



Giornale di filosofia
Filosofia Italiana

Ottimismo e pensiero tragico

di Andrea Bellocchi

Sommario: Il presente contributo vuol essere, innanzitutto, una radicale messa in discussione della tesi avanzata da Salvatore Natoli nel suo ultimo volume *“Sul male assoluto – nichilismo e idoli nel Novecento”*: la locuzione “male assoluto” nasce, com’è noto, ad Auschwitz, e con essa si indica perlopiù la comparsa di un male ormai inesorabilmente *eccedente e resistente* a qualunque tentativo di spiegazione; ebbene, Natoli tenta di demitizzarne il concetto, rintracciandone l’origine in un “evento mentale”, ovvero nella proiezione ed esternalizzazione del male che il singolo (o gruppo) compie sul capro espiatorio; il singolo, ora preservato nella sua purezza, si presenta egli stesso come il “bene assoluto”, mentre il capro espiatorio, che altro non è se non il “nemico assoluto”, viene pensato e nominato come “male assoluto”, da distruggere e sradicare. Questo tentativo di demitizzazione fallisce il bersaglio: in primo luogo, il fenomeno della proiezione (evidentemente ispirato alle tesi di Renè Girard) non dice ancora nulla circa l’essenza di quel male (di cui lo stesso Natoli peraltro ammette l’esistenza) che è in me, *originariamente*, prima dunque d’ogni proiezione, la quale, anziché ambire ad essere principio di spiegazione e genesi del male, si pone evidentemente come successiva e secondaria; in secondo luogo l’assolutezza del male sembra essere negata da Natoli in un altro senso ancora, ovvero che *il male possa essere voluto per se stesso*, e qui l’autore ricade inevitabilmente nella più tipica forma di intellettualismo etico. Si impongono di necessità due brevi riferimenti: ad Hannah Arendt, innanzitutto, richiamata da Natoli come mera conferma del fatto che il male è e può essere sempre e soltanto “banale”; la prospettiva di Arendt sulla banalità del male, ciò in accordo con buona parte della letteratura critica recente, può essere tuttavia interpretata come un approfondimento, sia pur in un’altra angolatura, della tesi precedentemente espressa sulla sua *radicalità e assolutezza*; in secondo luogo ad Hans Jonas, anch’egli, come Natoli, alle prese con l’*argumentum Epicurei*; ed infatti, se Natoli liquida piuttosto sbrigativamente in nesso male – Dio sostenendo che Dio, messo di fronte al male, non può che uscirne indebolito o perverso, Jonas non esita a sacrificare l’attributo dell’onnipotenza divina.

Che il male non possa essere pensato senza Dio è tesi sostenuta anche da Luigi Pareyson nell’ *“Ontologia della libertà”*: in questo caso, tuttavia, non solo i tradizionali attributi dell’onnipotenza, bontà e comprensibilità vengono ad essere annullati nell’abisso della *libertà divina*, ma la stessa origine del male, di cui viene affermato il carattere di *realtà positiva, libera, spirituale*, viene fatta risalire a Dio: l’*inizio*, configurato quale vera e propria alternativa, ovvero come *scelta*, implica infatti necessariamente un contatto col “nulla”, che viene a costituire in tal modo il versante meontologico dell’autogenesi divina.

Il male si configura come *possibilità già sempre scartata*, ma istituita proprio tramite il suo rifiuto.

Infine è da mettere in luce come a monte del “discorso temerario” sul male in Dio non ci siano soltanto, come generalmente affermato dagli interpreti, le *“Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà umana”* di Schelling, ma anche, e soprattutto, le riflessioni condotte da Karl Barth sulla “mano sinistra” di Dio in *“Dio e il Niente”*: per entrambi i pensatori il male va pensato come alternativa scartata da Dio, ma istituita proprio tramite il suo rifiuto. Il riferimento a Pareyson è davvero paradigmatico: forse il male trova una sua più adeguata, spiazzante, tragica collocazione proprio nel pensiero tragico, che non esita a portare *il conflitto e la negazione nel cuore stesso di Dio*. In quest’ottica di pensiero, che supera di colpo l’alternativa tra teodicea ed ateismo come movimenti specularmente opposti ed unilaterali, il male, di certo, conserva tutto il suo carattere di *eccedenza e scandalosità*: alla luce del pensiero tragico i vari tentativi di demitizzazione, tra cui rientra a pieno titolo quello operato da Natoli, si rivelano vere e proprie strategie di minimizzazione ed edulcorazione del male.

Ottimismo e pensiero tragico

di Andrea Belloci

L'intento principale di Salvatore Natoli, nel suo ultimo volume "*Sul male assoluto – nichilismo e idoli nel Novecento*"¹, è quello di mettere a fuoco l'ineludibile concetto di male, in ispecie il "male assoluto". Ineludibile, si è detto, poiché, come afferma da subito l'autore, il male «è una questione decisiva per ogni filosofia, ne mette alla prova la verità»²; e, occorre aggiungere, della massima urgenza, se, come viene ribadito poco avanti: «Il Novecento è stato il secolo di "Auschwitz" (...) E non è detto che Auschwitz sia il peggio perché il Novecento ha inaugurato una sperimentazione dell'uomo sull'uomo come mai nella storia precedente dell'umanità. E non siamo che all'inizio»³. È necessario tuttavia, ai fini di un'adeguata comprensione del concetto di male, ovverosia in ordine alla sua pensabilità e realtà effettiva, «demitizzare il concetto di *male assoluto*»⁴. La formula "male assoluto", specifica l'autore⁵, allude a qualcosa di *incontenibile, tragico, indominabile*, ed è nata in riferimento proprio a quell'evento storico, Auschwitz, che più di tutti è divenuto emblema di un male *disarmante, eccedente e resistente* ormai a qualunque forma di spiegazione, un male per l'appunto "inspiegabile".

Se del male circolante nel mondo, quello cosiddetto "relativo", sottolinea Natoli, si possono trovare infatti delle "ragioni", dinanzi al male assoluto la ragione si è trovata del tutto disarmata e impotente, tale l'orrore, l'abiezione a cui si era giunti: il misconoscimento, o meglio, la *negazione* dell'umanità: «disonorare il soggetto nel senso di negargli interamente l'umanità»⁶, questo è per l'appunto il male assoluto. Senonché Natoli, con una brusca virata del discorso sin qui condotto, nega tuttavia che possa esistere "realmente" il male assoluto: assolutezza è attributo, infatti, che inerisce a un principio che esiste di per sé; il male, invece, «è certo *potenza attiva* ma non è principio, non esiste per sé e per esistere ha sempre bisogno di un bene da distuggere»⁷; inoltre «se il male assoluto fosse davvero assoluto il mondo sarebbe già da tempo perito»⁸; invece l'essere, l'esistenza, che è «potenza che è bene»⁹, ed è ciò contro cui si scaglia il male, ed entro cui si definisce il suo orizzonte, permane, *resiste*, né può essere abbattuto. A conferma di questa tesi Natoli si interroga sul fenomeno della "dissimulazione": chi compie il male, cioè, non lo dichiara, ma si copre, si nasconde; questo avviene non tanto per vergogna, specifica l'autore, quanto per la consapevolezza, più o meno sentita, ma comunque presente, di muoversi entro un orizzonte di deformità, bruttezza, di *negatività* insomma. Questo fenomeno attesta, secondo Natoli, che in realtà l'uomo tende naturalmente al bene, alla pace, anche se quest'inclinazione è in parte e sovente oscurata da quel nucleo egoistico che va sotto il nome

¹ Salvatore Natoli, *Sul male assoluto - nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006.

