...) Il carattere diabolico di Hitler è confermato, non smentito, da suo presentarsi in veste dimessa, mediocre e ordinaria, col suo aspetto piccolo borghese e impiegatizio»<sup>148</sup>. Ivan, dunque, oltrepassa la sfera superiore della bestemmia, della protesta contro Dio "in nome di ciò che di divino c'è nell'uomo", per realizzare il suo nichilismo come modo d'essere; si passa ovvero da un nichilismo negatore e ancora nostalgico di Dio a una forma

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 179.

<sup>142</sup> Ivi, p. 185.

<sup>143</sup> Ibidem.

<sup>144</sup> Ivi, p. 188.

<sup>145</sup> Ivi, p. 192.

<sup>146</sup> Ibidem.

<sup>147</sup> Ivi, p. 193.

<sup>148</sup> Ivi, p. 194.

di nichilismo più distruttiva e sottile, più ambigua e radicale: «il suo è un nichilismo quotidiano e tranquillo, del tutto corrispondente al diavolo banalizzato e perciò vittorioso: è una negazione talmente universalizzata e totale da identificarsi completamente con la realtà»<sup>149</sup>.

La cosa importante da notare è che il ragionamento di Ivan costituisce per lo stesso Pareyson l'edificio concettuale del teismo tradizionale portato a una negazione interna che altro non è se non la propria logica conseguenza: «si tratta dell'esito inevitabilmente ateistico dello stesso teismo»<sup>150</sup>. A questo punto egli propone, con acutezza rara, di leggere il dialogo di Ivan con Alesja unitamente alla *Leggenda del Grande Inquisitore*, trattandosi infatti di un "duplice fallimento": Ivan contesta sia il piano metafisico della creazione sia quello religioso della redenzione; se la creazione è fallita a causa del dolore degli innocenti, non ha avuto sicuramente miglior esito la redenzione: Cristo, anziché sanare il dolore, l'ha aggravato col dono, ch'è un "fardello, della libertà illimitata. La croce ha avuto un esito controproducente, che solo i "correttori di Cristo", ovvero Chiesa e Socialismo, gli organizzatori della felicità terrena, possono rimediare.

Il fatto è che, se è vero che l'ateismo negatore di Ivan non s'identifica affatto, come hanno sostenuto alcuni interpreti, con la posizione di Dostoevskij, questo è però sicuramente il punto di partenza e il costante accompagnamento "provvisorio e metodico" per ritrovare l'affermazione di Dio; se la negazione non diviene mai punto d'approdo, essa dev'esser tuttavia *attraversata fino in fondo e fatta propria* per attingere un superiore livello di affermazione e di recupero, ovvero per essere *capovolta*: «come Ivan rappresenta il processo con cui l'idea tradizionale di Dio si distrugge da se stessa, così Dostoevskij rappresenta il recupero di Dio proprio attraverso la negazione (...) l'ateismo si rivela come "dialettico" nel senso che è il "penultimo gradino", il quale deve avere necessariamente il compimento dell'ultimo ma intanto ne rende possibile l'accesso e gli dà un senso»<sup>151</sup>. Solo insieme teismo e ateismo hanno senso: è scialba e piatta l'affermazione di Dio che non sia passata attraverso la propria negazione, così come *il senso del mondo deve passare attraverso la crisi e lo scandalo del non senso*; il nuovo "teismo" è presentato da Pareyson come "dialettico", nel senso che esso ha l'ateismo e il nichilismo di Ivan come momenti a sé interni. Pareyson rinviene dunque nella negazione non un elemento ostativo, bensì il presupposto fondamentale di ogni affermazione, che non potrà valere se non in virtù della sua intrinseca dialetticità; occorre dunque una coesenzialità dei contrari che è, ancor più, una loro mutua implicanza: la posizione *non è senza la negazione, la quale è dunque presupposta, e l'inveramento di questa non si ha in una positività pura e inalterata, ma in una positività che reca dentro di sé la negatività*. L'intera problematica è *capovolta e trasfigurata* da Alesja attraverso la figura del redentore: la sofferenza inutile, pur non cessando di essere uno scandalo, non è irredimibile perché c'è stato chi ha fatto sua questa sofferenza, prendendone su di sé l'intero peso e liberando l'umanità: «il dolore dell'umanità è una voragine nera e senza fondo, un abisso insondabile, immerso nella greve e impenetrabile caligine dell'incomprensibilità»<sup>152</sup>. Il redentore stesso non ne ha offerto una spiegazione, ma l'ha caricato interamente sulle proprie spalle, e di fronte a questo scandalo assoluto e inaudito del Dio che soffre e che muore per l'uomo nulla è più possibile dire sul problema della sofferenza: «Ogni altro scandalo cessa se anche Dio soffre e vuol soffrire (...) L'idea del Dio sofferente è l'unica che possa resistere all'obiezione della sofferenza inutile come dimostrazione dell'assurdità del mondo e che anzi possa capovolgere l'intera problematica della sofferenza, nel senso di trarre dalla stessa incomprendibilità del dolore la possibilità ch'esso dia un senso alla vita dell'uomo»<sup>153</sup>. Alesja non si limita dunque alla tesi "un po' banale" che nessuno ha diritto di lamentarsi di fronte alle sofferenze del Cristo, ma espone l'idea, fondamentale in Dostoevskij, che *l'umanità è liberata dalla sofferenza se questa è portata in Dio*.

---

<sup>149</sup> Ivi, pp. 194-195.

<sup>150</sup> Ivi, p. 196.

<sup>151</sup> Ivi, p. 201.

<sup>152</sup> Ivi, p. 209.

<sup>153</sup> Ivi, p. 211.

Questo è il punto fondamentale in cui Pareyson dichiara di non volersi fermare e di voler procedere oltre lo stesso Dostoevskij: se questi ha esteso la tragedia dell'umanità a quella della divinità, riconoscendo che il cuore del creato è dolorante e che lo stesso dolore, con l'idea del Cristo sofferente, acquista una portata divina e teogonica, Pareyson interpreta la sofferenza di Cristo come un caso in cui il «male è in Dio»<sup>154</sup>. Non ci troviamo allora di fronte al concetto “tipicamente dostoevskijano” di un *momento ateistico del teismo*, ma di fronte a quello, ben più radicale, che il nostro arditamente definisce il “*momento ateo*” della divinità: il culmine della sofferenza di Cristo, il grido sulla croce, emblemizza in maniera esemplare il *reale abbandono* di Dio di fronte al figlio: «Ciò significa che Dio è crudele anzitutto con sé: egli stesso vuol soffrire, e si abbandona perciò alla crocifissione, non ha risparmiato suo figlio, cioè se stesso, e in una forma di sublime masochismo s'è messo contro di sé; v'è in lui una crudeltà radicale e originaria, che lo induce anzitutto a negare se stesso e a ergersi contro di sé»<sup>155</sup>.

Pareyson risponde dunque all'ateismo con una forma rinnovata di *theologia crucis*: «il significato di questa non consiste solo nell'idea che Dio va cercato nella sua cenosi, nel suo abbassamento, ma anche e soprattutto nell'idea che il dissidio è in Dio, e Dio è contro se stesso, e si nega e si rinnega. Sul piano di questo “ateismo superiore” non c'è più posto per l'ateismo negatore di Ivan, né a rigore sarebbe necessario continuare a confutarlo, perché si è attinto un livello infinitamente più alto»<sup>156</sup>. Qui siamo di fronte alla più esplicita ed evidente ripresa e rielaborazione del Dio dialettico barthiano: Pareyson non si ferma al Cristo sofferente proposto da Alësa come replica all'ateismo negatore di Ivan, ma va ben oltre, interpretando la croce come “conflitto interno a Dio”, “suicidio divino” e “cupa autodistruzione”: il dio dell'ira e della misericordia è ora non solo accolto e fatto proprio, ma si scorge nell'opposizione divina un livello di negazione interna tale da far apparire l'ateismo di Ivan addirittura ingenuo e semplicistico: «Col Cristo sofferente nasce il concetto d'un Dio dialettico, che ha in se stesso l'antinomia e la contraddizione, l'opposizione e il contrasto, il dissidio e il conflitto (...) Nell'antinomia divina si ha l'insieme e inseparabilmente l'impassibilità del Dio trascendente e l'angoscia del Cristo incarnato, e quindi s'intende come la voce di Dio possa essere al tempo stesso silenzio e grido»<sup>157</sup>.

L'ateismo di Ivan è partito dall'incongruenza della sofferenza inutile di fronte a Dio: questa è in fondo il rovesciamento specularmente opposto della stessa posizione della teodicea; non si può ammettere insieme l'esistenza e la bontà divina di fronte al male reale; ebbene quest'obiezione, dichiara esplicitamente Pareyson, *non ha più ragion d'essere di fronte al Dio dialettico*, «che può esser qualificato come buono, vicino, provvido, misericordioso, implorante, impotente, solo se è al tempo stesso definibile come impassibile, lontano, indifferente, crudele, muto, glorioso e viceversa»<sup>158</sup>.

È nella lotta interna a Dio, quella in cui il male e il dolore raggiungono l'apice della loro negatività, che questi si logorano e si annullano: il punto in cui il male s'impadronisce di Dio, e questi si trova nella massima impotenza, è lo stesso in cui il male si logora e Dio trionfa su di esso: «E' straordinario che a mostrare la sua onnipotenza la divinità scelga una via così indiretta e tortuosa come quella della sua impotenza»<sup>159</sup>. Si badi, non è, o non è soltanto il Cristo sofferente la replica all'ateismo che ci offre Pareyson, ma il *Dio dialettico*: di fronte al Dio “compatto e positivo” della teodicea Ivan non può che aver ragione; la sua contestazione diviene invece addirittura scialba e priva di senso di fronte al Dio dialettico, il quale è Dio dell'amore solo se è simultaneamente Dio della collera, Dio del sì e del no, dell'elezione e della reiezione, ch'egli applica anzitutto a sé. Non possiamo non ribadire in questa più che audace e temeraria formula del male in Dio una sotterranea rielaborazione e radicalizzazione di motivi prettamente barthiani.

---

<sup>154</sup> Ivi, p. 211.

<sup>155</sup> Ivi, p. 212.

<sup>156</sup> Ivi, p. 213.

<sup>157</sup> Ivi, pp. 214-215.

<sup>158</sup> Ivi, p. 215.

<sup>159</sup> Ivi, p. 217.

Ed effettivamente, se Pareyson si richiama esplicitamente all'intuizione di Berdjaev, dichiarando però di accettare l'antinomia divina solo sul versante cristologico – sulla scia di Barth, anche se tale antinomia non si “restringe” affatto alla cristologia, investendo come abbiamo visto la stessa essenza divina su un piano originario – rifiutando la presenza del male in Dio sul versante metafisico – che ne farebbe ai suoi occhi un “male necessario”- *negli stessi anni* il nostro tiene il corso di lezioni *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*<sup>160</sup>, in cui, come vedremo subito, la polarità divina è asserita a livello ontologico e inversamente sciolta dal versante cristologico.

#### 8. Fichte, Plotino e il principio dell'implicanza barthiano.

È attraverso un serrato confronto con Fichte e con Plotino che Pareyson vuole elaborare il problema del principio. Riguardo Fichte andremo ora ad analizzare, parallelamente al corso in questione, la *Premessa* e la *Conclusione* aggiunte da Pareyson alla seconda edizione della monografia su Fichte del '76: ebbene, il cosiddetto “secondo” Fichte non solo non smentisce il precedente punto di vista, non solo non abbandona l'assunto critico, ma è proprio tramite un approfondimento della massima “severità intellettuale” ch'egli si rende conto di non aver adeguatamente soddisfatto le proprie esigenze originarie, quella politica e, soprattutto, quella religiosa. Egli ha concluso suo malgrado con un'affermazione di assolutizzazione del finito parallelamente al carattere meramente ideale dell'assoluto: ha ridotto Dio a mero “ordine morale del mondo”, ha poi privilegiato l'azione per l'azione, finendo per considerare il male come semplice deviazione e “inerzia”. Sennonché il fallimento della disputa sull'ateismo induce Fichte a rimeditare interamente il problema della filosofia e della religione: egli, commenta Pareyson, abbandona il pregiudizio illuministico che riduce Dio a legge morale, rimuove l'assolutizzazione dell'etica e dunque il carattere ideale, ovvero irreali dell'assoluto: «*La missione dell'uomo* (...) segna il passaggio del sistema della libertà da una filosofia dell'io, di esito necessariamente pratico, a una filosofia dell'assoluto, di carattere decisamente religioso»<sup>161</sup>. Questa “svolta”, che, come s'è detto, Pareyson interpreta in realtà come un ritorno, certo dei più “profondi” e addirittura “violenti”, alle primitive ispirazioni, conduce Fichte anzitutto a rivendicare il carattere di *realtà* dell'assoluto; il sistema della libertà, dichiara il nostro, *diviene* il sistema dell'assoluto: viene mantenuto il “concetto centrale” del finito come contingente e dell'assoluto come immanente – due termini, nota Pareyson, considerati in genere esclusivi l'uno dell'altro – ma dall'infinito tendere, dal continuo sforzo dell'uomo verso un assoluto ideale si passa all'affermazione della sua realtà, sì che ora «l'impianto è il seguente: essendo l'assoluto *reale*, il finito, *se esiste*, è *necessariamente* coscienza dell'assoluto»<sup>162</sup>. Dall'etica che ingloba la religione si perviene ad un piano ben più elevato, in cui è la religione che oltrepassa l'etica, e che semmai la “colloca” e la “rigenera”. Né vi è, come dicevamo, alcun abbandono dell'esigenza critica, ma un suo approfondimento “vertiginoso”: l'assoluto non è argomentato o dimostrato, ma “allegato” come oggetto interno e garanzia dell'autofondazione della filosofia critica; e tuttavia «si assiste a un progressivo assottigliamento dell'oggettività: a mano a mano che la riflessione filosofica sale di potenza in potenza, diminuisce l'oggettività del suo “oggetto” (...) appura la presenza di un residuo irreducibile»<sup>163</sup>. Il rifiuto dell'oggettività metafisica si accompagna dunque alla proposta dell'“intenzionalità” dell'ontologia: sennonché ora, la fedeltà al punto di vista del finito costringe ad «una riflessione indiretta e quanto mai obliqua sull'assoluto (...) per coglierlo pur mantenendolo nella sua inoggettivabilità. Lo strumento ideato da Fichte perché il pensiero filosofico possa giungere a tanto è una specialissima *dialettica*: una dialettica di sapere e non sapere, di essere e non essere, per la quale il sapere, riconoscendosi incapace di originarsi da sé, converte il suo limite nella sua origine, e trova nel

<sup>160</sup> L. PAREYSON, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica* (1982-83) in ID, *Essere, libertà, ambiguità*, Mursia, Milano 1998.

<sup>161</sup> ID, *Conclusione* (1976) a ID, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976, p. 406.

<sup>162</sup> Ivi, p. 408.