² Ivi, p. 5.

³ Ivi, pp. 19-20.

⁴ Ivi, p. 7.

⁵ Cfr. Salvatore Natoli, *Sul male assoluto*, 08 Lezioni di filosofia, 9 febbraio 2007, in Radio Feltrinelli www.feltrinelli.it

⁶ Ibidem.

⁷ S. Natoli, *Sul male assoluto*, op. cit., p. 11.

⁸ Ibidem.

⁹ Cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto*, 08 Lezioni di filosofia.

di “amore di sé”: «il fatto che la guerra debba essere giustificata, mostra fundamentalmente che essa non è voluta»¹⁰.

Il “paradosso” del male assoluto, nota a questo punto l’autore, è quello di essersi sempre presentato nella forma del bene, o meglio, del “bene assoluto”; la genesi del male assoluto è rintracciata da Natoli proprio in un «evento mentale»: esso «è il prodotto di una proiezione -e perfino di una dissociazione- in forza della quale gruppi sociali o individui esternalizzano il male, lo attribuiscono ad altro o ad altri fuori da sé, e inventano il *nemico assoluto*. Un nemico che non può essere redento, ma semplicemente distrutto (...) Se l’idea di male assoluto si genera così, si deve dire che essa è (...) il prodotto dell’ipostasi dell’*assolutezza* del bene»¹¹.

Il nazismo, sostiene Natoli, non si presenta infatti nella forma del male, ma in quella del bene; dunque il male assoluto «nasce in quanto inventa un nemico assoluto»¹², questo identificato col male assoluto, da distruggere e sradicare. Questo spiega altresì il meccanismo del consenso e dell’adesione delle masse all’ideologia nazista; essa «ha creato masse consenzienti perché si è presentata nella forma del bene assoluto»¹³. Addirittura il male assoluto nel Novecento è definito da Natoli come una «nuova gnosi»¹⁴: si uccide, si stermina in nome di un bene assoluto, assoluto in riferimento ad un male assoluto, che altro non è se non il nemico assoluto.

Il male assoluto è dunque un idolo da abbattersi, un mero «delirio d’onnipotenza, un mettersi al posto di Dio»¹⁵: esso, come ha ben intuito Hannah Arendt, è e può essere solo “banale”. La via d’uscita è nel bene, nella “trascendenza del bene”, ovvero nel «cammino della perfezione attraverso la virtù»¹⁶.

L’opera di Natoli solleva una questione della massima gravità e urgenza, “risolvendola” in modo davvero radicale; essa non è esente, tuttavia, da alcune importanti obiezioni di fondo. Con la medesima radicalità esige dunque d’esser discussa: il meccanismo della proiezione o “sostituzione”, che qui Natoli riprende da Renè Girard, in forza del quale sull’altro vengono trasferiti quegli attributi di ferocia, crudeltà e di male al fine di reinstaurare e preservare la purezza e integrità del singolo e della comunità, scaricando la violenza sul “capro espiatorio”, è di certo teoria valida, ma non sembra in alcun modo dar conto di quel male che, come del resto lo stesso Natoli ammette, è *in me, originariamente*, prima dunque d’ogni successiva proiezione ed esternalizzazione; circa questo *male originario* Natoli non dice nulla, salvo limitarsi ad affermarne l’esistenza. Va da sé, dunque, che questa teoria, qualora pretenda, ed è questo il caso, di dar conto della genesi del “male assoluto”, al fine peraltro di demitizzarne il concetto, è non solo riduzionistica e manchevole, ma manifestamente fuorviante. È certo, poi, che le ideologie novecentesche miranti al bene assoluto – l’affermazione dell’umanità perfetta, della società giusta, della razza eletta – hanno contribuito a produrre il male; ma altro è dire, come fa Natoli, che il male assoluto sia addirittura il «prodotto dell’ipostasi dell’assolutezza del bene»¹⁷; quest’idea è l’ovvio rovescio della medaglia della medesima teoria del capro espiatorio: in nessun modo il ricorso all’assolutezza del bene può ambire ad essere principio di spiegazione circa la genesi del male assoluto, essendone piuttosto l’evidente e “sinistra” conseguenza.

Il fenomeno della dissimulazione, inoltre, per il quale commetto il male che non dichiaro, anziché essere indice di una tenace e persistente inclinazione al bene e alla pace da parte dell’uomo, sembrerebbe attestare l’esatto contrario: si può vivere e sguazzare nella menzogna, come ha ben mostrato Dostoevskij, e continuare a commettere impunemente il male (e la menzogna rientra a pieno titolo nella stessa e identica “spirale del negativo”), e questo è un esempio di perfetta malafede. Luigi Pareyson, commentando lo scrittore russo, dichiara: «La perversione, come deliberata volontà di fare il male per il male (...) si muta facilmente in abiezione, cioè nel godimento che si trae non soltanto dalla volontaria trasgressione della norma, ma anche dalla bassezza morale in cui in tal modo si precipita (...) Già l’uomo del sottosuolo aveva svolto questa possibilità: “Provavo un piacere indicibile quando mi

¹⁰ S. Natoli, *Sul male assoluto*, op. cit., pp. 58-59.

¹¹ Ivi, pp. 14-15.

¹² Cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto*, 08 Lezioni di filosofia

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ S. Natoli, *Sul male assoluto*, op. cit., p. 15.

riusciva di offendere qualcuno”; infatti l'uomo può trovare “un godimento perfino nel sentimento della propria degradazione”¹⁸. Il fatto che la guerra debba essere giustificata non dimostra affatto, come vuole Natoli, che essa non è voluta; al contrario, talvolta il male deve essere esibito con ragioni che ne camuffino l'essenza, e questo, ieri come oggi, è fin troppo ovvio per chiunque voglia anche semplicemente limitarsi a “vedere”.

Ma ecco che, forse, si è giunti al vero e proprio nodo della questione: Natoli nega giustamente l'assolutezza del male, qualora questo venga inteso come entità indipendente, autonoma, principio a sé stante; ed infatti il male si definisce solo nei limiti di una modalità oppositiva nei confronti dell'essere, del bene; ciò attesta certamente una priorità ontologica del bene, che è il termine intenzionale della trasgressione e della rivolta in cui il male consiste; tuttavia l'assolutezza del male sembra essere negata da Natoli in un altro senso ancora, ovvero sia che *il male possa essere voluto per se stesso*. Ed infatti Natoli si spiega l'adesione delle masse all'ideologia nazista tramite le sembianze contrarie in cui questo si è presentato, ovvero sia come bene assoluto: la semplificazione, anche sul piano meramente storico e psicologico, è davvero clamorosa.