<sup>163</sup> Ivi, pp. 411-412.

suo contrario il proprio fondamento»<sup>164</sup>. L'atto con cui il sapere coglie sé stesso in origine si traduce immediatamente in un penetrare la sua origine, il che non può aver luogo «se non supponendo e contenendo un superiore e elevato riconoscimento (...) non c'è io senza essere né autocoscienza senza ontologia»<sup>165</sup>. Il sapere incontra l'essere “realissimo” e inoggettivabile, allora, solo dialetticamente, ovvero, non potendo il sapere uscire da sé, come ciò che non è il sapere, come *il non essere del sapere*: esso è a questo punto definibile come «negatività dialettica, come negazione interna del sapere, cioè come sua negazione e fondazione insieme», e tutto ciò, prosegue Pareyson, «si colora d'un significato mistico. Per un originalissima svolta il criticismo, che vieta di uscire dal punto di vista del finito, tende a diventare misticismo, sottolineando l'ineffabilità, l'incomprensibilità, l'inconcepibilità; ma si tratta naturalmente d'un misticismo lucidissimo, intellettuale, quasi freddo»<sup>166</sup>. Poiché un sapere assoluto, argomenta Pareyson, che fosse cioè origine di sé stesso, finirebbe per sopprimersi, ovvero sarebbe sapere di nulla, il sapere è secondario, è un'intenzione rivolta all'origine, all'essere, e questo può essere «origine e principio solo come limite e confine: fondazione come solo negazione»<sup>167</sup>.

Proprio perché l'assunto critico richiede e si esplica come autofondazione, l'atto di massima “trasparenza” è al tempo stesso quello della massima “opacità”: dialettica e ontologia sono i due nuovi pilasti concettuali richiesti dalla stessa criticità della filosofia; non si parla più di “io” e di “azione”, ma di “sapere” e di “visione”, termini, nota il nostro, “chiaramente intenzionali”, che fanno capo non più a una filosofia dell'io, ma ad una *filosofia dell'essere e della libertà*. È notevole osservare come Pareyson accentui sempre più quest'aspetto per cui la criticità, intesa come autotrasparenza, si risolva in un inarrestabile ulteriorità, come proprio per fondarsi la filosofia sia sempre “oltre sé stessa”; ed è ben questo, ad avviso del nostro, il “segreto” del passaggio fichtiano da un'esposizione a un'altra: «un'invincibile esigenza di criticità, per cui l'autofondazione della filosofia non trova mai soddisfazione e rivela una natura insospettatamente abissale»<sup>168</sup>. Fino a giungere, soprattutto nella *Dottrina della scienza* del 1801 e del 1804, a quel “processo negativo” che abbiamo appena visto e che ora viene addirittura radicalizzato: non più l'io come identità pura, ma l'io come “puro occhio contemplante”; e in quest'atto di assoluta auto contemplazione per cui il sapere vuol cogliersi alla nascita lo “sfondamento”, il passaggio ovvero per cui il criticismo diviene *dialettica del principio*. In questo senso, nota Pareyson, il cammino di Fichte, al contrario di quello di Hegel che è “progressivo” in quanto parte da un essere così spoglio di determinazioni da non distinguersi dal nulla, è “regressivo”, e in tal senso costituisce una critica *ante litteram* alla posizione hegeliana; e anche se Fichte non ha tematizzato la dialettica, è un “logoro pregiudizio” quello di chi la fa risalire ad Hegel, imprimendole peraltro proprio il significato datole da questi: vera dialettica è per il nostro quella fichtiana, in cui *l'abisso originario è concepibile solo aporeticamente e dialetticamente*. Soprattutto nel 1804 Fichte mette in rilievo come l'assoluto non possa esser colto se non nell'annientamento del concetto, solo negandosi il sapere attinge l'essere come incomprendibile, inconcepibile: «L'essere dunque è l'annientamento del pensiero e il concetto attinge l'essere solo negandosi»<sup>169</sup>.

Ebbene, dobbiamo ora mettere in rilievo come non solo l'interpretazione pareysoniana di Fichte conduca a risultati analoghi, se non coincidenti con quanto abbiamo avuto modo di esaminare nel *Römerbrief*, ma come lo stesso Pareyson svolga la sua interpretazione “dialettica” di Fichte sulla base della dialettica barthiana: “Dio è Dio, l'uomo non è Dio”; già questa formula, per sé presa, basterebbe a illustrare quanto stiamo sostenendo: Dio è l'alterità assoluta, l'essere del non essere dell'uomo, ma insieme e indivisibilmente, esattamente come in Fichte, sua negazione e fondazione; la stessa filosofia, ma più in generale l'uomo coglie sé stesso alla nascita come inseparabilmente negato e fondato, ovvero fondato tramite una negazione. La “negatività dialettica” fichtiana s'incrocia qui con il Dio dialettico

<sup>164</sup> Ivi, p. 412.

<sup>165</sup> Ivi, p. 413.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ivi, p. 414.

<sup>168</sup> ID, *Premessa a Fichte*, cit., p. 9.

<sup>169</sup> L. PAREYSON, *Essere e libertà*, cit., p. 63.

barthiano, l'annullamento e la fondazione del concetto di fronte all'incomprensibile con l'annullamento e la fondazione del concetto di fronte al *totaliter aliter*. La stessa terminologia concettuale utilizzata da Pareyson è addirittura "scoperta": fondazione solo come negazione, limite come confine, origine dialettica, questi non sono termini scelti a caso, ma tutti quanti desunti da Barth.

La "singolarità" dell'approccio di Pareyson con Barth viene fuori tuttavia con la massima radicalità proprio nell'interpretazione di Plotino: la paradossia del principio, assolutamente "inevitabile", sottolinea il nostro, si scorge là dove come principio primo, fonte prima e ultima di spiegazione e origine della totalità dell'ente viene posto un "concetto impenetrabile", una "contraddizione realizzata" – due espressioni massimamente ossimoriche: il processo della deduzione ultima, analogamente a Schelling, «culmina necessariamente nella realizzazione del nulla (...) nella posizione della negazione assoluta. Porre come principio il nulla significa porre una negazione, significa far coincidere posizione e negazione, cioè due esatti contrari»<sup>170</sup>. Siamo qui ricondotti evidentemente a Barth: *l'inizio è infatti implicanza e coincidenza indivisibile di posizione e negazione*. Il problema è il seguente: occorre esprimere, da una parte, la massima lontananza e trascendenza del principio, altrimenti questo si vanificherebbe ponendosi sullo stesso piano categoriale dell'ente, e per questo esso è il nulla di tutto ciò che è; d'altra parte, proprio perché esso deve spiegare ciò che nega, dovrà necessariamente intrattenere un "certo rapporto" con ciò che ne deriva e scaturisce, altrimenti non si avrebbe alcuna origine. Pareyson tiene a sottolineare fermamente il primo punto, quello per cui il principio è «d'aldilà assoluto, è la distanza assoluta, la trascendenza assoluta, il *totaliter aliter*»<sup>171</sup>. Il principio è al sopra non solo dell'ente, prosegue Pareyson, ma dello stesso essere, è "sovraessenziale": e non può che esprimersi negativamente come *un nulla che nega ciò che è*, anzi, dichiara il nostro, il pensiero «può raggiungere l'essere solamente se non smentisce il nulla». E d'altra parte, ribadisce, la paradossia: «Bisogna che il principio sia tutto e nulla, assimilabile a tutti e partecipabile a tutto, eppure al di fuori di tutto e dissimile da tutto»; dunque l'ultratrascendenza, l'incommensurabilità, e al tempo stesso la relazione: «È il paradosso inerente al pensiero, anzi è il pensiero che, degno del nome, è di per sé paradossale»<sup>172</sup>. Prima di vedere la "soluzione barthiana" che Pareyson si accinge a dare del problema, seguiamo con i punti essenziali del suo discorso: egli scarta anzitutto come "volgare" l'interpretazione emanatistica di Plotino, in base alla quale la decadenza del principio si esprimerebbe tramite gradi sempre più svilenti e sviliti degli enti a cui dà luogo, e ne offre una lettura teologico-cristiana in termini di "condiscendenza": «La creazione è una condiscendenza, cioè non è un discendere di Dio, non è uno svilirsi di Dio; non è che Dio viene in un mondo inferiore. Inferiore si: per definizione; perché Dio è Dio e l'uomo non è Dio, come dice Karl Barth, quindi c'è un abisso fra l'uno e l'altro. Però si tratta di una condiscendenza, è un atto di benevolenza: questa è l'interpretazione cristiana»<sup>173</sup>.

L'Uno di Plotino si definisce secondo il nostro in contrapposizione a quello ch'egli definisce il "cattivo Uno" di Parmenide: è un Uno dinamico, che "imprime un dinamismo"; ed allora quello dell'esistenza è un "dono" e l'Uno è il "donatore". Con il termine dono, sottolinea Pareyson, Plotino, analogamente a Schelling, conferisce il primato alla categoria modale della realtà: affermare che l'esistenza è un dono vuol dire che essa è "fasciata di libertà", ovvero emerge da una *volizione originaria*. Vi è un momento fondamentale in Plotino: l'Uno esclude da sé ogni alterità, ogni inquietudine, altrimenti sarebbe lacerato e diviso; e tuttavia: «In fondo in fondo c'è nella profondità dell'Uno (...) un desiderio (...) L'Uno crea sé stesso: ciò significa che l'Uno non è altro che libertà. Talmente libero da essere indipendente dal suo stesso essere, tant'è vero che se lo fa da sé. Qui siamo ai limiti, ai vertici più alti della storia della metafisica»<sup>174</sup>. L'Uno è allora desiderio d'essere, «al punto che si crea da sé, al punto che si fa, al punto che crea il proprio essere. E questo vuol dire essere libero, sovrano, assoluto»<sup>175</sup>. Sia Plotino che

---

<sup>170</sup> Ivi, p. 34.

<sup>171</sup> Ivi, p. 35.

<sup>172</sup> Ivi, p. 36.

<sup>173</sup> Ivi, p. 38.

<sup>174</sup> Ivi, p. 50.

<sup>175</sup> Ivi, pp. 50-51.

Schelling affermano il principio come  $\text{Κυριος}$ , “Signore dell’essere”, «libero di porre l’essere e di disporne dopo averlo posto». Non solo libero di creare o non creare, ma libero d’una libertà ben più originaria, che lo pone come *Dominus*, “libero di essere o non essere”. Tornando ora alla categoria del dono, pilastro concettuale del personalismo pareysoniano, esso non può che assumere, di fronte a un’acquisizione di tale radicalità, una torsione concettuale che lo capovolge clamorosamente: ed infatti, sottolinea Pareyson, se è vero che la realtà è qualcosa di “supererogatorio”, un dono proveniente da un atto di generosità e di liberalità, è altresì vero che la libertà cui essa è “appesa” è ben problematica e tale da scardinare totalmente l’ottimismo personalistico. La domanda fondamentale “perché l’essere e non il nulla?”, significativamente, non deriva secondo il nostro da un impulso alla curiosità, ma da un “grido di disperazione” che la comprime nel solo “perché?”; ed ora questa domanda coinvolge lo stesso essere di Dio, ovvero implica «la consapevolezza del negativo presente nel mondo e persino nel cuore di Dio»<sup>176</sup>. È ora che possiamo vedere come la “soluzione” di Pareyson al problema del rapporto tra l’Uno e la totalità dell’ente sia svolta in senso spiccatamente barthiano; così dichiara il nostro: «Il problema di fronte a questo è precisamente quello della relazione e dell’irrelatività. Che relazione può avere il principio con gli enti se non questo: una relazione di opposizione? (...) Il principio è la negazione degli enti proprio per poterli spiegare»; ma con ciò, ovvero ponendo il principio come ciò che fonda gli enti tramite la loro negazione, non imbrigheremo lo stesso principio all’interno comunque di una relazione? Il principio «È solo il termine di una opposizione? Ma se noi concepiamo il principio solamente così, come in contrasto, in opposizione, in contraddizione con gli enti, tuttavia finiamo per includerlo all’interno di una relazione in cui egli è allo stesso titolo, allo stesso livello degli enti»<sup>177</sup>. Mentre, prosegue giustamente Pareyson, il principio, proprio come tale, non può tollerare di esser posto sullo stesso livello categoriale degli enti «di cui egli invece è padrone, che sono in sua balia, in sua signoria». Ed allora non solo la negazione, ma ancora il principio come *totaliter aliter*: con ciò, il problema è posto nella medesima urgenza e gravità con cui si poneva in Barth e nei primissimi saggi di Pareyson: quale il rapporto tra irrelatività e relatività del principio? Ebbene, non possiamo non rimanere stupefatti della risposta prettamente barthiana data da Pareyson al problema che lo aveva assillato fin dai suoi esordi: «Qui si apre una via, forse, per una spiegazione possibile, che cioè è la irrelatività stessa che fonda la possibilità della relazione anche intesa come opposizione, prima di tutto intesa come opposizione. Solo ciò che è irrelativo agli enti può fondare l’opposizione tra lui stesso e gli enti e quindi una prima forma di relazione che è l’opposizione. Forse è questo il passaggio dalla trascendenza assoluta alla analogia, alla relazione, alla parziale identificazione che rende possibile il passaggio dall’Uno ai molti, dal nulla all’essere, dal principio agli enti (...) Allora forse la prima relazione che c’è è proprio quella di opposizione e forse c’è un passaggio dall’irrelazione all’opposizione ed è che la irrelatività stessa del principio è la sua qualità di fondamento dell’opposizione»<sup>178</sup>. Questo è il passaggio decisivo: non solo Pareyson interpreta Plotino tramite Barth, ma, ben di più, “risolve” il massimo problema metafisico, quello stesso che lo aveva letteralmente assillato fin dal suo incontro con Barth, scoppiato in *Tempo ed eternità*, senza in realtà abbandonarlo mai, tramite la “soluzione” barthiana: Dio è al tempo stesso irrelativo, incommensurabile, *totaliter aliter*, e fonda una relazione con l’essere e con la totalità dell’ente di tipo oppositivo. È dunque l’irrelativo stesso a fondare l’opposizione; ma, se così è, come abbiamo già detto più volte, e come non mancava a suo tempo di avvertire Pareyson, l’irrelativo stesso è “in bilico”, ovvero v’è il rischio, che altro non è se non la più che logica conseguenza, che l’opposizione fondata dall’irrelativo non può che spazzare via d’un colpo la sua purezza cristallina di Uno semplice, esponendolo al fatto che l’opposizione, se è lui che la fonda, in lui già si trova.

Il nostro svolge ora un’analisi sulle “condizioni di possibilità” (non di “spiegazione”!) del male *parallelamente* a un’indagine sul principio: ebbene, il male consiste in un libero e volontario atto di violazione di una previa positività, che costituisce il termine intenzionale della negazione, e di cui bisogna dunque ammettere la priorità logica e l’originarietà ontologica. Tuttavia questa positività originaria non è intesa da Pareyson come “monolitica”, “incontrastata”, pura “medesimezza”: essa ha

---

<sup>176</sup> Ivi, p. 90.

<sup>177</sup> Ivi, p. 36.