Si è detto che il male, secondo Natoli, che qui si richiama ad Arendt come mera conferma delle proprie tesi, è e può essere sempre e soltanto “banale”; tuttavia proprio Arendt, in riferimento al fenomeno totalitario e al male da esso prodotto, suggerisce ipotesi di lettura alternative a quelle di Natoli: l'esperimento totalitario ha mostrato infatti per la prima volta l'esistenza di un crimine che trascende ogni classificazione precedente, un male che da “radicale” si fa “assoluto”, ovvero non si lascia più ricondurre a motivi umanamente comprensibili: «Quando l'impossibile è stato reso possibile, è diventato il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva più essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'invidia, dell'avidità, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria (...) È conforme alla nostra tradizione filosofica non poter concepire un “male radicale”, e ciò vale tanto per la teologia cristiana, che ha concesso persino al demonio un'origine celeste, quanto per Kant, l'unico filosofo che, nella terminologia da lui coniata, deve aver perlomeno sospettato l'esistenza di questo male, benché l'abbia immediatamente razionalizzato nel concetto della perversione della volontà, spiegabile con motivi intelligibili. Quindi non abbiamo nulla a cui ricorrere per comprendere un fenomeno che ci sta di fronte con la sua mostruosa realtà (...) Un'unica cosa sembra certa: possiamo dire che il male radicale è comparso nel contesto di un sistema in cui tutti gli uomini sono diventati egualmente superflui»¹⁹. Il passaggio, invero rivoluzionario, alla nozione di “banalità” del male, può esser visto non tanto (o almeno non solo) come una smentita, quanto come un approfondimento della stessa questione, affrontata ora da un'angolazione differente; stavolta «non è più l'insieme degli eventi a porsi in primo piano, bensì la capacità di giudizio di ogni singolo attore dello sterminio totale»²⁰. Heichmann si presenta ad Arendt come uno zelante funzionario (egli, com'è noto, si dichiara “kantiano”) che altro non ha fatto se non eseguire fedelmente e meccanicamente l'imperativo morale del nuovo ordinamento, condividendo, come molti dei suoi connazionali, il principio supremo della virtù, l'*obbedienza*. Ed il nuovo imperativo categorico imponeva ora lo sterminio degli ebrei: la coscienza di Heichmann, simile ad un “contenitore vuoto”, non faceva che articolare la lingua della “società rispettabile”. L'assoluta ordinarietà e superficialità dell'imputato, assolutamente *incapace di pensare* da solo e autonomamente, «rendeva impossibile ricondurre l'incontestabile malvagità dei suoi atti a un livello più profondo di cause o motivazioni (...) e l'unica caratteristica degna di nota che si potesse individuare nel suo comportamento passato (...) era qualcosa di interamente negativo: non stupidità, ma mancanza di pensiero»²¹. Nella celebre lettera di risposta a Scholem, Arendt afferma di aver rinunciato alla nozione di “male radicale”: «quel che ora penso veramente è che il male non è mai “radicale”, ma soltanto estremo, e che non possiede né profondità né una dimensione demoniaca. Esso può invadere e devastare il mondo intero, perché si espande sulla sua superficie come un fungo (...)

¹⁸ Cfr. Fëdor M. Dostoevskij, *Memorie dal sottosuolo*, cit. in Luigi Pareyson, *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993, pp. 48-49.

¹⁹ Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 628-29.

²⁰ Cfr. Maria Antonietta Pranteda, *Male radicale*, in Pier Paolo Portinaio (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, p. 179.

²¹ Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987, p. 84.

Solo il bene è profondo e può essere radicale»²². Arendt si riavvicina evidentemente alle tesi “kantiane” di Jaspers, che proprio dopo la guerra aveva messo in guardia Arendt dal considerare la volontà in termini “demoniaci”, sostenendo che il male perpetrato dagli aguzzini nazisti mal si addice a quei caratteri di eccellenza e fascino luciferino che una lunga tradizione gli ha conferito, acquisendo piuttosto una dimensione di meccanica e inconsapevole “normalità”, simile a batteri che, pur potendo provocare epidemie in grado di annientare intere popolazioni, restano meri batteri. Eppure, com’è stato ben osservato, se le riflessioni di Arendt e di Jaspers sulla banalità o normalità del male rappresentano la riproposizione del concetto di male nell’ambito “kantiano” della moralità, ovvero della coscienza singola, spontanea e giudicante, è pur vero che: «Questo è il solo contesto in cui tale concetto ha la sua validità; nell’interpretazione del fenomeno totalitario e della colpa organizzata non può invece essere applicato in nessun modo»²³. È in quest’ottica che le riflessioni di Arendt sul male, dalla sua radicalità e assolutezza alla sua banalità e normalità, possono rivelarsi straordinarie intuizioni dello stesso fenomeno, che anziché escludersi si integrino vicendevolmente: si ha «un male cioè che per un verso oltrepassa le dimensioni dell’umano e per l’altro si dissolve nell’anonimo funzionamento della macchina di distruzione»²⁴. Nell’ottica invece di una vicendevole e unilaterale opposizione, lo stesso concetto di banalità del male non andrebbe esente dall’obiezione di aver riproposto nuovamente, seppur in un contesto in cui ad esser messa sotto accusa ora è la concezione strumentale della razionalità prevalsa nella cultura dell’Occidente, l’ennesima forma di intellettualismo etico, secondo cui presupposto del male non è l’intenzione malvagia ma un mero difetto di conoscenza²⁵.