<sup>178</sup> Ivi, p. 37.

una sua *natura dialettica*, per cui i due termini in lotta tra loro, il positivo e il negativo, si trovano *dentro* lo stesso principio: esso «può esser veramente positivo solamente in quanto *ha già in sé anche la possibilità del negativo*»<sup>179</sup>; «*E' possibile forse concepire Dio se non come quello che ha sconfitto il male, da sempre?*»<sup>180</sup>. Respingendo la soluzione manichea di un secondo principio o dio del male, Pareyson ne accetta la genuina esigenza, quella di non potersi fermare al livello etico e morale per dar conto del male e di risalire ad un livello preesistente, ontologico: «Non è necessario ricorrere a un principio del male, perché il male è *già* in 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*»<sup>181</sup>. Ebbene, il passaggio compiuto da Plotino e da Schelling a Dio come *libertà radicale* e *Signore del proprio essere*, si incrocia qui con quello compiuto da Barth, di rendere ovvero lo stesso *Signore fondamento dell'opposizione*: con ciò, il discorso sul male in Dio è, in tutta evidenza, riaperto e non più procrastinabile. Ed è certo notevole osservare come proprio il ripensamento del passaggio barthiano rifiutato in gioventù, e ora sorprendentemente accolto come principio massimo di spiegazione ontologica s'incroci con quello plotiniano e schellingiano, ponendo l'ontologia della libertà sotto il nume tutelare non solo di Schelling, come troppe volte si è detto in sede ermeneutica, ma sotto quello di Barth, segreto e sottaciuto ispiratore dell'intero *iter* pareysoniano. L'implicanza penetra nuovamente l'eternità: questo è il principio, ma questo sarà anche il problema.

### 9. *Ego sum qui sum: l'arbitrarismo divino.*

Ebbene, proseguiamo ora con l'ermeneutica pareysoniana del passo biblico (Esodo, 3, 14) in cui Mosè chiede a Dio di rivelargli il proprio nome: «*Ego sum qui sum*»<sup>182</sup> è la “risposta” divina alla domanda volta al dispiegamento della propria essenza. Tre, ad avviso del nostro, sono le traduzioni “esemplari” del passo, e ad esse corrispondono altrettanti modi di concepire la divinità: la prima traduce «Io sono colui che è», ed è una definizione concettuale tipica della metafisica ontica, oggettiva e speculare, che concepisce Dio come *Essere*, dunque larvamente antropomorfica, mitologica, ad esito fallace e mistificante. La seconda traduce «Io sono colui che sono», ed è anch'essa una definizione concettuale, di carattere “esigenzialistico” più che metafisico, ed applica indebitamente a Dio la categoria prettamente filosofica di *Persona*; e se, come crediamo, il personalismo è nell'opera implicitamente ma in tutta evidenza sconfessato, non desta certo alcuna meraviglia il fatto che Pareyson rifiuti categoricamente l'utilizzo del termine “Persona” applicato a Dio – sconfessando apertamente la concezione di Dio che abbiamo analizzato in *Persona e società* -, preferendogli, semmai, quello più “sensibile” e mitico di “uomo vivente”. La terza, quella privilegiata da Pareyson, traduce «Io sono chi sono»: essa esprime, da un lato, il rifiuto divino di dire il proprio nome, confermando l'“incolmabile divario” tra Dio e l'uomo, dall'altro, è una rivendicazione di Dio come *libertà assoluta*: Dio risponde con l'“ironia”, ed anzi con l'“irrisione” alla domanda: «Il mio nome non te lo dico, anzi non te lo voglio dire: non hai nessun bisogno di saperlo. Perché me lo chiedi? Io sono chi sono, cioè sono chi mi pare, e tanto basti»<sup>183</sup>. Ed infatti, così prosegue, Dio può anche definirsi e prestarsi a una sua “nominazione simbolica” come “Geloso”, o “Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe”, ma e nel rifiuto e nel concedersi sempre si esprime come libertà assoluta.

---

<sup>179</sup> Ivi, p. 68.

<sup>180</sup> Ibidem.

<sup>181</sup> L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male* (1986) in ID, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 2000, pp. 184-185.

<sup>182</sup> Es, 3,14: Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono».

<sup>183</sup> L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia* (1985) in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 122.

In un senso ancor più profondo, l'espressione sta a significare che l'essere e l'esistenza di Dio non sono "prima", ma corrispondono, "seguono" e dipendono dal suo *volere*, che è da concepirsi, dunque, come assolutamente *originario, illimitato e arbitrario*: «Alla domanda «qual è il tuo nome?», che significa fondamentalmente «qual è la tua essenza? Insomma: chi sei tu?», la risposta è: «Io sono chi mi pare e tanto basti. Io sono chi voglio; io sono chi voglio essere. Io sono quel che voglio essere e voglio essere quel che sono, e, in generale, voglio essere. Tanto basti per la mia essenza e per la mia esistenza: il mio essere me lo do io come voglio»<sup>184</sup>.

Dio "fa tutto quello che vuole", ama e infierisce con la sua ira su chi vuole; soccorre, salva e giustifica al tempo stesso che indurisce i cuori e acceca la vista, e ciò, dichiara il nostro, «perché Dio è Dio»<sup>185</sup>; francamente, risposta più "brutalmente" barthiana di questa è difficile trovare, ma è evidente in tutto il contesto il ritorno di «quel Dio duplice che Pareyson giovane ha imparato a conoscere da Karl Barth»<sup>186</sup>. La volontà divina «è di là dall'opposizione di razionale e irrazionale»<sup>187</sup>, non procede in base alla "ragione" – come se questa, indebitamente distinta e sopraordinata alla volontà, la precedesse e le si "imponesse" – che sarebbe un grave limite imposto alla sua sovranità e illimitatezza, né vuole a "caso" – come se gli capitasse di volere "questo o quello": «Arbitraria non significa capricciosa: arbitrario è il volere sovrano, il volere che vuole perché vuole, capriccioso è il volere che vuole a caso (...) Tanto la ragione quanto il caso sono esterni al volere»<sup>188</sup>.

La risposta di Pareyson alle possibili "ricadute" morali di questa concezione visibilmente *volontaristica e arbitraristica*, al timore che questa porti seco «un offuscamento della distinzione fra bene e male nel campo morale»<sup>189</sup>, è che il piano dell'etica si pone ad un livello assolutamente "inferiore" rispetto a quello dell'ontologia e dell'esperienza religiosa: «I decreti di Dio non vanno valutati in base alle intenzioni e alle azioni degli uomini, ma solamente in base alla libertà divina di usare ira o misericordia. L'unico punto di riferimento è la libertà divina, la quale è dunque l'unico criterio per giudicare di essi (...) perché Dio è padrone, unico padrone dei propri atti»<sup>190</sup>. La risposta è perentoria, senza mezzi termini e senza possibili "vie di fuga", e si rivela del tutto consequenziale alla professione di arbitrarismo divino: e, prosegue il nostro, proprio perché Dio è padrone non solo dei propri atti, come l'uomo, ma anche della propria libertà, ovvero della propria *condizione d'essenza e d'esistenza*, «Dio è irresponsabile in quanto atto puro»<sup>191</sup>. Ed è ancora l'arbitrio divino a "risolvere" uno dei problemi che maggiormente hanno assillato il percorso del nostro, ovvero la scelta di sé: «Esso mostra come la scelta esistenziale, cioè la scelta di sé, coincide senza residuo con la scelta divina, con l'essere scelti da Dio»<sup>192</sup>. Il "terribile" dilemma fra scelta umana e scelta divina viene così sciolto dal nostro, dichiarando ovvero che esse sono originariamente "incorporate" l'una nell'altra, senza alcuna distinzione, la quale, dunque, si pone solo quando i due termini sono stati già irrigiditi da una loro derivata concettualizzazione. Ma, a questo punto, l'iniziativa umana – ponendoci anche noi con questa domanda su un "piano derivato" – è davvero libera? Questa era la domanda che Pareyson si poneva ai suoi esordi, sennonché risposta positiva, o anche "semplice" risposta è evidentemente sostenibile in una prospettiva personalistica, anche decantata dalle ingenuità spiritualistiche più marcate; ora, invece, siamo in un contesto che vede il prepotente riemergere di quegliflussi teologico-dialettici – quegli stessi che secondo l'interpretazione giovanile di Pareyson rendevano la scelta impossibile - accanto al progressivo e naturale sfumare del personalismo. Ed infatti, così argomenta ora il nostro: «Come si fa a dire se l'ateo è tale perché ha abbandonato Dio o se lo è perché è stato abbandonato da lui?». Se la libertà umana si esercita nel "dono" da accogliere o rifiutare, quella divina nell'amore, nella misericordia, ma anche nell'ira e nella

<sup>184</sup> Ivi, p. 129.

<sup>185</sup> Ivi, p. 124.

<sup>186</sup> R. DI NAPOLI, *Il problema del male nella filosofia di Luigi Pareyson*, cit., p. 201.

<sup>187</sup> L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, cit., p. 124.

<sup>188</sup> Ibidem.

<sup>189</sup> Ivi, p. 125.

<sup>190</sup> Ivi, p. 124.

<sup>191</sup> Ibidem.

<sup>192</sup> Ibidem.

collera: «come si manifesta l'ira divina se non nel rifiuto umano, e come appare la misericordia divina se non nell'accettazione umana?»<sup>193</sup>. Del resto, prosegue il nostro, Dio è *insindacabile*, sì che anche nel dolore umano Dio può decidere di usare misericordia, e anche la gioia umana può essere in realtà votata alla collera divina. Non solo, ribadiamo, è evidentissimo il ritorno del Dio duplice e dialettico barthiano, ma l'intera ermeneutica del passo biblico, il primato conferito a Dio come *arbitrio puro, sovrana libertà di Colui che domina, e fa quel che fa perché così vuole*, in base a decreti che non solo non combaciano con l'idea etica di giustizia che l'uomo ha, o con i “perché” cui egli vorrebbe risposta razionale, ma che li smentiscono nella maniera più stridente e virulenta, è condotto e ispirato chiaramente da Barth. Riportiamo qui di seguito e per esteso alcuni passi del *Römerbrief* per fugare ogni dubbio in proposito.

«Dio è libero (...) Dio dice che egli è quello che è. Egli giustifica se stesso davanti a se stesso» (K. BARTH, *Epistola ai Romani*, cit., p. 67), «La volontà di Dio non conosce alcun “perché?”. Egli vuole, perché è Dio» (ivi, p. 68). «Il vero Dio non è “insubordinato”, non è arbitrario, non è capriccioso. Poiché soltanto nel suo giudizio, contrapponendosi a lui, l'insubordinazione, l'arbitrio, il capriccio che regnano nel nostro mondo si manifestano alla nostra coscienza per la loro problematicità. Senza di Lui non saremmo nemmeno in grado di elevare quella protesta male indirizzata» (ivi, p. 57). «Dio non vive del diritto che noi gli diamo; egli è Dio del proprio diritto. Dio non è un fondamento accanto ad altri fondamenti, non è una risposta che alla fine potremmo dare ancora noi stessi - da ciò il suo incedere irricognoscibile, senza motivazione, il Suo giudicare secondo il Suo proprio diritto» (ivi, p. 50).

#### 10. Il “male in Dio”: la reificazione del nulla iniziale.

Ebbene, l'interpretazione dell'«Io sono chi sono» conduce Pareyson all'affermazione, d'importanza capitale, che *la libertà ed il volere divino precedono il suo essere e la sua esistenza*: «Usualmente si considera come la suprema manifestazione della libertà divina la creazione del mondo; ma la libertà di Dio compare già a un livello anteriore e assai più profondo: alla radice stessa del suo essere. La creazione del mondo prosegue liberamente un cominciamento già iniziato, un inizio assoluto e primissimo, ch'è l'originarsi stesso di Dio»<sup>194</sup>. È ora che comincia a profilarsi un paradosso sconcertante, per cui egli vuol essere, e c'è già, ancor prima di *esistere*. Prima dell'essere di Dio, argomenta il nostro, non c'è l'essere, né c'è il nulla, ché altrimenti Dio non sarebbe Dio. Bisogna pensare, dunque, a un' “anteriorità di Dio rispetto a sé stesso”: prima del suo essere c'è l' “abisso della libertà divina”<sup>195</sup>. E, tuttavia, la stessa espressione “cominciamento assoluto”, “Dio prima di Dio”, fa pensare secondo Pareyson a un “incontro” tra essere e non essere, tra realtà e nulla; nulla preesistendo a Dio, bisognerà concepire la libertà originaria come *originario contatto col nulla*, nella forma di vittoria su di esso: «“Prima” di Dio c'è il “Dio prima di Dio”, cioè la sua libertà. Ma la sua libertà come volontà di esistere è essenzialmente vittoria sul nulla, il che implica che del nulla esso abbia una qualche percezione (...) del nulla essa non ha sentore se non attraverso l'espugnazione che ne fa, sì ch'essa lo avverte quando lo ha già superato e soggiogato; ma averlo superato e sconfitto è pur sempre un modo per conoscerlo e riconoscerlo, di farne conoscenza ed esperienza (...) Da questo primordiale contatto col nulla la libertà originaria trae un suo proprio inquietante aspetto di negatività (...) La libertà ha un carattere di duplicità, in forza della quale essa è il

<sup>193</sup> Ibidem.

<sup>194</sup> Ivi, p. 129.

<sup>195</sup> «E' come su un abisso insondabile ed una distanza infinita venissero ora a scavarsi fra Dio e il suo stesso essere, è come se Dio fosse al di là o al di sopra del suo stesso essere: singolare - benchè solo implicità - reinterpretazione della concezione giovanile della *irrelatività* di Dio nei confronti dell'uomo e del suo mondo, che ora si radicalizza fino al parossismo nell'irrelatività e nella trascendenza di Dio nei confronti di se stesso!» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 293).

punto d'incontro e di svolta fra l'essere e il nulla»<sup>196</sup>. “Cominciamento assoluto”, “inizio eterno”, “Dio prima di Dio”, sono espressioni “sconcertanti”, “ossimori” indicanti *un inizio ch'è al tempo stesso stesso scelta*, un atto unico ma duplice con cui la libertà originaria, volendo esistere, *deve simultaneamente esperire il nulla*, che viene a costituire, in tal modo, il retroscena “meontologico” dell'operazione con cui Dio istituisce la propria esistenza: questo, dichiara in più luoghi Pareyson, il punto più “radicale e impervio” dell'intera opera. «Insieme all'abisaltà di Dio, che è già un contatto col nulla, c'è appunto l'abisaltà di questo stesso nulla; quel vuoto della libertà è anche il nulla, che Dio come libertà espugna e debella, istituendosi come esistente»<sup>197</sup>.

La libertà originaria è *simultaneamente inizio e scelta*: essa è “strutturalmente” qualificata dalla sua duplicità e dialetticità, *sempre insieme possibilità positiva e possibilità negativa*, sempre ambigua e ancipite. *L'autoposizione*, infatti, ch'è passaggio dal non essere all'essere<sup>198</sup>, è *già scelta*, nel senso che potrebbe decidere di non porsi, o di autonegarsi: con l'intervento della libertà è avvenuto, tuttavia, un “passaggio qualitativo”, che ha trasformato il “non essere iniziale”, “inerte e inoperoso”, da cui è emersa, in “nulla attivo”, forza operosa e distruttiva, “male”; l'atto di libertà «Passando il punto fatale, il non essere da cui emerge, realizzandosi, diventa il nulla in cui essa può tornare, perdendovisi (...) e questo non essere, essendoci stato di mezzo l'atto di libertà diventa “nulla”»<sup>199</sup>. È la stessa “istantaneità dell'inizio” a porre significativamente la libertà «in rapporto con una *negatività* proprio nell'atto e nel momento in cui si afferma»<sup>200</sup>; come puro inizio, essa, infatti, sceglie di essere solo tramite l'alternativa con cui potrebbe scegliere di non essere, e afferma sé stessa solo potendo anche ricadere nel nulla: «Questo è il punto in cui fa la sua comparsa il rapporto originario fra la libertà e il nulla. Il confine negativo della libertà si converte in un vero e proprio contatto col nulla (...) Non è l'essere che è in contatto col nulla: il contatto veramente originario è quello fra il nulla e la libertà»<sup>201</sup>.