Del resto che la banalità del male non contraddica in alcun modo alla sua assolutezza è stato ben visto da Luigi Pareyson: «Il carattere diabolico di Hitler è confermato, non smentito, dal suo presentarsi in veste dimessa, mediocre e ordinaria, nel suo aspetto piccolo borghese e impiegatizio, con la nevicatina di forfora sulle spalle e l’impermeabile sul vestito scuro; e così si dica dei suoi più feroci collaboratori, simili a diligenti funzionari e onesti padri di famiglia»²⁶. Lo stesso Pareyson evidenzia la *realtà positiva, libera, spirituale* del male: «Il male non è soltanto quello definito da Kant (che, pur avendo un adeguato concetto della radicalità del male, inteso come grandezza negativa e forza contraria, non ne accetta il carattere diabolico) distinto nelle tre forme della fragilità, dell’impurità e della malvagità (...) Il male è soprattutto qualcosa di molto più grave e intenso, cioè il diabolico, la ribellione, sia come atto gratuito (...) sia come sfida tracotante e blasfema, ispirata al gusto della crudeltà e della distruzione, alla volontà di profanazione, al piacere maledetto del male per il male»²⁷. A ben vedere, questo tipo di male, ovvero *il male* (e non solo quello “assoluto”) non può trovare in realtà spazio alcuno all’interno di un pensiero, come quello di Natoli, tutto teso a salvaguardare *la positività e la divinità dell’essere*, e di tutto ciò che esiste. E, per quanto Natoli definisca la propria posizione come “ottimismo tragico”, non si vede dove il tragico, inteso dall’autore stesso come *contrasto e conflitto ineliminabile tra forze opposte ed antagoniste*, possa aver propriamente luogo in un’ottica di pensiero dove il male sembra essere ridotto a mera miseria e privazione, qualcosa che non solo non intacca l’essere, ma che in fin dei conti si consuma e annichilisce da sé: «il male fa male a se stesso»²⁸. Al riguardo sono illuminanti le parole di Karl Barth: «Quanto più accuratamente questo Niente reale è “demitizzato” – cioè interpretato come un elemento interno a un’immagine del mondo nel cui insieme non appare, in fondo, così pericoloso, la cui minaccia è rappresentata da una certa paura e tristezza, da un po’ di tragicità e di pentimento – tanto più la confusione si stabilizza»²⁹.

Natoli liquida piuttosto sbrigativamente il rapporto del male con Dio rifacendosi alla formulazione del problema data da Epicureo secondo la quale, o Dio di fronte al male può sopprimerlo ma non vuole, e in tal caso viene sacrificato l’attributo della bontà, o vuole sopprimerlo ma non può, e in tal caso viene sacrificato l’attributo dell’onnipotenza: non si può a questo punto non fare un breve riferimento ad

²² Cfr. H. Arendt, *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, p. 227.

²³ Cfr. M. A. Pranteda, *Male radicale*, in P. P. Portinaio (a cura di), *I concetti del male*, op. cit., p. 181.

²⁴ Cfr. P. P. Portinaio, *Introduzione*, in *I concetti del male*, op. cit., p. XXIX.

²⁵ Ivi, p. XXXII.

²⁶ L. Pareyson, *Dostoevskij*, op. cit., p. 194.

²⁷ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000, p. 210.

²⁸ S. Natoli, *Sul male assoluto*, op. cit., p. 14.

²⁹ Cfr. Karl Barth, *Dio e il Niente*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 33-34.

Hans Jonas, anch'egli alle prese con l' *argumentum Epicuri*; Jonas si propone in concepimento di una "teologia filosofica" che faccia i conti con la «realtà assolutamente nuova e inedita»³⁰ del male che si è affacciata a Auschwitz; occorre abbandonare alcune tradizionali categorie "ideologiche", derivanti da indebite commistioni tra la genuina visione biblica e la filosofia e teologia greche, e trovare una nuova risposta all' "antico interrogativo" di Giobbe. Ebbene, dei tre attributi divini fondamentali, *bontà assoluta, comprensibilità e onnipotenza*, Jonas, di fronte al male scatenatosi nei campi di concentramento, non esita a sacrificare l'attributo dell'onnipotenza divina: «il male c'è solo in quanto Dio non è onnipotente»³¹. Rifiutando come estraneo all'ebraismo il concetto, caro a Pareyson, del *Deus absconditus*³², Jonas prende partito a favore di un *Dio diveniente e sofferente*, coinvolto e "alterato" da quanto avviene nel mondo: «durante gli anni in cui si scatenò la furia di Auschwitz Dio restò muto [...] non intervenne, non perché non lo volle, ma perché non fu in condizione di farlo»³³. Jonas risale tuttavia ad un livello originario, interpretando lo stesso atto divino della creazione in termini di *svuotamento e contrazione totale*, in cui Dio sacrifica assolutamente se stesso per far essere l'uomo; è evidente qui la ripresa, ma anche la radicalizzazione, dell'idea della Qabbalah di Isaac Luria, quella dello *Tzimtzùm*: «*Tzimtzùm* significa contrazione, ripiegamento, autolimitazione. Per fare spazio al mondo lo *en-sof* originario, l'infinito, dovette contrarsi in sé stesso e in questo modo lasciar sorgere al di fuori di sé il vuoto, il Nulla, nel quale e dal quale gli fu possibile creare il mondo»³⁴. Anche il pensiero pareysoniano muove dall'orrore dell'Olocausto, auspicandosi «che questo secolo [...] nell'imminenza della propria fine si ripieghi su sé stesso [...] e s'immerga con tragica consapevolezza nella dolorosa problematica del male»³⁵. E anch'egli parla, alla stregua di Jonas, di un Dio che di fronte all'orrore "tace", e che addirittura "tace per piangere"; tuttavia nella prospettiva pareysoniana, come si avrà modo di vedere tra poco, «non ha senso parlare né di bontà assoluta, né di onnipotenza, né di comprensibilità, poiché tutti i possibili attributi vengono a essere annullati nell'abisso della libertà originaria. È solo in quest'abisso che si annida il mistero del male permesso»³⁶.

Occorre sottolineare a questo punto che l'intera indagine condotta da Natoli è condotta sotto il punto di vista puramente e meramente etico, accompagnata dall'intima e mai problematizzata convinzione che le "ragioni del male" possano essere indagate e risolte dunque, come s'è già visto, senza il ricorso ad

³⁰ Cfr. Hans Jonas, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il Melangolo, Genova 1989, p. 23.

³¹ Ivi, p. 34. In un breve, serrato commento del pensiero di Jonas, Pareyson replica: «Chi afferma l'esistenza di Dio, e forse anche chi ne dubita, troverà sconcertante questa negazione della sua onnipotenza. Ma il pensiero di Jonas va interpretato nel suo vero significato, consistente nel ritenere che Dio, avendo fatto l'uomo libero com'è lui stesso, si è con ciò votato a un destino di sofferenza (...) Ma Jonas non vorrà sottrarsi a una domanda che mira non tanto a confutarne il pensiero quanto piuttosto ad approfondirlo. Far coesistere termini così contrastanti come libertà divina e libertà umana non è forse nella divinità un segno di onnipotenza? (...) Anche quando nella sua tracotanza la libertà umana mette in scacco la divinità riducendola al silenzio, perdura la possibilità di pensare l'onnipotenza di Dio come la faccia nascosta della sua impotenza» (L. Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, Mursia, Milano 1998, p. 143).

³² «Il *Deus absconditus*, il Dio nascosto (per non parlare del Dio assurdo) è un concetto del tutto estraneo all'ebraismo. La nostra dottrina, la Torah, si fonda sul presupposto che noi possiamo conoscere Dio, certamente non in modo perfetto, ma limitato (...) Ma certamente Dio dovrebbe essere incomprendibile se con la bontà assoluta gli venisse attribuita anche l'onnipotenza» (ivi, p. 34).

³³ Ivi, p.35. Cfr. Irene Kajon, *Fede ebraica e ateismo dopo Auschwitz*, Benucci, Perugia 1993: «per Jonas Dio è soltanto buono e privo di capacità di azione nei confronti della realtà umana» (ivi, p. 72).

³⁴ Ivi, p. 37. Specularmente opposta a quella di Jonas la proposta, davvero sconcertante, di David Blumenthal: egli dichiara "estraneo" alla Bibbia ebraica l'attributo dell'onnibevolenza divina, non esitando a definirlo come un vero e proprio "pregiudizio", mentre in alcun modo può essere sacrificato l'attributo dell'onnipotenza: di fronte a un Dio che può compiere il male, e questo è quanto effettivamente è avvenuto ad Auschwitz, l'unico culto possibile è una "liturgia di rabbia e di protesta", che alterni accettazione e rifiuto, alla pari di Dio, che alterna nei suoi rapporti con l'uomo amore ed ira, misericordia e ingiustizia (Blumenthal parla di un vero e proprio "abuso" e "maltrattamento" che Dio compie sul popolo eletto). Cfr. soprattutto D. Blumenthal, *Facing the Abusing God. A Theology of Protest*, Louisville, Westminster/John Knox Press 1993, e la pregevole trattazione, tra le pochissime in Italia, che ne offre Stefano Brogi nel volume S. Brogi, *I filosofi e il male - storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 146-148).

³⁵ L. Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p.15.

³⁶ Marianna Gensabella Furnari, *I sentieri della libertà - saggio su Luigi Pareyson*, Guerini e Associati, Milano 1994, p. 15.

alcun Dio³⁷. Converterà chiedersi una buona volta (e non per smania di risolvere, ma, più sobriamente, di approfondire) se, come ha ben notato Luigi Pareyson, l'etica, ma ancor prima la filosofia, presa nella sua autonomia, sia davvero in grado di offrire quelle ragioni sufficienti del male, cosa su cui Natoli non sembra nutrire il benché minimo dubbio. Secondo la prospettiva di Pareyson la filosofia, nell'affrontare il problema del male, si è dimostrata nel corso dei secoli del tutto manchevole, in parte per la radicale "incomprensibilità" che caratterizza il fenomeno, in parte per il "tipo" di razionalità con cui ha preteso di affrontarlo; ne è risultata una sostanziale soppressione e annullamento del fenomeno: «In effetti, ciò che caratterizza il negativo è che o lo si vuole riconoscere come reale, e allora bisogna accettarlo come incomprendibile; o lo si vuol trattare come comprensibile e allora si finisce col dissolverne la realtà (...) Nella misura in cui la filosofia pretende di "comprendere" tutto, ogni metafisica è tendenzialmente una teodicea; il pensiero oggettivante razionalizzerà il male cercandone il posto nell'universo o la funzione nella vita umana: vi vedrà una semplice privazione di essere e una pura mancanza o ne farà un fattore di progresso e anzi un efficace contributo alla marcia del bene»³⁸. Di qui, per la filosofia, la ricorrente e ormai abituale tendenza a confinare il problema del male nell'ambito dell'etica, la quale «in verità è una sfera troppo ristretta per una questione così immane e sconvolgente»; il male come *alternativa dell'opzione morale*, mero *disvalore*, rimane infatti un incidente più o meno grave nel cammino verso la virtù, ma si pone su di un piano, quello assiologico, che si lascia come tale «sfuggire il centro stesso del problema»³⁹. Il male eccede a tal punto l'etica che questa si trova in condizione di attendere illuminazione e aiuto da parte della religione: ed infatti, nella prospettiva pareysoniana, il male affonda le sue radici negli oscuri rapporti dell'uomo con la trascendenza. Di qui l'imporsi di un nuovo modello di ragione post-metafisica, che, sulla scia di Pascal e dell'ultimo Schelling, sappia anche includere tra le proprie operazioni la sconfessione di se stessa, ben consapevole che, solo nel suo farsi *estatica e muta*, possa captare alcuni oggetti senza l'inevitabile pericolo razionalistico di deformarli; una ragione non più oggettivante e dimostrativa, bensì *ermenutica*, che sappia interpretare, tramite un assiduo sforzo di problematizzazione, il mito come unico luogo in cui il male si presenta come esperito nella sua terribile e incandescente realtà. È al mito infatti che bisogna ricorrere, dopo il vero e proprio "fallimento della filosofia di fronte al problema del male". E nel mito (nella fattispecie quello tragico greco e, soprattutto, cristiano) il problema del male e quello di Dio, anziché opporsi vicendevolmente, si presentano come *indisgiungibili*. Proprio questa vicinanza sostanzia il "pensiero tragico" di Pareyson, che in concreto si presenta come un *ripensamento filosofico del cristianesimo*, tutt'ora, per le sue proposte davvero poco accomodanti e ben poco ortodosse, recepito in taluni ambienti accademici con una certa dose di "malumore" (delle più varie specie, s'intende). Ed infatti, se Natoli (e con lui un'intera schiera di filosofi e teologi fin troppo "corretti" malgrado le sembianze) sostiene che Dio, messo di fronte al problema del male, non può che uscirne indebolito o perverso (tanto vale non fargli fare brutta figura e preservarlo nel suo antico e venerabile ruolo), e Jonas si trova costretto a sacrificare l'attributo dell'onnipotenza divina, Pareyson non solo respinge i vari "levigati" tentativi della teodicea, movimento specularmente opposto alla filosofia razionalistica da lui combattuta⁴⁰, ma perviene alla convinzione che non solo Dio è coinvolto da vicino nel male riguardante l'uomo, ma è a lui che il male va fatto risalire come alla sua vera e propria "origine". Il nostro autore svolge innanzitutto 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

³⁷ S. Natoli, *Sul male assoluto*, op. cit., p. 6.

³⁸ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., pp. 154- 155.

³⁹ Ivi, p. 152.

⁴⁰ «Sembra che la presenza del negativo nel mondo e l'esistenza di Dio debbano escludersi. Il ragionamento corrente è: se c'è tanto male e sofferenza nel mondo, ciò è perché Dio non esiste, perché se esistesse come potrebbe volere una cosa simile? Ma il ragionamento è desolatamente semplicistico. L'ateismo come conseguenza del riconoscimento del male è frutto d'un equivoco, quello della teodicea, che dalla bontà di Dio fa discendere l'idea del negativo come semplice privazione (...) Solo se Dio c'è, c'è il male, e di per sé il male indica Dio (...) donde il carattere incerto e contraddittorio del nichilismo classico, il quale considera Dio come negato da quelle circostanze che prospettate in tutta la loro portata non fanno che affermarlo. Il nichilismo classico dimostra con ciò che il suo orizzonte è ancora quello religioso, e in ciò risiede la sua tragicità» (ivi, pp. 226-227).

ontologica. Tuttavia questa positività originaria non è intesa da Pareyson come “monolitica”, “incontrastata”, pura “medesimezza”: essa ha 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*»⁴¹; «E’ possibile forse concepire Dio se non come quello che ha sconfitto il male, da sempre?»⁴². 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*»⁴³. Per comprendere appieno questo discorso, ancor’oggi spesso e volentieri equivocato, è necessario tuttavia partire dall’interpretazione pareysoniana del passo biblico in cui Mosè chiede a Dio di rivelargli il proprio nome: «*Ego sum qui sum*»⁴⁴ è la *non-risposta* divina alla domanda volta al dispiegamento della propria essenza.