E' in linea con quanto si è visto finora che si può comprendere appieno il “discorso temerario” che Pareyson svolge sul “male in Dio”: l'espressione, facilmente fraintendibile, è, avverte il nostro, fortemente “ellittica”, “mitica”, e come tale va considerata. Così come il non essere iniziale, “confine negativo” dal quale Dio come libertà è emerso, è “visibile”, “narrabile”, solo tramite l'avvento dell'autooriginazione divina, là dove esso si presenta come *nulla attivo, passato mai stato presente, possibilità presentatasi come già sconfitta*, allo stesso modo il male non va pensato come *presente nell'essenza divina*, o come *anteriore ad essa*.

Essere e nulla, bene e male, non sono termini che sussistono prima dell'alternativa né cominciano ad essere dopo di essa, ma sono assolutamente simultanei all'alternativa stessa: «La scelta non è preceduta né seguita dall'alternativa ma la contiene in sé (...) Queste due concezioni parimenti ingiustificabili si basano rispettivamente sulla distinzione fra intelletto e volontà in Dio e sull'identificazione dell'arbitrio divino col puro libito»<sup>202</sup>. L'arbitrio divino, invece, non è limitato né dalla ragione né dal caso, categorie,

<sup>196</sup> L. PAREYSON, *L'esperienza religiosa e la filosofia*, cit., p. 133.

<sup>197</sup> Ibidem.

<sup>198</sup> «E' come se Dio scaturisse da una *negatività* che lo precede e lo avvolge da tutti i lati e che, in un certo senso, lo rende possibile, proprio mentre viene a sua volta sconfitta ed annientata dal suo evento, in un contesto filosofico che sembra voler riportare in primo piano ed affrontare a viso aperto una serie di difficoltà teoretiche abbastanza simili a quelle di cui intendeva al contrario liberarsi la teorizzazione del “cominciamento” da parte dell'idealismo ottocentesco e novecentesco» (F. P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, cit., p. 295).

<sup>199</sup> L. PAREYSON, *Libertà e negazione (Lezioni di Napoli 1988)* in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 46.

<sup>200</sup> L. PAREYSON, *Il nulla e la libertà come inizio* (1989) in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 459.

<sup>201</sup> Ibidem.

<sup>202</sup> L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio* (1988) in ID, *Ontologia della libertà*, cit, p. 278. C. Vigna ascrive la posizione di Pareyson al volontarismo, ciò che per l'autore implica la più totale resa della ragione e l'abbandono al capriccio e all'irrazionalismo puri: «il difetto della proposta speculativa di Pareyson (...) sta tutto nel porre la decisione come ciò che precede la visione (...) Ora, vorrei subito osservare che la decisione, prima della visione (o, se più piace, la volontà, prima della ragione), è per definizione una decisione irrazionale, cioè cieca. Può essere decisione per il bene e può essere decisione per il male (...) La posizione dell'originarietà della decisione sulla visione implica inevitabilmente il congedo della ragione e la consegna all'arbitrio» (C. VIGNA, *Intervento*, in AA. VV.,

ad avviso di Pareyson, prettamente umane; né si deve intendere la scelta del bene da parte di Dio come inevitabile, o necessaria: «non si tratta qui dell'*impossibilità* di scegliere il male come derivante da *necessità* di natura. Dio *di fatto* non sceglie il male perché *di fatto* ha *ab aeterno* scelto il bene, unicamente *quia voluit*; e da quella scelta liberissima da lui compiuta è risultata irrevocabilmente, mediante il rifiuto del male, la sua esistenza come assoluta positività»<sup>203</sup>.

Tuttavia l'espressione "il male in Dio" indica proprio il carattere insondabile, ontologico, primordiale del male stesso<sup>204</sup>, che preesiste all'uomo, e che va fatto risalire a Dio, il quale, pur non essendone l'"autore", ne è innegabilmente l'"origine". Ed infatti, Dio ha potuto scegliere il bene solo in presenza dell'alternativa opposta del male, ed in questo modo ne *ha impedito la realtà istituendone al tempo stesso la possibilità*, che giace in lui come *passato mai stato presente, assopito, dormiente*. «Dire esistenza di Dio significa dire *insieme* scelta del bene e possibilità del male. Il male è istituito come possibilità nell'atto stesso che è vinto (...) Dio è *insieme* realtà di bene e possibilità di male: la *realtà* del bene scelto è la *possibilità* del male scartato»<sup>205</sup>.

---

*Giornata pareysoniana*, in «Annuario filosofico», 12, 1996, p. 36); si tratta, prosegue l'autore, del privilegiamento della libertà come *libertà d'indifferenza*, ovvero l'al di là del bene e del male, sennonché, ciò che si situa al di là del bene e del male "non può essere che male", sì che, prosegue Vigna, occorre mantenere «la stabilità del sapere come forma suprema della visione e la libertà del decidere per il bene come forma suprema del volere (ivi, p. 39), e guardare alla libertà come *libertas maior*: «La libertà vuole originariamente il bene, non vuole il bene o il male. Anche quando dice che vuole il male, essa vuole ancora e sempre il bene (...) La volontà è essenzialmente volontà di bene, cioè amore» (ivi, p. 42). Ora, siamo perfettamente d'accordo con Vigna nell'ascrivere Pareyson al volontarismo, ma ci discostiamo da lui in più punti: lo sforzo di Pareyson è infatti quello di sfrondare lo stesso volontarismo e arbitrarismo divino da molti dei fraintendimenti cui è andato incontro: non v'è in Pareyson alcuna divisione tra ragione e volontà, tra visione e decisione, ché, anzi, per lui sono mere "sovrastrutture teologiche": volontà assoluta e arbitraria non vuol dire capricciosa, né tanto meno irrazionale, men che mai male. Qui, secondo il nostro, ragioniamo ancora sempre secondo categorie umane "troppo umane". Bene e male si configurano come tali solo in rapporto alla scelta divina, che li decreta appunto come bene e come male, non certo in rapporto all'umana volontà di stabilire cos'è bene e cos'è male. Questa posizione conduce evidentemente all'assoluta sovranità della scelta divina, e al più totale accantonamento della sfera etica, ovvero di ciò che per l'uomo è bene ed è male. In questo senso Vigna coglie nel segno, ma, nell'ottica di Pareyson, molto più serrata e razionale di come Vigna tenda a presentarla, il rischio era ben calcolato, e la resa della ragione e l'abbandono all'irrazionalismo erano per lui mere conseguenze derivate e fuorvianti, ovvero si stabiliscono come tali solo in base, ed anzi dopo che Dio ha già scelto. E dunque, inevitabilmente, perdono molto del loro peso, se si pensa che non vi è alcuna necessità logica che Dio debba essere e pensare come l'uomo, se Dio è Dio e l'uomo è uomo. Stabilita la sovranità di Dio, e questo, forse, richiede la fede stessa, in altre parole, non si può più arginarla. E ci sembra francamente più vicina e consequenziale, rispetto alla centralità attribuita a Dio, l'infinita libertà del Dio pareysoniano, in cui la distinzione tra volontà e ragione non ha neanche senso, che non la libertà così come concepita da Vigna, ovvero nel più classico e peraltro indimostrato intellettualismo etico, secondo cui la libertà è libertà di bene, e, addirittura, amore. Qui si inverte l'ordine dell'ideale e del reale, peraltro, e già Schelling avvertiva che una libertà così concepita non fosse altro che languido spiritualismo. L'al di là del bene e del male, infine, non si vede perché debba condurre al male, ponendosi come categoria che, per definizione, esula da quell'alternativa. Che poi non vi riesca è altro discorso, ma occorre sempre tener presente che la stessa categoria era fatta valere – citando qui due opposti che poi non sono così opposti, ma non è certo questa la sede per discuterne – tanto da Nietzsche quanto, e ripetutamente, da Paolo, il che, francamente, getta un po' di ambiguità sull'intera questione.

<sup>203</sup> L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., pp. 280-281.

<sup>204</sup> F. Tomatis sottolinea la centralità che il problema del male assume nell'ontologia tragica pareysoniana, «tanto da rivelarsi come istanza ispiratrice di questo pensiero. E' vero- com'è sostenuto nel saggio che sembra già prospettare tutti i temi dell'ultimo Pareyson, *L'esperienza della libertà in Dostoevskij* (1978)- che approfondendo l'esperienza del male si arriva all'esperienza della libertà, e che più originaria ancora vi è l'esperienza di Dio; ma queste servono a far luce su quella: la libertà e Dio sono interpellati non per esercizio logico bensì per la loro capacità rivelativi sul problema esistenziale del male, che resta quindi spunto, pungolo e oggetto della ricerca. Allora si può forse affermare che l'ontologia della libertà consista e si sviluppi principalmente in una *ontologia del male*» (Cfr. F. TOMATIS, *Ontologia del male: L'ultima filosofia di Pareyson*, in *Paradosso* 4, 1993, p. 103).

<sup>205</sup> L. Pareyson, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., p. 284. R. Di Napoli coglie con estrema acutezza uno snodo fondamentale in questo recupero del negativo in Dio: «Siamo convinti che pensare il negativo ed il male in Dio sul piano della possibilità ma non anche su quello della realtà sia stata una risposta meditata anzi l'unica risposta speculativamente inevitabile da dare alla questione mai risolta affacciata sin dagli studi giovanili sui filosofi dell'esistenza col nome provvisorio di *implicanza*» (Cfr. R. DI NAPOLI, *Il problema del male*, cit., p. 222.)

La stessa vittoria sul male lo rende, dunque, possibile: esso è l'alternativa scartata dall'autooriginazione divina, e, se non ne oscura l'indefettibile splendore, costituisce, tuttavia, "l'ombra in Dio", una "presenza inquietante", una "penombra di negatività": «Nulla è drammatico come l'atto primo con cui Dio origina se stesso, perché è una lotta fra la volontà e il desiderio di Dio di affermarsi ed esistere e il pericolo che vincano il nulla e il male. È in questa lotta che il male gioca la sua carta suprema»<sup>206</sup>. La negazione, mai stata presente, nascente come già sconfitta, presente come trascorsa e inattuale, è quindi il "ricordo" di un conflitto interno a Dio, conflitto nato come già risolto e che, tuttavia, conduce - almeno il pensiero umano, ma con le remore di cui abbiamo già detto - a parlare con Barth di "due volti" di Dio: «Dio è un essere sconcertante. Sia perché non se ne può parlare se non in termini simbolici, mitici, dialettici, sia perché sfugge a ogni tentativo di catturarlo, sia perché rimane sempre nell'ambiguità, e ha sempre in sé le due forze del mondo: il sì e il no, la positività e la negatività, la creazione e la distruzione. Queste due forze sono entrambe in Dio (...) dialettizzate nel Dio vivente»<sup>207</sup>.

Non bisogna tuttavia pensare ad un'equipollenza tra libertà positiva e libertà negativa, né ad una compresenza di bene e male in Dio: alludere alla sua ambiguità significa restituire il senso della sua trascendenza e abissalità, per cui dire "Dio è buono" è ugualmente insensato e indegno di lui quanto dire "Dio è cattivo": confrontandosi con la concezione di Jung, che ha parlato di bene e male come compresenti, polarizzati, sintetizzati in Dio, «sì che in Dio il male e il negativo risiederebbero a egual titolo che il bene e la positività»<sup>208</sup>, Pareyson chiarisce ulteriormente la propria concezione dai fraintendimenti cui è andata incontro<sup>209</sup>: «Dire che la forza contraria è in Dio stesso, essendo egli *insieme* e in egual modo sia positivo sia negativo, è cosa ben diversa che dire, come io sostengo, che il nulla in Dio è presente solo come mera possibilità, come traccia immemorabile, come eventualità superata»<sup>210</sup>. D'altronde, l'espressione "il male in Dio" non ha la pretesa di "spiegare il male", di renderlo in qualche modo comprensibile, ma è, al contrario, un modo per esprimerne tutto il carattere virulento e incomprensibile: «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 anteriore è fallimentare, sì che non resta altra via che affondarlo nel mistero divino»<sup>211</sup>.

Pareyson prende le distanze, e *radicalmente*, anche da Schelling: «Non intendo minimamente parlare di un fondo oscuro della divinità, che in Dio servirebbe da serbatoio o ricettacolo del male, né di un progressiva neutralizzazione cui sarebbe sottoposto il male nel corso dell'evoluzione divina. Il male non è presente nell'essenza divina, sia pure provvisoriamente e in attesa d'esserne eliminato, ma è vinto con la stessa esistenza di Dio, la quale consiste appunto nella vittoria sul male»<sup>212</sup>.

Facciamo notare che la presa di distanza da Schelling, peraltro, dall'idea di *Grund* e di male quale *realtà presente* in Dio, era già avvenuta nel corso dell'82: «Preferisco non parlare di *Grund*, perché la parola *Grund* mi sembra un po' troppo filosofica per la natura di queste speculazioni che riguardano il male. Perché io muovo dal presupposto che la filosofia non ha ancora elaborato gli strumenti per trattare il problema del male (...) Questo concetto di *Grund* è stato uno dei grandi episodi della filosofia, l'elaborazione di strumenti concettuali per affrontare il problema del male. Ma non so fino a che punto riesca: mi sembra che finisca per attenuare un poco la scandalosità del male, che cioè si finisca per non poterlo più chiamare male- tanto è vero che si chiama *Grund*. Chiamarlo *Grund* mi pare contestare la sua natura di male. Lungo questa via la filosofia rientra in quel suo alveo per cui non le piace trattare il problema del male, cerca di attenuarlo. Uno dei modi di attenuarlo, molto raffinato, che non ha niente a

<sup>206</sup> L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., p. 266.

<sup>207</sup> L. PAREYSON, *Libertà e dialettica (lezioni di Napoli)* in ID, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 80-81.

<sup>208</sup> ID, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., p. 289.

<sup>209</sup> G. Vattimo ha parlato di "demonizzazione della divinità" e "reduplicazione della condizione umana"(cfr. *ivi*, p. 245).

<sup>210</sup> L. PAREYSON, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., p. 289.

<sup>211</sup> L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male* (1986) in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 180.