Egli riporta tre traduzioni “esemplari” del passo, che sono 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 a Dio la categoria filosofica di *Persona*. La terza traduce «Io sono chi sono» ed è quella privilegiata da Pareyson: 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*⁴⁵. Dio è “ironico” e irride la protervia di quella 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»⁴⁶.

In un senso ancor più profondo, essa sta a significare che l’essere e l’esistenza di Dio corrispondono, “seguono” al 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”»⁴⁷.

La volontà divina «è di là dall’opposizione di razionale e irrazionale»⁴⁸, non procede in base alla “ragione”, che sarebbe un grave limite imposto alla sua sovranità e illimitatezza, né vuole a “caso” (entrambe, ragione e caso, categorie prettamente “umane”): «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»⁴⁹. Essa è inoltre concepita da Pareyson come “dialettica” e, sulla scorta dell’insegnamento pascaliano di “tenere i contrari”, ogni affermazione avrà senso solo se accompagnata dall’affermazione contraria, per cui si potrà dire che Dio è crudele, “indurisce i cuori” e “acceca la vista”, solo se *simultaneamente* ci si ricorderà che egli è benevolo,

⁴¹ L. Pareyson, *Essere libertà ambiguità*, op. cit., p. 68.

⁴² Ibidem.

⁴³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., pp. 184-185.

⁴⁴ Es, 3,14: Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono».

⁴⁵ K. Barth, *Epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 2002: «Dio è libero [...] Dio dice che egli è quello che è. Egli giustifica se stesso davanti a se stesso [...]» (ivi, p. 67), «La volontà di Dio non conosce alcun “perché?”. Egli vuole, perché è Dio» (ivi, p. 68). Pareyson compie un’ermeneutica del passo biblico “accanto” a Barth, “tacita” guida di tutto il pensiero tragico.

⁴⁶ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 122.

⁴⁷ Ivi, p. 129.

⁴⁸ Ivi, p. 124.

⁴⁹ Ibidem. «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» (K. Barth, *Epistola ai Romani*, op. cit., p. 57).

soccorre, salva e giustifica. Similmente, ogni aspetto del reale è avvolto nell'ambiguità, può essere spiegato tanto da Dio quanto da Satana, e spetta alla scelta di ciascuno prospettare se il mondo abbia un senso oppure sia retto dall'assurdo, ciò che equivale immediatamente all'affermazione dell'esistenza o dell'inesistenza di Dio.

E tuttavia l'appello al "senso" e all'esistenza di Dio nell'esperienza religiosa non solo non garantiscono questa da un "assillante" ambiguità, ma la "legano" per sempre a questa, non potendo mai uscire dalla *contraddizione* inerente al senso stesso; da questo punto di vista la stessa Provvidenza appare come "inquietante", non attenuando per nulla l'arbitrarismo divino, ma essendo piuttosto "contenuta" in questo: «è la libertà divina che spiega la Provvidenza, e non viceversa; e la libertà divina, illimitata e arbitraria, ha sempre un aspetto di ambiguità»⁵⁰.

L'interpretazione dell'«*Ego sum qui sum*», come si è appena visto, conduce Pareyson all'affermazione, di 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»⁵¹: è ora che comincia a profilarsi un paradosso sconcertante, una sorta di *anteriorità di Dio rispetto a se stesso*, per cui egli vuole essere, e *c'è già*, ancor prima di esistere. L'autooriginazione divina e il "cominciamento assoluto" implicano, o meglio, s'identificano, con l'*originaria vittoria sul nulla*, la meontologia è la costante "accompagnatrice" dell'ontologia, inseparabile da essa. La libertà originaria è dunque *simultaneamente inizio e scelta*: essa è "strutturalmente" qualificata, fin nel suo stesso sorgere, dalla sua duplicità, sempre insieme *possibilità positiva e possibilità negativa*, sempre ambigua e ancipite; l'autoposizione divina infatti, che è passaggio dal non essere all'essere⁵², 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"»⁵³.

E' 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»⁵⁴; come puro inizio, essa sceglie di essere solo tramite l'alternativa con cui potrebbe scegliere di non essere, e afferma se stessa solo potendo anche ricadere nel proprio 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»⁵⁵.

La libertà come inizio e come scelta è dunque configurabile come alternativa originaria, per cui l'affermazione di sé e il proprio cominciamento si accompagnano e traggono pregio solo dalla possibilità opposta di poter non cominciare o autonegarsi, ciò che fa proporre a Pareyson: "In principio era la scelta": «Unica origine della diade, dell'opposizione, della contraddizione è la libertà [...] ch'è al tempo stesso energia benefica e creatrice e forza letale e distruttiva [...] fresco luminoso impeto di vita e cupo funesto impeto di morte»⁵⁶.

⁵⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 126.

⁵¹ Ivi, p. 129.

⁵² Francesco Paolo Ciglia, *Ermeneutica e libertà - l'itinerario filosofico di Luigi Pareyson*, Bulzoni, Roma 1995: «È 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» (ivi, p. 295). L'affermazione di Ciglia è tuttavia invertibile o integrabile, nel senso che è proprio l'originazione divina a "rendere possibile", "pensabile" e "narrabile" una negatività che la preceda.

⁵³ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 46. «Non essere + libertà = nulla: questa è l'aritmetica della libertà» (ivi, p. 258).

⁵⁴ Ivi, p. 459.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ivi, p. 471.

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 l'autore, fortemente “ellittica”, “mitica”, e come tale va considerata. Così come il non essere iniziale, “confine negativo” dal quale Dio come libertà è “sembrato” emergere, è *visibile, narrabile*, solo tramite l'avvento dell'autooriginazione divina, laddove 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»⁵⁷; né d'altronde 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»⁵⁸.

Tuttavia l'espressione “il male in Dio” indica proprio il carattere *insondabile, ontologico, primordiale* del male stesso⁵⁹, 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*: «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»⁶⁰.

E se il male, come alternativa scartata dall'autooriginazione divina, giace in lui come *passato mai stato presente, assopito, dormiente*, non oscurando l'indefettibile splendore divino, esso costituisce tuttavia un'“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. E' in questa lotta che il male gioca la sua carta suprema»⁶¹. Non bisogna neanche 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, «si che in Dio il male e il negativo risiederebbero a egual titolo che il bene e la positività»⁶², Pareyson chiarisce ulteriormente la propria concezione dai fraintendimenti cui è andata incontro⁶³: «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»⁶⁴.

⁵⁷ Ivi, p. 278.

⁵⁸ Ivi, pp. 280-281.