<sup>212</sup> ID, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., pp. 243-244.

che fare con quello della solita teodicea- d'altra parte ci si rende ben conto che non ci si può affidare a una soluzione manichea- è quello del *Grund*»<sup>213</sup>. Sottoscriviamo pienamente l'affermazione di Francesco Moiso al riguardo: «Il riconnettere il male a un *Grund*, per quanto esso appaia più che fondamento “sfondamento”, abisso (*Ab Grund*) è in fondo renderlo parte di un *continuum*, quello della storia, del divenire divino come *logos* manifestatesi. Si da qui un “pieno”, una compatezza che corrisponde in qualche modo a quel “pieno dell'essere” che inficia, secondo Pareyson, la differenza ontologica di Heidegger e riconduce Schelling sempre verso una visione necessitaristica »<sup>214</sup>.

S'impongono ora, con la massima urgenza e necessità, alcuni rilievi critici: anzitutto, l'elemento di resistenza è rappresentato dal nulla con cui la libertà entra in contatto – e già la sola parola “contatto”, facciamo notare, induce a pensare in una “certa direzione”: il “Dio prima di Dio” non è altro che la raffigurazione del principio capitale stabilito da Pareyson, ovvero “la libertà non implica che sé stessa”; farla entrare in contatto col nulla non sarà per avventura la massima trasgressione, compiuta proprio dal nostro, di questo principio? Potremmo rispondere negativamente se il nulla fosse soltanto, com'è del resto nelle intenzioni anch'esse travagliate di Pareyson, un corno della scelta in cui la libertà consiste e si struttura. Senonché, il nulla, pur avendo quest'indubbia valenza e ruolo, ne ricopre un altro, che conduce ad asprissime difficoltà: ed anzi, dobbiamo giungere a parlare di vera e propria aporia nella quale il nostro si imbatte non appena andiamo ad esaminare quel non essere iniziale, inerte e inoperoso che poi, a contatto con la libertà, diviene nulla attivo, ovvero, da una parte, corno della scelta negativa, dall'altra, male che sembra a tutti gli effetti prescindere. Ed infatti, come si evince dai vari passi che abbiamo riportato, quel non essere “avvolge”, “circonda”, “fascia” la libertà, concepita non a caso in termini di “irruzione” – come “la luce che squarcia le tenebre” – e, dunque, come qualcosa che “incontra” non tanto un'inerzia che non è, ma, ben di più, *un nulla che è*. In altre parole, il tentativo del nostro di riuscire a non sostanzializzare e reificare il nulla non riesce proprio a causa di quel “confine negativo” che, appunto, è; e che esso sia lo si deduce anche dalle oscillazioni semantiche riscontrabili in quei luoghi in cui Pareyson “personalizza” il nulla, attribuendogli potere e pericolosità – avrebbe potuto vincere il nulla! - a contatto con la libertà, o con Dio, il che è lo stesso: come abbiamo potuto leggere, il nulla è stato un “pericolo tremendo” che ha “giocato la sua carta”, e, sia pur fallendo – il nulla ha fallito! –, di esso Dio ha *dovuto* fare “conoscenza” ed “esperienza”; insieme all'abisso del Dio prima di Dio, ha dichiarato il nostro, v'è appunto l' “altro” abisso del nulla. Dio, per essere Signore, *Dominus*, ha dovuto allora *sconfiggere e gareggiare con un altro elemento*, appropriandolo *poi* e facendone il suo passato immemorabile, quasi l'eco d'un no pronunciato *ab aeterno* contro una negatività originaria; ma, appunto, se esso giace ormai nelle profondità divine quale possibilità mai stata, si rivela poi pronto, anzi prontissimo, con l'intervento dell'uomo, a riattivarsi e tradursi in realtà. Che esso sia, e non “non sia”, lo si deduce poi dall'altro passo – ma se ne potrebbero citare ancora tanti altri – in cui Pareyson dichiara che “fondamento del male è il male stesso”: una simile affermazione, in netta e palese contraddizione con la tesi di Dio quale unica origine del male, è, come dicevamo, la diretta conseguenza della *reificazione di quel non essere iniziale*. Dunque il *non essere* è, ovvero, è massimamente *essente*<sup>215</sup>.

A volte, del resto, da una domanda “mal posta”, e dalla risposta a quella domanda – ed è ben singolare rispondere a una domanda mal posta senza almeno riformularla! –, si può evincere una prospettiva che, al di là delle intenzioni del pensatore, illumina l'intero discorso: «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

<sup>213</sup> ID, *Essere e libertà*, cit., p. 70.

<sup>214</sup> Cfr. *Introduzione* di F. Moiso a F. W. J. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, cit., p. 28.

<sup>215</sup> Cfr. le illuminanti critiche rivolte a Pareyson da G. Sasso in G. SASSO, *Remo Cantoni, Luigi Pareyson, Benedetto Croce* in ID, *Filosofia e idealismo V, Secondi parlipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2007. Ad alcune di queste critiche ci siamo ispirati e rivolti, non condividendo, però, la filosofica “ferocia” di altre, che, a parer nostro, non sempre colgono nel segno. Come ognuno sa, però, Sasso parla non solo da storico o critico della filosofia, ma da filosofo, e la sua filosofia non è certo tale da potersi anche solo accennare in una nota; ciò che vale, ancor più, ai fini di un confronto tra le posizioni di Pareyson e Sasso, da rinviarsi necessariamente in altra sede.

problema, anzitutto, è mal posto, perché di fatto questa eventualità non è accaduta»<sup>216</sup>. Correlata alla libertà, secondo Pareyson, v'è il “fatto”, concepito dal nostro con i due caratteri, che sempre l'accompagnano, dell' “indeducibilità” e dell' “irrevocabilità”; quelli di Dio sono allora fatti – “eoni”, ovvero tappe che sostanziano l'intera vicenda cosmoteandrica - sia pur d'una storia eterna; in questo caso, il fatto che Dio ha scelto l'essere e il bene. Ma, appunto, li ha scelti, *quia voluit*. La domanda, allora, non è affatto peregrina, tanto che ad essa, anzitutto, Pareyson risponde, e sostenendo, poi, che se Dio avesse scelto il nulla non ci sarebbe stato il Dio malvagio, ma l'inesistenza di Dio, ovvero «la schietta negatività, il trionfo del nulla, l'assoluta vacuità (...) Nessuna libertà sarebbe uscita dal nulla; non vi sarebbe che caos senza senso: l' *Unsinn* di Nietzsche»<sup>217</sup>. Ma qui Pareyson sta confermando suo malgrado l'elemento della negatività reificata: ed infatti, se *Dio è la scelta*, se egli non è necessitato a scegliere per natura il bene e l'essere, e il nulla e il male sono solo un corno dell'alternativa che “per assurdo” egli avrebbe potuto scegliere, a rigor di logica la conseguenza sarebbe stata quella del Dio malvagio e crudele, un “Opera abortiva”. Affermare invece che in questo caso ci sarebbe stato il nulla a trionfare non fa altro che confermarci nella nostra tesi della negatività da Pareyson reificata: se Dio ha dovuto dunque combattere, l'ha fatto, evidentemente, con e contro un “altro” elemento che, ribadiamo, non può allora che essere massimamente essente<sup>218</sup>.

### 11. Il Niente come male in Barth e in Pareyson.

La considerazione che ora vogliamo svolgere riguarda il ruolo giocato da Barth in questo discorso su Dio quale origine del male: ci sembra che all'allontanamento di Pareyson da Schelling corrisponda un effettivo ed evidentissimo ritorno del Dio dialettico barthiano, concepito, come si ricorderà, come *l'irrelativo che fondava l'opposizione tra il bene e il male* essendone, al tempo stesso, e appunto come e in quanto irrelativo, *l'eterno e già sempre avvenuto superamento*: la negazione dunque – stando all'incontro di Pareyson con Barth nel '39 e poi nel '42 – era fondata dall'irrelativo, il quale era, tuttavia, come tale, *al di sopra della negazione da lui stesso fondata*. Pareyson non mancava a quel punto di notare, acutamente, che l'implicanza non poteva non penetrare l'irrelatività, con l'inesorabile e fatale conseguenza – da lui a quel tempo, e certo non a caso, “fuggita” più che scartata – che la negazione, in qualche modo, è allora in Dio: ed infatti, la “dualità una” dell'implicanza penetrava l'irrelativo barthiano, e a quella negazione spettava il ruolo, allora, di *non essere* più, ché essa è *già sempre vinta*, ma anche di *essere*, al modo di non essere più, ch'essa, appunto, è *stata vinta ab aeterno*: “l'aut-aut è decisivo, ma è già deciso”. L'irrelativo barthiano si prestava in qualche modo ad esser letto e interpretato come sintesi, non finale, ma originaria, “già sempre avvenuta”, degli opposti, e, come nel destino d'ogni sintesi, destinata fatalmente a riaprirsi e “scomporsi”. Il Dio di Pareyson si pone, a parer nostro, come una rivisitazione, e delle più radicali, del Dio barthiano: è il Dio che ha già sempre scartato e vinto la negazione, ma è, a tutti gli effetti, il Dio dell'implicanza che ha squarciato l'irrelatività – che pure, si badi, si vuole a tutti i costi mantenere insieme alla sua “identità”: ed infatti, in quanto irrelativo, «Il male in Dio è presente in lui come *già vinto*, come sconfitto *ab aeterno*»<sup>219</sup>; ma è poi il Dio dialettico in quanto, come libertà originaria, non può – e, si badi, non può “strutturalmente” – esercitarsi positivamente senza esercitarsi anche negativamente: «l'essere *implica* vittoria sul nulla, il bene *implica* vittoria sul male»<sup>220</sup>. La libertà è unica ma al tempo stesso «qualificata dalla sua duplicità, cioè dalla possibilità di decidersi positivamente o

<sup>216</sup> L. PAREYSON, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, cit., p. 279.

<sup>217</sup> Ivi, p. 280.

<sup>218</sup> E questa ci sembra l'unica risposta valida alla domanda/obiezione che X. Tilliette rivolge a Pareyson circa la possibilità e il rischio di “rimettere a galla il male metafisico: «come si deve intendere il “risveglio” del male ad opera dell'uomo, come fa questi a ridare vita e vigore a una penombra, un'ombra sbiadita e cancellata? Se il male è vinto per sempre, come può rinascere?» (X. TILLIETTE, *Il male e l'espiazione secondo Luigi Pareyson* in A. DI CHIARA (a cura di) *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città Del Sole, Napoli 1996, p. 102). Si tratta, appunto, di un “ridare” vita, ovvero, di là dall'espressione letterale, di assecondare un elemento essente.

<sup>219</sup> L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 185.

<sup>220</sup> Ivi, p. 176.

negativamente, e ciascuna delle due scelte è reale solo in presenza della possibilità dell'altra»<sup>221</sup>. A suffragare ulteriormente la nostra tesi circa l'influsso ed il riemergere della problematica del Dio barthiano, stavolta, è Pareyson stesso, che si richiama espressamente a Barth: e non più al *Römerbrief*, ma a quello "stralcio" della *Dogmatica* in cui Barth stesso, consapevole forse di dover tornare sul problema che in quell'opera veniva lasciato in tutta la sua aporeticità, affronta direttamente il problema di Dio e del male. Pareyson, per esemplificare la propria concezione di "male", di "nulla attivo", invita a considerare la distinzione terminologica heideggeriana tra *Nein* e *Nichts*, avvertendo subito di non aver però adottato «il diverso contesto filosofico in cui è iscritta»<sup>222</sup>; subito dopo invita a considerare, «malgrado la differenza teorica, la definizione barthiana del male e della sua distruttività come *das Nichtige*»<sup>223</sup>; in altri luoghi, alludendo al lato "oscuro" della divinità, lo stesso ricorre alla metafora barthiana dell' "ombra in Dio" e della "mano sinistra" di Dio<sup>224</sup>. Ora, abbiamo già detto che la reale origine, sotterranea ma evidentissima, del "discorso temerario" svolto da Pareyson sul male in Dio debba essere rintracciata nel *Römerbrief*, e, più precisamente, nell'interpretazione pareysoniana del Dio barthiano quale *irrelativo che fonda l'opposizione e la negazione*, che giace in lui, ribadiamo, come "già stata", "già sempre vinta", eppure, per l'implicanza, pur sempre come negazione che in qualche modo "è". Non v'è dubbio che le *Ricerche* schellinghiane, come generalmente affermato dagli interpreti, conducano il nostro al centro del problema: ma, per quanto ci riguarda, e come speriamo di aver ampiamente mostrato, lo "riportano" in realtà a quello. E non possiamo non sottolineare con forza come alla netta presa di distanza di Pareyson verso la struttura stessa del Dio schellinghiano, ovvero del male quale *realtà presente* in lui e da *vincere progressivamente*, corrisponda un prepotente riaffacciarsi di Barth, che sul problema, come abbiamo detto, era tornato, e certo non a caso. Occorre rivedere interamente lo statuto della negazione, soprattutto una volta compiuto il passo, di enorme portata, di introdurla in Dio.

Riteniamo dunque che la dichiarazione pareysoniana di un orizzonte teorico diverso dal proprio non intacchi per nulla quello che è da considerarsi, accanto alle *Ricerche* di Schelling, il "secondo" grande testo - secondo ovviamente rispetto al *Römerbrief* - ispiratore del "discorso temerario" sul male in Dio: *Dio e il Niente* di Karl Barth<sup>225</sup>.

Ne parla Pareyson stesso negli *Inediti*, così dichiarando: «Studia il nulla [Barth] non nell'atto originario con cui Dio originandosi lo ripudia e lo vince, ma nella sua presenza nel creato, come forza contraria, ostile, estranea, nociva, potenza negativa ma attiva (ch'è secondo me il nulla riattivato e ridestato dall'uomo), presente nel creato come corpo estraneo, resistenza, elemento perturbatore, che non sfugge all'azione di Dio ma la contrasta»<sup>226</sup>. Anzitutto, è ben significativo che il nostro si richiami espressamente - e lo faccia negli *Inediti* - alla teoria barthiana del male, a conferma del fatto di "non poter pensare" senza Barth, e, soprattutto, il *come* della sua analisi, che, come vedremo subito, applica al pensiero barthiano una fin troppo manifesta operazione riduzionistica: Barth, ma questo crediamo che Pareyson lo sapesse fin troppo bene, non studia affatto la presenza del male *all'interno del creato*, analizzandone invece l'essenza e il rapporto originario con Dio, *ben al di là del creato*. Ci sembra insomma che Pareyson tenti di smussare a tutti i costi l'affinità profonda con Barth, e, forse ancor più, l'influsso vero e proprio da parte del teologo protestante anche - anzi, ancora! -, circa la questione del male.

Ebbene, Barth parla del *Niente* (*Das Nichtige*) in rapporto alla creazione di Dio, senza metterlo in relazione, come Pareyson, con l'autooriginazione di Dio: questa è la vera differenza tra i due, ma, si badi, è l'unica differenza che non inficia affatto l'affinità, a dir poco sorprendente, di medesime "strutture di pensiero"; anche l'autooriginarsi di Dio, come abbiamo visto, è stato pensato da Pareyson in termini dialettici e implicativi.

<sup>221</sup> ID, *Libertà e negazione*, cit., p. 48.

<sup>222</sup> ID, *Un "discorso temerario": il male in Dio*, cit., p. 258.

<sup>223</sup> Ibidem.

<sup>224</sup> ID, *Libertà e negazione*, cit., p. 56.

<sup>225</sup> K. BARTH, *Dio e il Niente* (tratto dal III volume della *Dogmatica Ecclesiale*) Morcelliana, Brescia 2000.

<sup>226</sup> L. PAREYSON, *Inediti, Volume decimo, XVII*, p. 39, 1988) in L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 245.

Il Niente è una “questione personale” di Dio, con cui egli fa i conti pronunciando la sua parola creatrice, ovvero, appena egli “è”. Anzitutto, esso è considerato da Barth *il problema centrale*, ciò che non può non rendere problematico non solo l'intero quadro della provvidenza, ma, soprattutto, riproporre in una prospettiva totalmente nuova e “inusuale” il problema stesso di Dio: «Esistono un'opposizione e una resistenza alla sovranità di Dio sul mondo (...) un elemento a cui Dio rifiuta in modo assoluto la benedizione del suo sostegno (...) e che, dal canto suo, è assolutamente refrattario a essere sostenuto, accompagnato e retto da Dio (...) Noi designiamo questa opposizione e resistenza, questo elemento recalcitrante, questo corpo estraneo (...) come il *Niente (das Nichtige)*»<sup>227</sup>. Esso non va confuso col “lato oscuro” della creazione, né con l'imperfezione costitutiva della creatura, né va considerato manicheisticamente come una contro-divinità, un Dio malvagio, ma va concepito come vera e propria forza attiva, nullificante, che si oppone alla volontà divina e, in secondo luogo, a quella creaturale.

*Poiché deve parlarne*, la teologia deve evitare sia un “indebito pessimismo sia un facile ottimismo” – categorie queste, che nell'orizzonte di pensiero pareysoniano, una volta superate, aprono direttamente al “tragico” -, assumendo come propri un pensiero e un linguaggio “spezzati”: essa deve essere *«teologia viatorum»*<sup>228</sup>, vincolata al Niente, e perciò, necessariamente, “narrazione spezzata”: «E per questo non le è permesso di trasformarsi in sistema. Essa deve in ogni circostanza fare riferimento a quella storia, dunque essere e restare *narrazione*. È dispensata dall'occuparsi di totalità e compiutezza, ma deve preoccuparsi di raccontare tutto con *precisione*»<sup>229</sup>. Come si vede, il Niente è considerato da Barth problema così centrale e profondo che la teologia non solo è chiamata ad occuparsene, ma, in riferimento ad esso, *deve* modificare addirittura il proprio volto, mirando, evidentemente, all'indagine dell' “altro volto” di Dio, e assumendo una severità e un rigore che abbandonino però la fascinazione del sistema: questo è reso del resto impossibile proprio a causa del Niente, di questa “frattura” rovinosa che la teologia è chiamata ormai a “narrare”.

Vi è qui un movimento assolutamente analogo a quello compiuto da Pareyson che, proprio in riferimento al problema del male e di Dio, ha svolto la propria filosofia come “ermeneutica del mito religioso”: solo la “narrazione”, aveva già dichiarato il nostro nell'82, si confà ad un simile problema, e solo lì – nelle tragedie greche, nelle tragedie di Dostoevskij, ma soprattutto nell'Antico e nel Nuovo Testamento - si trova nella sua positiva e incandescente realtà. Il pensiero tragico consiste proprio nell'inseparabilità del problema del negativo e di Dio, e converge e si esplica, fino ad identificarvisi, come “ripensamento filosofico del cristianesimo”.

La confusione tra il Niente e il lato “oscuro” della creazione, il conferimento di senso e finalità in una presunta unità dialettica in cui anch'esso contribuisca all'armonia finale, la negazione e la “demitizzazione”, si rivelano tutti vani e perniciosi tentativi di “minimizzazione” del Niente: «Si cercherà di conferire a tale elemento un *sensu* che si opporrà al presunto “bene” solo in termini dialettici. Si riterrà poi di conoscere un'unità superiore a entrambi (...) si sarà fatto del Niente qualcosa che, in fin dei conti, è perfettamente inoffensivo e persino salutare»<sup>230</sup>. A tal proposito, Barth si oppone in modo categorico a qualunque eventuale tentativo di armonizzare la realtà del Niente con quella di Dio, ovvero, in altre parole, di concepire ancora una teodicea: «occorre rigettare come non cristiane tutte quelle concezioni che, segretamente o apertamente, direttamente o indirettamente, operano un *escamotage* rispetto al carattere del Niente in quanto male, tutte quelle visioni nelle quali si cerca di *coordinare*, in qualche modo, la realtà del Niente con quella di Dio e della creatura»<sup>231</sup>.

Anche l'esigenza di conferire al Niente una positiva realtà di negazione, di riconoscerlo come “male”, frattura non mediabile né demitizzabile, come abbiamo visto, è stata insistentemente fatta valere da

<sup>227</sup> K. BARTH, *Dio e il Niente*, pp. 9-10.

<sup>228</sup> Ivi, p. 18.

<sup>229</sup> Ivi, p. 22.

<sup>230</sup> Ivi, p. 35.

<sup>231</sup> Ivi, p. 156-157.

Pareyson fin dal corso su Dostoevskij del '67. V'è inoltre in entrambi un presupposto radicalmente "cristologico": per Barth solo grazie alla rivelazione e al sacrificio di Cristo è possibile accedere alla conoscenza del Niente come quell'elemento ostile scartato da Dio fin dalla creazione; analogamente per Pareyson la sofferenza di Cristo rappresenta l'unica possibilità di venire a conoscenza che Dio è vittoria sul Niente *ab aeterno*. Per entrambi, senza la croce di Cristo, si profila l'ipotesi dell'inesistenza di Dio, o quella del Dio malvagio.

Cosa sia davvero il Niente si rivela per Barth, dunque, solo tramite Gesù Cristo, in cui Dio si è fatto "carne perduta" per sottomettere definitivamente ciò che aveva *già vinto* con la sua parola creatrice: «Ciò che in Lui si *rivela* non è solo la bontà della creazione divina nel suo doppio aspetto, ma anche il *Niente reale* (...) come il *nemico* con cui non è possibile alcuna pacificazione, come il *negativo* che non rappresenta il complemento dell'opposto positivo, come il lato *sinistro* che non è bilanciato da nessun lato destro, come la *contraddizione* (...) diretta contro il mondo nella sua totalità, concernente innanzitutto Dio stesso, essendo opposizione a Lui»<sup>232</sup>.

Quest'elemento "estraneo" è distinto in modo assoluto da Dio, eppure sussiste in questa modalità oppositiva; esso è, come per Pareyson, ciò che Dio ha *già sempre vinto e sottomesso ab aeterno*, e che si è "riacceso" tramite il peccato umano: è «l'eterno passato, l'eterno ieri»<sup>233</sup>, il retroscena meontologico della decisione divina, e, dunque, «Dio (...) sovrasta in libertà anche *questa opposizione* (...) Dio è padrone di essa; la trascende, meglio: l'ha già vinta»<sup>234</sup>.

Il Niente, aggiunge Barth, non "essendo" al modo di Dio e della creatura, ha, pur tuttavia, una sua peculiare realtà, la quale non va disconosciuta: «L'esitazione nell'impiego della parola "è", in questo contesto, coglie qualcosa di corretto (...) Il Niente non è né Dio, né la creatura di Dio (...) Nondimeno, dedurne che non è, sarebbe una conclusione affrettata e tale da minimizzare il problema. Dio fa i conti con il Niente, se ne occupa, lo contrasta, lo sopporta e lo vince»<sup>235</sup>. Esso non è, dunque, identificabile con il "nulla" né con un non-ente: esiste, è, secondo una «terza modalità (...) Il Niente è sé stesso»<sup>236</sup>.

Come per Pareyson, esso non è né Dio né la creatura, ma è ciò che Dio ha scartato, liquidato da sempre; non è spiegabile in altro modo e costituisce "unicamente" ciò che Dio non ha voluto e rigettato: «L' *Altro*, da cui Dio si separa, di fronte al quale afferma se stesso e impone la sua positiva volontà, è il Niente (...) Ricordiamo questa concezione biblica: Dio elegge e, con ciò, esclude anche ciò che non ha eletto. Egli vuole e, con ciò, esclude anche ciò che non ha voluto. Dice "Sì" ma, nel contempo, anche "No" a ciò che non approva (...) Dio è il Signore sia alla destra che alla sinistra. *Solo* a partire da questa prospettiva anche il Niente esiste»<sup>237</sup>.

Il fondamento del Niente - che in sé è e rimane ciò che non ha fondamento - è dunque Dio, ed esiste come ciò che Dio non ha voluto: «Il Niente è ciò che Dio *non* vuole (...) Tuttavia, vive di questo: poiché non solo il volere di Dio, ma anche il suo non-volere (*Nichtwollen*) è efficace»<sup>238</sup>. Ed è allora proprio l'*opus alienum* di Dio, ovvero la decisione negativa che Dio *di fatto* ha scartato e rigettato, a creare l'elemento ostile, non misurabile, refrattario alla grazia divina, al suo *opus proprium*. Vista la sua creazione soccombere alla minaccia del Niente, ch'egli solo poteva fronteggiare, «Dio interviene»<sup>239</sup>: e, sottolinea Barth, "entra in gioco" non "come se" fosse una creatura, ma propriamente come creatura, facendo

---

<sup>232</sup> Ivi, p. 37.

<sup>233</sup> Ivi, P. 155.

<sup>234</sup> Ivi, p. 38.

<sup>235</sup> Ivi, p. 146.

<sup>236</sup> Ibidem.

<sup>237</sup> Ivi, p. 150.

<sup>238</sup> Ivi, p. 151.

<sup>239</sup> Ivi, p. 165.

ovvero interamente sua la condizione della creatura, e subendo in proprio la terribile realtà e minaccia del Niente, che tuttavia, di fronte al Dio impotente, viene nuovamente sconfitto ed *eliminato*: «Ma il Niente non era in grado di affrontare *Dio* che si abbassa, che si fa creatura per opporsi alla sua forza. *Non* poteva eliminare una simile vittima. *Non* poteva sopportare la presenza di Dio nella carne. La vittima che gli si offriva era tale che, volendola divorare, doveva causare la propria perdita»<sup>240</sup>.

È la libertà divina, sia per Barth che per Pareyson, a istituire il Niente: *possibilità già vinta* sia per l'uno che per l'altro, ma *istituita proprio tramite il rifiuto* di essa; per entrambi è una negazione che non è presente nell'essenza divina ma che costituisce il versante meontologico dell'affermazione di essa e della connessa scelta del bene; un passato mai stato presente, definitivamente scartato, eppur latente come ombra, pronto a riattivarsi e a farsi realtà nella figura del peccato. Le medesime oscillazioni semantiche, e le relative difficoltà si ritrovano puntualmente in Barth e in Pareyson: il male deriva il suo essere, da una parte, dal rifiuto divino, dall'altra, è fondamento di sé stesso; ed è dunque “reale”, “è”, malgrado le oscillazioni di entrambi al riguardo: Barth, come abbiamo visto, parla al riguardo addirittura di una “terza realtà”, un'altra modalità d'essere distinta da quella umana e da quella divina. Evidentemente, distinguere tra essere ed essere non ha senso alcuno e risponde unicamente alla necessità, esattamente come in Pareyson, di evitare lo scoglio manicheista e di preservare ad ogni costo l'identità divina.

Significativamente, entrambe le proposte sono incorse nelle medesime accuse, tra cui, soprattutto, quella di riproporre, sulla scia di Schelling, ma ancor prima di Böhme, un aspetto demoniaco della divinità<sup>241</sup>, di ricadere in nuove forme di gnosi, ovvero di sostanzializzazione del male<sup>242</sup>, e di pervenire infine ad una inaccettabile svalutazione dell'etica, qualora questa non sia ricompresa in un più vasto orizzonte ontologico, religioso, in questo caso cristiano (e addirittura cristiano-centrico). Il teologo Jüngel ha accennato al rischio, presente nella concezione barthiana del male come possibilità scartata, rigettata da Dio, di istituire una “connessione ontologica” tra Dio e il male; ha evidenziato altresì che questa concezione è ben lontana da quella, derivata da Böhme, e ben presente in Hegel e in Schelling, di un male quale vera e propria realtà presente in Dio<sup>243</sup>. Ci sembra di poter dire che lo stesso rischio, e la

---

<sup>240</sup> Ivi, p. 172.

<sup>241</sup> «Ci si può domandare innanzitutto se, all'ultimo momento, Barth non abbia voluto rispondere al dilemma che ha messo in movimento la teodicea: se, in effetti, la bontà di Dio si mostra nel fatto che Egli combatte il male dopo l'inizio della creazione [...] la potenza di Dio non è sacrificata alla sua bontà? Inversamente, se Dio è signore «anche della mano sinistra», la sua bontà non è limitata dalla sua collera, dalla sua reiezione, se questa fosse identificata con un non-volere? [...] ma ci si può porre una questione più radicale: Barth non ha ecceduto i limiti che egli stesso si era imposto di un discorso rigorosamente cristologico? E non ha così riaperto la via alle speculazioni dei pensatori del Rinascimento, riprese – con quale potenza! – da Schelling, sull'aspetto demonico della divinità?» (Cfr. P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 45-46).

<sup>242</sup> Soprattutto V. Possenti si è ampiamente soffermato sulle “oscillazioni semantiche sul male”, concludendone con il rischio, ben reale in Pareyson, che questo venga “sostanzializzato ed eterizzato”. Secondo Possenti le oscillazioni non sono per nulla occasionali, ma costitutive: «una volta escluso che il male sia privazione di bene, rimangono le strade o della sostanzializzazione del male (con o senza un suo rapporto dialettico col bene), oppure del male inteso come negazione, ossia non A, con il che però la sua indeterminazione è massima» (V. POSSENTI, *Dio e il male*, Sei, Torino 1997, pp. 13-14). Possenti parte da una base di pensiero radicalmente tomista, in base alla quale l'unico modo di pensare il male senza reificarlo o demonizzare Dio, o ancora imbattersi nello scoglio manicheista, è proprio quella categoricamente rifiutata da Pareyson, ossia il male inteso come privazione di bene: solo con questa categoria si dà una “causa” della privazione senza imbattersi nel “principio” del male; «Viceversa col concetto di negazione (e di negatività) si esprime il rapporto con un positivo, in cui questo e il negativo sembrano ugualmente originari, con la conseguente suggestione a pensarli come dialetticamente inseparabili» (ibidem). F. Russo ha rilevato il ruolo “primario” della negatività: «Una positività che implichi necessariamente il superamento del negativo cesserebbe di essere originaria: in tal caso è la negatività ad apparire come primordiale, a meno che non si voglia retrocedere in un processo infinito», intuendo altresì, acutamente, che proprio nell'inserimento del negativo in Dio Pareyson ricade nella deprecata implicanza di finito e infinito (F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, p. 229).