⁵⁹ Cfr. Francesco Tomatis, *Ontologia del male: L'ultima filosofia di Pareyson*, in *Paradosso* 4, 1993: l'autore 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 rivelativa 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*» (ivi, p. 103).

⁶⁰ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., 284.

⁶¹ Ivi, p. 266.

⁶² Ivi, p. 289.

⁶³ G. Vattimo ha parlato di “demonizzazione della divinità” e “reduplicazione della condizione umana”. Cfr. Ivi, pp. 289-290.

⁶⁴ Ibidem.

Pareyson prende le distanze, e *radicalmente*, 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»⁶⁵.

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 inferiore è fallimentare, sì che non resta altra via che affondarlo nel mistero divino»⁶⁶.

Pareyson rileva altresì, e qui sembra davvero ispirarsi anch'egli all'idea dello *Tzimtzum* come Jonas, un momento cenotico inerente alla stessa creazione: Dio, creando, sacrifica una parte di sé per far essere l'altro, si limita e si contrae, lasciando la “scena” all'uomo; egli crea uno *spazio vuoto*, ossimoro quantomai ambiguo, in cui l'uomo possa operare: «Creare significa rifare il vuoto: non il vuoto assoluto, ch'egli ha già vinto, ma *un* vuoto. Come ottenerlo? Ritirandosi. Per creare Dio deve ritirarsi, rattapparsi, diminuirsi, decurtarsi. Ecco il lato cenotico della creazione. Dio deve sacrificare una parte di sé per far essere gli altri, rinunciare alla sovrana pienezza per dar essere all'altro da sé»⁶⁷.

Vi sono dunque “due mali anteriori alla caduta”, che non sono propriamente mali, avverte l'autore, ma certamente “preludi inquietanti”: il primo è costituito dall'ombra divina, di cui s'è già parlato, il secondo è appunto questo lato cenotico della creazione: «perché nella creazione è ancora fresca la memoria della lotta e della vittoria sul nulla, e l'ordine è eretto sul disordine, e ha sotto di sé, in tacito e ardente ribollimento, il caos [...] le potenza del nulla»⁶⁸.

In base al principio dell' “indivisibilità della libertà”, anche la libertà derivata dell'uomo è da concepirsi inoltre come *illimitata, sovrana e arbitraria*; è anch'essa autooriginazione, cominciamento puro, inizio come scelta: è questo, per Pareyson, il significato profondo dell'espressione biblica secondo cui l'uomo è immagine di Dio: «Nella libertà non c'è un più o un meno: essa è o non è; essa è sempre arbitraria, assoluta, tanto nella sua originarietà quanto nella sua derivatezza. E quest'indivisibilità [...] è continuità, ma con cesure, è omogeneità, ma con salti; è un'identità, ma con differenza»⁶⁹.

L'espressione biblica indica *insieme* identità e differenza, “similitudine e trascendenza”: ed infatti mentre Dio è autore non solo dei propri atti, ma anche della propria libertà, e in questo senso è “irresponsabile”, l'uomo è autore solo dei propri atti, ma non della propria libertà; è, secondo

⁶⁵ Ivi, pp. 243-244. E' da questo stesso punto di vista che Pareyson respinge altresì l'idea schellinghiana dell' “*Grund*”, o “natura” in Dio: «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 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*» (L. Pareyson, *Essere Libertà Ambiguità*, op. cit., p. 70). E' dunque da sottoscrivere 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* manifestantesi. Si da qui un “pieno”, una compattezza 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» (Cfr. Francesco Moiso, *Introduzione a F. W. J. Schelling, Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti che vi sono connessi*, Guerini e Associati, Milano 1997, op. cit., p. 28).

⁶⁶ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 180. Nonostante il discorso sul “male in Dio” sia del tutto estraneo in un orizzonte come quello kantiano, è necessario ricordare come Pareyson consideri la critica kantiana alla teodicea e la teoria del *male radicale* uno dei *momenti cruciali* in cui in filosofia si è potuto affrontare, seppur con strumenti ancora inadeguati, il problema del male (cfr. ivi, p. 151).

⁶⁷ Ivi, pp. 315-316.

⁶⁸ Ivi, p. 209.

⁶⁹ Ivi, p. 28.

l'insegnamento di Schelling, un' "assolutezza derivata": l'uomo non è padrone della propria condizione originaria. Inoltre Dio decide e istituisce, con l'atto della propria esistenza, quel dilemma tra essere e nulla, bene e male, che l'uomo troverà invece davanti a sé.

Pareyson sostiene che il peccato originale consista in una "scelta negativa", diametralmente opposta alla "scelta positiva" compiuta da Dio. Come tutti gli atti di libertà, essa è inoltre assolutamente *imprevedibile*, *inaspettata* e *istantanea*: il nostro autore liquida come sovrastruttura teologica il tema della prescienza divina, sostenendo che Dio non "prevede" ma "vede" l'evento libero della caduta mentre questo accade.

Ed è la stessa positività divina, secondo l'insegnamento paolino per cui la legge è occasione di peccato, a costituire una vera e propria "provocazione": davanti a Dio non vi è altro riconoscimento che la rivolta, non si può se non assumere un atteggiamento di ὑβρις; Pareyson si richiama agli appunti sul "santo peccatore" di Dostoevskij, al quale vengono attribuiti « "sogni illimitati, sino a rovesciare Dio per prenderne il posto", sostenendo che l'uomo non può riconoscere Dio se non nella forma di volersi sostituire a lui»⁷⁰, e a Nietzsche che, nelle *Isole beate* dello *Zarathustra*, sostiene che «l'uomo non può riconoscere Dio senza volerlo essere [...] L'orgoglio umano è sconfinato e immenso, ma la provocazione divina è stata forte [...] Che altra posizione possiamo avere nei confronti di Dio se non quella della ὑβρις?»⁷¹.

La positività divina, la legge, è occasione di peccato, secondo Pareyson, nel senso "forte" di provocazione: davanti a Dio non vi è, né vi può essere altro riconoscimento che la rivolta⁷².

Dio ha "esposto" se stesso e la propria creazione ad una "domanda", ed il peccato umano è stata la "risposta": «Dio, creando l'uomo libero, si espone a un pericolo, corre un rischio: non è senza inquietudine che crea l'uomo. E infatti, dopo aver creato l'uomo, di fronte a cosa si è trovato? Si è trovato di fronte al *fallimento* della creazione divina»⁷³.