<sup>243</sup> Cfr. E. JÜNGEL, *Il rapporto tra rivelazione e nascondimento di Dio. Dialogo critico con Lutero e Barth in AA. VV., La teologia in discussione*, Guida, Napoli 1991, p. 107.

stessa lontananza, siano ben presenti in Pareyson. Eppure, parlare di “rischio”, ci sembra ancora un tentativo di “smussare” la potenza del discorso dei due: è, infatti, una realtà quella connessione, è altresì una realtà quel male che, in entrambi, è o si rivela massimamente reale. Di certo, contestiamo all’uno e all’altro la “pretesa” di non discostarsi mai dall’identità divina, di pretendere ovvero ch’essa non muti in alcun modo: in entrambi *Dio interviene per combattere nuovamente* l’elemento ostile scartato *ab aeterno*, e che, ora, è *male reale*, che Dio, come creatura, e dunque nella sua impotenza, nuovamente deve sconfiggere: Dio muore in croce contro una realtà che, solo di fronte all’impotenza divina, viene ancora, ed anzi, solo ora, definitivamente sconfitta ed eliminata. Non si vede francamente come Dio possa non *alterarsi* in questa “nuova lotta”. Ed invece, sia Pareyson che Barth, che pure danno a quel momento, evidentemente, la massima importanza – da Cristo dipende la considerazione di Dio, dalla croce si risale al momento protologico - non ne accettano le conseguenze più ovvie, finendo peraltro loro malgrado per svalutarlo: eppure, Dio non si “limita” a scartare il male originario, il “suo” eterno passato è, ora, tanto *attuale, reale e presente* da costringerlo a intervenire, appunto, subendolo e morendone in croce. E, se Dio esce, o meglio, riesce vittorioso da questo scontro, lo ha fatto nella più totale impotenza, non nell’originaria e protologica “solitudine” in cui doveva “semplicemente decidere”. Basterebbe citare il luogo in cui Barth sostiene che, ora che Dio ha sconfitto il Niente, esso ha cessato di esistere, e Dio stesso non concederà più alcuna realtà o potere al Niente, con l’elevazione della creatura in Gesù Cristo: «Il fine del suo *opus proprium* è la fine del suo *opus alienum*, dunque del suo *oggetto*. Dal momento in cui Dio abbia pronunciato il suo “No”, non lo pronuncia più, e ciò significa che quanto è stato negato ha cessato di essere (...) E anche il permesso in virtù del quale il Niente poteva essere qualcosa è stato revocato»<sup>244</sup>; dove notiamo bene che Dio si modifica addirittura nella propria “struttura decisionale”, cessando l’oggetto del suo No originario, e lasciando spazio alla sola elevazione della creatura, non più al Dio della collera e del giudizio. Ci basti accennare poi al sospetto, ben legittimo, che la parola “permesso” rischi di rimettere nuovamente in gioco proprio quella struttura della logica conciliativa della teodicea che a tutti i costi voleva e doveva essere evitata<sup>245</sup>.

I due sembrano, insomma, subire ancora antiche fascinazioni “sistematiche” emergenti proprio nella considerazione della passione divina, in entrambi, come abbiamo detto, drammatica e cruciale; e non accettare dunque il fatto, più che ovvio, di un’*alterazione divina*.

Ad ogni modo, possiamo ben concludere che l’implicanza barthiana tra positivo e negativo, ben più che il *grund* schellinghiano, penetra da ultimo nel Dio di Pareyson, strutturandone intimamente l’essere.

## 12. La sofferenza e il capovolgimento implicativo dal negativo al positivo.

Ci sembra opportuno, ai fini di un’adeguata comprensione e collocazione del discorso svolto da Pareyson sulla sofferenza, ribadire ciò ch’egli stesso tiene a risottolineare, dopo quanto aveva già ampiamente espresso nelle dispense e nei saggi su Dostoevskij, ma stavolta con argomentazioni e accenti tali da offendere non solo il “senso comune”, ma anche e soprattutto – ciò che puntualmente è avvenuto – “un certo modo” di intendere il cristianesimo: ovvero, anzitutto, la sovraperpersonalità, l’onniresponsabilità, la collettività degli uomini nel peccato e nella sofferenza; tutti gli uomini devono soffrire, perché tutti hanno peccato. Da questo punto di vista, non solo l’innocenza non è contemplabile, ma, ben di più, se lo è, essa è chiamata a svolgere un “ruolo”. V’è infatti, secondo il nostro, un “disavanzo metafisico”, per cui ad un’ “eccedenza di male” presente nel mondo corrisponde un “ammanco di sofferenza”, mentre ciò che dev’esser raggiunto è, così si esprime il nostro, un “pareggio”. È a questo proposito che Pareyson parla di un “credito da saldare”: ovvero, nessuno potendosi definire innocente rispetto non tanto ad una colpa determinata – questo discorso riguarda

<sup>244</sup> K. BARTH, *Dio e il Niente*, p. 173.

<sup>245</sup> Cfr. in merito le importanti osservazioni di S. BROGI, *I filosofi e il male. Storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006.

l'etica, che, ad avviso di Pareyson, è costitutivamente incapace ad affrontare il problema della sofferenza, così come quello del male – quanto, appunto, ad un marchio di colpa innato, universale e che tutti accomuna, ebbene, anche quell' "innocente" è chiamato a soffrire per gli altri. L' "*omnes peccaverunt*" paolino, considerato com'è noto da Lutero il punto centrale dell'intera Scrittura, è assunto anche dal nostro a principio base da cui occorre partire. E, se è questa la situazione, se "a ogni mortale è innato il peccare", ognuno *deve* soffrire: « "*Tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum*" »<sup>246</sup>; non basta affatto la pena del peccatore, ma la pena dell'innocente, il che, specifica il nostro, «è tanto più sconcertante e terribile se si pensa che fra gli uomini bisogna contare anche i bambini e i minorati, e che quindi è necessario ricorrere al tanto temuto e deplorato principio della reversibilità della sofferenza degli innocenti in favore dei peccatori»<sup>247</sup>; qui Pareyson è ben consapevole che sta toccando quel "punto di contatto" tra male e dolore in cui questi sono a tal punto accomunati e vicini da finir quasi per coincidere, e parla, infatti, di uno "scandalo" – appunto la sofferenza dell'innocente –, che «diventa tollerabile solo sullo sfondo d'uno scandalo ben maggiore: l'estensione del dramma dall'uomo a Dio stesso, cioè la realtà d'un Dio sofferente»<sup>248</sup>.

Siamo, com'è ben visibile, all'interno di una vera e propria "spirale del negativo" che tocca il peccatore, poi l'innocente, e, infine, Dio stesso. Ma, se per comprendere il male è stato necessario risalire a Dio, lo stesso vale per la sofferenza, anch'essa tale da inserirsi direttamente nel "cuore dialettico" di Dio.

La sofferenza è dunque, in primo luogo, una *negatività*, anzi, aggiunge Pareyson, un "incremento della negatività", un "male aggiunto al male": fa parte, in altre parole, di quel processo disgregativo e distruttivo insito nel male: è pena del peccato, ricordo perenne e tormentoso di quel peccato, disperazione, castigo e punizione divina. Questo è il motivo per cui il nostro nega a più riprese ch'essa conduca per necessità dialettica al positivo: non è affatto Barth, come si potrebbe grossolanamente fraintendere, l'obiettivo polemico, ma Hegel; la sofferenza è, dunque, parte del male, è anzi un male, e da qui bisogna partire. Sennonché essa non si riduce a questo, o meglio, proprio e solo se non solo si parte dal suo carattere di pura negatività, ma lo si approfondisce, essa, sulla scia di Barth, apre ad altro, *diviene un positivo*: «si tratta di *accettare* il dolore come inevitabile, e attraverso l'accettazione trovare in esso una possibilità non solo di superamento, ma anzi di *capovolgimento*. La liberazione dal dolore consiste nell'approfondimento del dolore stesso»<sup>249</sup>. Ecco che ci si spalanca letteralmente innanzi agli occhi il ritorno del principio *per angusta ad angusta* incontrato e rigettato in gioventù: quanto più la sofferenza è voluta, ricercata e desiderata, tanto più essa diviene ciò che redime e riscatta, ovvero si capovolge in *positivo*, espiazione, redenzione e riscatto. Ci sembra più che evidente il ruolo giocato anche qui da Barth in questo discorso sulla negatività che, approfondita e consumata, diviene positività graziata e redenta. Barth che, ricordiamo, aveva dichiarato: «Il dolore s'incarica dell'operazione salutare di aprirci gli occhi e con esso, prendendo le mosse immediatamente dal dato-limite del dolore, la filosofia degna di questo nome, la cui essenza è appunto l'interpretazione di questo dato»<sup>250</sup>. Analogamente per Pareyson, secondo il quale una filosofia che non si occupi seriamente del problema della sofferenza è filosofia di "pura evasione". E, come in tutti quei luoghi del *Römerbrief* che sarebbe finanche inutile citare, non solo, secondo Pareyson, è attraverso il dolore che si può giungere alla gioia, ma il dolore stesso, debitamente approfondito, è autentica sede di gioia, *il negativo è positivo*: «Il punto di vista del cristiano è sempre dialettico: ogni conforto è possibile solo attraverso un cammino doloroso, la consolazione è genuina solo se raggiunta attraverso la disperazione, la gioia è apprezzabile come tale solo attraverso e dentro la sofferenza»<sup>251</sup>. E, sempre secondo Barth: «In Gesù Cristo appunto il dolore, il dolore consapevole diventa la porta della conoscenza e della redenzione»<sup>252</sup>. È solo grazie alla croce di Cristo che si attua il

<sup>246</sup> Rom, 2, 9 in L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 196.

<sup>247</sup> Ibidem.

<sup>248</sup> Ivi, pp. 196-197.

<sup>249</sup> ID, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 207.

<sup>250</sup> K. BARTH, *Dio e il Niente ai romani*, cit., p. 299-300.

<sup>251</sup> L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 208.

<sup>252</sup> K. BARTH, *Epistola ai romani*, cit., p. 286.

capovolgimento dialettico; e di questo si tratta anche in Pareyson, di capovolgimento dialettico - purché questo principio venga sfrondata dei residui necessitaristici che, pur presenti, non esauriscono di certo l' "essenza" del principio, ma che è divenuto ormai luogo comune "appiccicargli" come esclusivi – che, non a caso, con la formula algebrica barthiana spiega il procedimento implicativo: «La sofferenza diventa il "meno × meno = più": la negatività del male non può esser vinta che dalla negatività della sofferenza. *Da una parte si tocca l'abisso del negativo, e questo porta al trionfo del positivo*»<sup>253</sup>; e, in chiave cristologica: «la sofferenza è fonte del sapere»<sup>254</sup>.

L'impronta barthiana ci sembra francamente non solo visibile, ma imponente e vistosa: il negativo, annichilendosi e logaratosi in sé, si capovolge in positivo, appunto, grazie alla virtù redentrice della sofferenza di Cristo. La sofferenza, se portata in Dio, diviene questo: da due negatività, dichiara il nostro, è sorta una positività, la quale si pone, dunque, come negazione di due negazioni.

Volgiamoci ora più direttamente alla visione pareysoniana di Cristo, del Dio sofferente, alla cui luce soltanto l'intero discorso diviene comprensibile: anzitutto, secondo il nostro, è estremamente tragico che «solo nella sofferenza si possa instaurare la collaborazione fra Dio e l'uomo», ma solo grazie a quest'incontro l'uomo è salvo, e la sofferenza, assunta in proprio da Dio, può esser dichiarata allora da Pareyson «la portatrice del segreto dell'essere (...) l'introduzione alla positività escatologica (...) il vincolo teandrico»<sup>255</sup> tra la cenosi divina e la teosi umana, vera e propria *copula mundi*. Siamo di fronte a quel momento di male e di ateismo in Dio, da noi già ampiamente analizzato, ma che ora Pareyson ribadisce non solo non smussandolo, ma radicalizzandolo in base ai reiterati e incessanti richiami a Paolo e Lutero, a quel Lutero che nella croce vedeva il conflitto acceso di due volontà, l'ira divina e il peccato di Gesù, assunto, appunto, come "reale" e portato come tale in tutto il suo peso: «In base al principio che solo il dolore può essere più forte del male e quindi capace di vincerlo (...) e in virtù della teoria cristologia della sostituzione (...) Il redentore si carica non solo della sofferenza diventando sofferente, ma anche dei peccati diventando peccatore; anzi egli diventa nella propria persona il massimo peccatore e il massimo sofferente (...) Il redentore imprende così il cammino obbrobrioso del male adottando lo stato umano di peccatore sotto l'ira divina e appropriandosi di tutti i peccati dell'uomo come se li avesse commessi lui stesso, e insieme percorre l'itinerario tenebrante del dolore, dalla miseria umana all'abbandono di Dio, dalla passione al grido della croce, nella più completa solitudine e derelizione, sino a sentire su di sé l'ira divina e a gustare personalmente la morte e l'inferno»<sup>256</sup>. Nessuno ha saputo svolgere l'idea della redenzione e del *mirabile commercium* «in modo così profondo e folgorante come Lutero»<sup>257</sup>. Ed infatti, è con accenti vistosamente luterani che la "vicenda" viene descritta dal nostro: «Il redentore si è personalmente sostituito all'uomo peccatore, è diventato la persona di tutti gli uomini peccatori, sì che tutti i peccati di tutti gli uomini sono diventati suoi (*propria Christi*) ed egli, come peccatore che commette i suoi peccati, muore giustamente sotto la maledizione (...) e ciò avviene *pro nobis* (...) cioè in luogo nostro e in nostro favore (...) Solo se egli è colpevole, noi siamo liberi e assolti»<sup>258</sup>.

È alla cristologia, e non alla teologia, che Pareyson rivolge la propria attenzione, come *dato ermeneutico universalizzabile*, una cristologia ch'egli definisce "laica", com'è stato per tempo pensato, probabilmente in contrapposizione alla metafisica e alla teologia speculativa, in grado di coinvolgere tutti, credenti e non credenti. E, tuttavia, l'espressione "cristologia laica" diviene "chiara" in base al diretto influsso luterano, quando la si interpreti ovvero come una teologia della croce contro la teologia della gloria, che in Pareyson, appunto, diventa centralità assoluta della croce contro la teologia, interamente concepita come indebita "sovrastruttura" sovrapposta al genuino messaggio cristiano – e solo l'ermeneutica è in

<sup>253</sup> L. PAREYSON, *Libertà e dialettica (Lezioni di Napoli)* in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 72.

<sup>254</sup> L. PAREYSON, *Frammenti sull'escatologia*, in ID, *Ontologia della libertà*, cit., p. 340

<sup>255</sup> ID, *Libertà e dialettica*, p. 72.

<sup>256</sup> ID, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 222.

<sup>257</sup> Ibidem.

<sup>258</sup> Ivi, 223-224.

grado di non snaturarlo, traendone anzi contenuti universalizzabili<sup>259</sup>. È Pareyson stesso a confermare uno dei punti nevralgici, “nascosti” del suo intero *iter*, così affermando negli *Inediti*: «la ripresa della luterana (ma anche francescana) *theologia crucis* sfocia per me nella proposta d’una “cristologia laica”»<sup>260</sup>

Centralità ribadita dalle seguenti parole: senza l’idea del Dio sofferente e redentore, il quale «approfondisce il significato dell’ambiguità di Dio e imprime un nuovo dinamismo alla dialettica divina (...) si può dire che Dio perda la propria identità. *Divinum est pati*. Il patire, la pazienza, questo è il proprio di Dio (...) Senza il Dio sofferente (senza il Cristo!) non c’è il Dio misericordioso, Dio è soltanto crudele; anzi, Dio non esiste (...) senza il Dio sofferente non si può più distinguere in Dio l’ascosità dall’inesistenza, e il nascondimento dissimula il nulla; l’ambiguità stessa di Dio scompare, la sua duplicità si dimezza, la sua dialettica s’arresta, anzi scompare Dio stesso come abisso e libertà<sup>261</sup>. Analogamente per Barth, secondo cui senza il Cristo sofferente l’unica ipotesi che si prospetta è quella di «un Dio *malvagio*, un Dio *vano* (*ein nichtiger Gott*)!»<sup>262</sup>.

Col Cristo, sottolinea il nostro, si realizza non solo l’inseparabilità di ira e misericordia ma anche e soprattutto la dialettica divina di potenza e impotenza; e, se il nulla e il male sussistevano in Dio come possibilità già vinte, egli, immergendosi nella storia e assumendoli in sé fino a morirne personalmente, li annulla in modo che essi “rientrano” nell’eternità come riscattati e vinti, esattamente come nella condizione originaria.

Il culmine della tragedia è rappresentato per Pareyson dal grido sulla croce, esso segna l’abbandono e l’ira divina del padre sul figlio, è il momento “ateo” di Dio, in cui il nulla e il male raggiungono l’apice della loro potenza annientatrice; è, tuttavia, questo stesso momento a segnare il capovolgimento dialettico, la vittoria di Dio sul nulla e sul male: egli, assumendoli in sé, li riscatta, patendoli. È solo attraverso l’impotenza e la cenosi che si rivela l’onnipotenza divina: «la sofferenza è penetrata in Dio sino a minacciarlo; ma Dio, assumendola, l’ha trasformata in riscatto dalla negatività del male»<sup>263</sup>. Col Cristo il dolore acquista una portata non solo umana e cosmica, ma divina e “teogonica”: è nella lotta di Dio con sé stesso, nel suicidio e nell’ateismo divino, che il dolore ed il male, introdotti in lui, si logorano e si distruggono: «Come dramma della divinità, il Cristo è l’unica base possibile per una meditazione sul male e sulla sofferenza (...) Col Cristo sofferente nasce il concetto d’un Dio dialettico, che ha in se stesso l’antinomia e la contraddizione (...) D’un Dio che per amore (verso l’uomo) è crudele (verso di se sino a voler soffrire e verso il figlio sino ad abbandonarlo). D’un Dio che per amore è coinvolto nella morte e nell’autodistruzione secondo la squisita e insieme profonda espressione di Angelo Silesio: “L’amore trascina Dio nella morte”»<sup>264</sup>.

Dobbiamo sottolineare con forza, anzitutto, il riemergere, prepotentissimo, di quello sfondo riformistico che il nostro, in gioventù, aveva incontrato in Barth e in Kierkegaard, dichiarandolo a monte dell’intera filosofia dell’esistenza tedesca: esso è ora integralmente assunto e fatto proprio: basti osservare che ad esser chiamati in causa sono pressoché sempre Paolo e Lutero, in tutta evidenza filtrati tramite Barth. La dialettica implicativa barthiana, ribadiamo, è anch’essa – e sarebbe ben strano che non lo fosse – integralmente assunta come principio interpretativo per il discorso svolto sulla sofferenza e il

---

<sup>259</sup> «La teologia non ha ragione di sussistere, perché è esercizio di filosofia sui dati della rivelazione. I dati della rivelazione sono tali solo all’interno dell’esperienza religiosa, la quale non è di per sé partenza per disquisizioni filosofiche. Meglio: la teologia considera i dogmi non tanto come oggetti da elucidare, esperienze da chiarire, deposito e patrimonio esistenziale da illuminare, quanto piuttosto come principi da cui dedurre logicamente un sistema, il che è illegittimo. Legittimo è soltanto accoglierli in quel modo: non c’è “teologia” che la chiarificazione dell’esperienza religiosa in quanto tale» (L. PAREYSON, *Inediti, Volume tredicesimo, T 80/4*, p. 13, in L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 220).

<sup>260</sup> L. PAREYSON, (*Inediti, Volume diciannovesimo, C AG*, 1989), cit. in L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 293.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

<sup>262</sup> K. BARTH, *Dio e il male*, cit., p. 167.

<sup>263</sup> L. PAREYSON, *Libertà e dialettica*, cit., pp. 71-72.

<sup>264</sup> *ID*, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 201.

Dio sofferente. V'è, evidentemente, anche il potentissimo influsso di Dostoevskij, ma, nell'interpretazione del nostro, il mondo del pensatore russo e quello del teologo protestante non configgono in alcun modo, né va mai dimenticato che Dostoevskij è stato filtrato per la prima volta proprio attraverso la teologia dialettica.

Conta poco, a questo punto, che il nostro, come al solito, non espliciti e non tematizzi almeno il ripensamento di questa dialettica e di quello sfondo, ma a volte, è ben più importante ravvisare l'affinità oggettiva tra strutture di pensiero che non le dichiarazioni al riguardo da parte del pensatore, troppo spesso di salvaguardia, a volte, chissà perché, quasi "dissimulanti". La situazione che si viene ora a creare è, per il nostro, un "amore di martirio" da parte di Dio e un "amore di croce" da parte dell'uomo. In tal senso, non possiamo evidentemente che concordare con quanto espresso da Rosalena Di Napoli che, attentissima alla filologia e alle fonti di Pareyson, ha formulato il seguente giudizio: «sembra proprio il commento di Karl Barth il passaggio tanto ricercato dagli interpreti in grado di saldare l'ultimo Pareyson col giovanissimo Pareyson»<sup>265</sup>.

In secondo luogo, ciò che più fa pensare, e dubitare, nelle argomentazioni del nostro, è il fatto che l'assunzione in proprio del peccato e della sofferenza, del male e della morte da parte di Cristo permetta di pensare che essi rientrano nell'eternità, tramite la loro sconfitta, esattamente come nella condizione originaria, protologica, come possibilità già sempre vinte: ma, stavolta, Dio non s'è affatto "limitato" a vincere la possibilità del negativo – e anche su questa, d'altronde, che fosse a tutti gli effetti realtà e non possibilità ci siamo già ampiamente pronunciati –, bensì s'è immerso nella storia e ha assunto in sé non più, appunto, una possibilità da superare, ma una *realtà positiva*, talmente massiccia e pericolosa da costringerlo a morire personalmente. Com'è possibile la reimmissione del negativo nell'eternità a possibilità già vinta? Non si contravviene, qui, peraltro, proprio ad uno dei principi fondamentali dello stesso Pareyson, ovvero che la realtà, il "fatto", è, oltre che indeducibile, "irreversibile"? Il fatto è che qui l'argomentazione di Pareyson non convince in alcun modo e sembra fin troppo tesa a evitare quel *Dio diveniente* che, invece, si profila a tratti netti e chiari: Dio s'è infatti *alterato*, ha lottato con sé e col negativo reale *usque ad mortem*, ha squarciato il mondo temporale umano, ma, soprattutto, se n'è fatto squarciare. E non può non esser massimamente significativo il fatto che il momento della croce, talmente centrale che senza di esso, senza Gesù Cristo, come abbiamo visto, l'intero discorso su Dio, sulla libertà e sul male cadrebbe letteralmente a pezzi – il che, tradotto, vuol dir che l'opera stessa assume come suo momento centrale la croce di Cristo, ed ontologia e cristologia sono inestricabilmente intrecciate – ebbene, questo non sia considerato dal nostro come un "eone": quest'evidentissima incongruenza non ci sembra addebitabile a mera dimenticanza, ma obbedire, appunto, alla precisa volontà di salvare l'identità divina, di saldare l'alfa e l'omega.

### 13. *Dmitrij simul justus et peccator.*

È in questo quadro di ritorno e di approfondimento delle questioni giovanili, e dunque dello sfondo protestante, che si inserisce uno dei più significativi ripensamenti ermeneutici nell'intero *iter* del nostro: non è più Alëša a rispondere alla domanda di Ivan sulla sofferenza inutile, bensì Dmitrij. Il saggio è rimasto allo stato di abbozzo, ma pochi e decisivi frammenti ne delineano interamente il senso.

Alëša è indubbiamente una figura cristologica, appartiene al mondo dei bambini e dei santi; inoltre, come Miskin, vede e capisce tutto. E tuttavia egli, pur indicando il Cristo come scandalo assoluto, come

---

<sup>265</sup> R. DI NAPOLI, *Il problema del male*, cit., pp. 250-251. Ha visto bene L. Ghisleri: «L'ultimo Pareyson è cioè molto più barthiano del primo (influenzato dallo spiritualismo), nel senso che tende a riconsiderare la dialettica dell'implicanza (...) ponendola però in relazione alla libertà divina, secondo una modalità che egli non aveva tematizzato esplicitamente nel primo periodo. La libertà del sì e del no presente nella dialettica barthiana (...) ricompare infatti nell'ultimo periodo e solo qui è compresa in tutta la sua radicalità» (L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 302).

colui che, innocente, ha versato il suo sangue per tutti, è dichiarato da Pareyson “ingenuo”, né può essere considerato “protagonista” in quanto ha ancora un futuro di colpa e redenzione che lo attende: «E’ personaggio incompleto. Andrà nel mondo. Santo peccatore»<sup>266</sup>; Alëša non è ancora dilaniato dalla contraddizione “mondana” tra bene e male, peccato e sofferenza, negazione e fede, che dilacera invece Dmitrij; questi, al contrario, è una “natura vasta”, un uomo “misto”: «Dmitrij ha personalità compiuta, delineata, ondeggia, ma nell’unità profonda di peccato colpa, fede redenzione (...) I contrasti sono in tensione (...) vede il sì e il no in lotta, partecipa di entrambi»<sup>267</sup>.

Dmitrij costituisce “in atto” ciò che Alëša è “in embrione”, ovvero il “Santo peccatore”: partecipa *nel medesimo istante e simultaneamente* del peccato e della fede, e poi accetta la croce e la sofferenza, espiando un peccato non commesso. In ciò, dichiara Pareyson, egli rappresenta la “dialettica della libertà” e si pone come “confutazione vivente” dell’ateismo di Ivan: da una parte, la dialettica oppositiva e implicativa tra sì e no lo delinea come personalità completa - egli “sprofonda nell’abisso del male” -, dall’altra, decide di portare la croce, accettando il principio dell’onnicolpevolezza di tutti nel peccato e della solidarietà nel dolore, è un “uomo nuovo”: «Mitja s’addormenta e sogna una donna magra ossuta scura porta in braccio un bambino che piange (...) Perché piange? (...) Vuol fare qualcosa subito perché non pianga più, né madre né bambino (...) Cammina verso una nuova luce. Si sveglia»<sup>268</sup>. Ed accetta i tormenti della “pubblica infamia”, perché sa che *solo nella e attraverso la sofferenza*, andando in Siberia, potrà aiutare il bambino che piange, redimersi solo sacrificandosi. Come Cristo, egli offre la sua sofferenza espiando un peccato non commesso.

Ebbene, il santo peccatore, il progetto dostevskijano che per lungo tempo e più d’ogni altro ha turbato e fatto pensare Pareyson, è la raffigurazione artistica, l’emblema vivente del luterano *simul justus et peccator*. Ora, è Pareyson stesso ad acquisire una “certa” oscura consapevolezza del “fatto sconcertante”, ovvero che i due principi non solo non sono lontani tra loro, non solo sono simili, ma, propriamente, coincidono : dall’indissolubilità degli estremi opposti, dichiara il nostro, «Lutero ha saputo trarre la straordinaria e profondissima teoria – così spesso malamente interpretata – del *simul justus et peccator*, e Dostoevskij immaginare con potenza non meno teologica che artistica la sconvolgente e immane figura del “santo peccatore”»<sup>269</sup>. E così, ancora, nei frammenti del saggio: «Precipitare nell’abisso ed esaltare Dio (...) *L’oro puro in mezzo al fango, l’estasi nel trivio*»<sup>270</sup>. Nuovamente, l’espressione barthiana a dare un coronamento definitivo alla figura, ovvero alla risposta: l’estasi nel trivio, il sì nel no, la grazia nel peccato. È in tal senso che, a nostro avviso, la risposta “teologica” che il nostro dà all’ateismo dev’esser vista ed inquadrata come l’ennesimo, grandioso ripensamento della teologia della croce luterana e della dialettica implicativa barthiana: il “protagonista” è *insieme peccatore e graziato, per angusta ad angusta*, solo attraverso l’angoscia del peccato si giunge all’espiazione, l’uomo nuovo nasce sulle rovine dell’uomo vecchio. Ed il gesto redentivo e cristologico di lì parte, perché solo da lì può partire, dall’angoscia di chi è sprofondato nell’abisso del peccato. Anzitutto, com’è stato giustamente notato<sup>271</sup>, l’espressione “così malamente interpretata” riferita alla dialettica implicativa degli opposti sembra in verità essere un’implicita autocritica al proprio passato, in cui egli, appunto, la rigettava interamente, in secondo luogo, così afferma Pareyson negli *Inediti*: «Implicanza di positivo e negativo come strumento di critica: concetto sottile e profondo, anche se forse non sempre bene adoperato»<sup>272</sup>. Un concetto, quello appunto di implicanza, “sottile” e “profondo”, che Pareyson, contro la sua stessa interpretazione giovanile, sta attentamente rimeditando, ripensando e svolgendo. È in questo luogo che, ribadiamo, si

<sup>266</sup> L. PAREYSON, *Dmitrij confuta Ivan. Appunti per un saggio* (1991) in ID, *Dostoevskij*, cit., p. 221.

<sup>267</sup> Ivi, p. 225.

<sup>268</sup> Ivi, p. 232.

<sup>269</sup> ID, *Un “discorso temerario”: il male in Dio*, cit., p. 252.

<sup>270</sup> ID, *Dmitrij confuta Ivan*, cit., p. 231.

<sup>271</sup> Cfr. L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 278.

<sup>272</sup> L. PAREYSON, (*Inediti*, Volume diciottesimo, CFI, p. 5), in L. GHISLERI, *Inizio e scelta*, cit., p. 278.

rende massimamente visibile come l'ontologia della libertà si pone come un grandioso tentativo di recupero e ripensamento, in forma originalissima e addirittura radicalizzata, della teologia dialettica<sup>273</sup>.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

---

<sup>273</sup> Un parere diametralmente opposto è quello espresso da S. Givone, il quale interpreta la scelta di Pareyson su Dmitrij come il luogo in cui «il discorso si sposta (...) dal piano della teologia dialettica al piano dell'ontologia della libertà», convertendo «il destino di morte che grava sull'umanità intera nella libertà, nella volontà voluta della sofferenza» (S. GIVONE, *Intervento in Filosofia ed esperienza religiosa. A partire da Luigi Pareyson*, Giardini, Macerata 1995, cit., p. 158). Ma la volontà voluta della sofferenza non è proprio uno dei pilastri concettuali della teologia dialettica? Qui ci sembra che Givone interpreti Barth ancora tramite quei residui necessitaristici che Pareyson, sotterraneamente quanto si vuole, ha invece interamente ripensato e messo in discussione. Le espressioni stesse lo testimoniano.

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://Giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.