E tuttavia la positività divina, la legge, è stata una "provocazione" in un senso ancor più profondo: Dio, come positivo, "bene scelto", ha in sé quella traccia di negativo, di male, pur sopita e inerte; è quest'opacità inquietante e spaesante che giace in Lui come spenta a "spalancare" l'occhio umano: «La stessa positività di Dio ha un aspetto opaco, anzi, dirò qualcosa di più: la stessa positività di Dio è una tentazione, è una causa indiretta del male, è una sfida all'uomo, è una tentazione, è un incentivo»⁷⁴. La legge è dunque occasione a trasgredire non solo per la propria "presenza" ed imponente *positività*, la quale già da sé fa sorgere nell'uomo un atteggiamento blasfemo, di invidia, di sfida e tracotanza, ma anche e soprattutto in virtù della propria intrinseca *dialetticità* ed ambiguità; Dio si offre all'uomo come "ambiguo": «Questo cedere il posto alla libertà umana non è altro, in fondo, che un prolungamento dell'ambiguità divina [...] origine del male non in quanto lo faccia o lo causi o lo provochi o lo permetta, ma in quanto gli dà via libera, e persino lo suggerisce-attribuisce la morbosa attrazione operata da quella possibilità del male ch'è insita, anzi sepolta, in lui-nell'atto stesso di cedere il posto alla libertà umana e di rispettarla nel suo esercizio»⁷⁵.

Il peccato umano consiste allora più precisamente nel tradurre quel male "possibile", esistente in Dio come mera possibilità già sempre scartata, in realtà "positiva" e terribile, rievocando, per dirla con Barth, l' "altro volto" di Dio: «la ribellione alla positività consiste in fondo nel fare a ritroso il cammino intemporale culminato nella positività divina, e che, condensato e contratto, ne costituisce l'altra faccia; cioè nel ridestare il male che giace, sconfitto e imponente, nelle profondità divine [...] per farne le voragini di Satana»⁷⁶.

Alla domanda di Dio, alla provocazione e all'ambiguità di quella domanda, l'uomo ha risposto col peccato: dando prova di un'energia (quella della libertà) e di un vigore inaspettati, è voluto risalire al

⁷⁰ Ivi, p. 273.

⁷¹ Ivi, p. 57.

⁷² Il peccatore vuole mettersi al posto di Dio, "occupare tutta la scena"; Dostoevskij indica come il sogno del grande peccatore non si limiti a una blanda professione di ateismo intellettuale, ma consista nell'avversare la stessa esistenza e positività divina, sostituendosi a Lui: «peccato non di miscredenza, ma, per così dire, di lesa maestà» (ivi, p. 58).

⁷³ Ivi, p. 40.

⁷⁴ Ivi, p. 56.

⁷⁵ Ivi, p. 183.

⁷⁶ Ivi, p. 186.

cuore stesso dell'originazione divina, riaprendo la dialettica tra positivo e negativo ("composta" in Dio), e sapendo dare realtà al negativo ("sconfitto" in Dio): «l'uomo è giunto a "scuotere le fondamenta della terra" (Is. 24, 18) [...] ha preteso di sostituirsi alla divinità nell'atto della scelta, riaprendo così le porte al nulla già sconfitto *ab aeterno* da Dio [...] Se non ha potuto ledere l'eternità, ha tuttavia corrotto la storia nell'atto stesso che vi dava origine; e ha stabilito per sempre, nel cuore stesso della realtà, il principio dell'ateismo, che non consiste tanto in una negazione intellettuale di Dio quanto nel tradimento di Dio da parte dell'uomo interamente impegnato nel cancellare attivamente ogni traccia divina nel mondo umano della storia [...] ha stabilito per sempre il principio del nichilismo, istituendo nella realtà e nel mondo storico una forza negativa, una vocazione devastatrice, un destino di annientamento»⁷⁷.

Esemplificando la propria concezione di male come "nulla attivo", Pareyson invita a considerare, «malgrado la differenza teorica, la definizione barthiana del male e della sua distruttività come *das Nichtige*»⁷⁸; in altro luogo, alludendo al lato "oscuro" della divinità, lo stesso autore ricorre alla metafora barthiana dell' "ombra in Dio" e della "mano sinistra" di Dio⁷⁹. È possibile ritenere 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 grande testo ispiratore del "discorso temerario" sul male in Dio: *Dio e il Niente* di Karl Barth⁸⁰. Barth parla del *Niente (Das Nichtige)* in rapporto alla creazione di Dio, senza metterlo in relazione, come Pareyson, con l'autooriginazione di Dio; tuttavia il Niente non solo è una "questione personale" di Dio, con cui egli fa i conti pronunciando la sua parola creatrice, ma è considerato anche da Barth *il problema centrale*, ciò che non può non riproporre in una prospettiva totalmente nuova e diversa 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)*»⁸¹. Esso non va confuso col "lato oscuro" della creazione, 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 assumere come propri un pensiero e un linguaggio *narrativi*: essa deve essere «*teologia viatorum*»⁸² e, proprio perché "avvinta" e vincolata al Niente, "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*»⁸³.

Come si può notare, il Niente è considerato da Barth problema così radicale e profondo che la teologia non solo è chiamata ad occuparsene, ma, in riferimento ad esso, *deve* modificare addirittura il proprio volto, chiamata ormai a "narrare" quella frattura rovinosa intervenuta tra il Creatore e la creatura. Vi è qui un movimento assolutamente analogo a quello compiuto da Pareyson che, proprio in riferimento al problema del male, ha svolto la propria filosofia come "ermeneutica del mito religioso", laddove il problema del male è esperito nella sua positiva ed incandescente realtà. 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 per Barth tutti vani e perniciosi tentativi di "minimizzazione" del Niente. Anche l'esigenza di conferire al Niente una *positiva realtà di negazione*, di riconoscerlo come "male", frattura non mediabile né demitizzabile, è stata a più riprese fatta valere da Pareyson (a partire dal corso su Dostoevskij del '67). Cosa sia davvero il

⁷⁷ Ivi, p. 189-190. L'uomo è definito da Pareyson come il "ridestatore del male", il "rivivificatore del nulla". Anche sul tema del nichilismo si può rilevare tutta la distanza che intercorre tra il pensiero tragico di Pareyson e quello ottimistico di Natoli, che definisce il nichilismo come mero "atteggiamento" e "velleità" che, alla pari del male, intristisce e muore da sé (Cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto*, p. 14)

⁷⁸ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 258.

⁷⁹ Ivi, p. 56.

⁸⁰ K. Barth, *Dio e il Niente* (tratto dal III volume della *Dogmatica Ecclesiale*, 1950), op. cit.

⁸¹ Ivi, pp. 9-10.

⁸² Ivi, p. 18.

⁸³ Ivi, p. 22.

Niente si rivela inoltre per entrambi 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 »⁸⁴.

Quest' “elemento estraneo” è distinto in modo assoluto da Dio, e sussiste proprio in questa modalità oppositiva; esso è *ciò che Dio ha già sempre vinto* e sottomesso dall'eternità, e che si è “riacceso” tramite il peccato umano: «Dio [...] sovrasta in libertà anche *questa opposizione* [...] Dio è padrone di essa; la trascende, meglio: l'ha già vinta»⁸⁵.

Il Niente, 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, dedurre 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»⁸⁶. Esso non è dunque identificabile con il “nulla” né con un non-ente; esiste, è, secondo una «terza modalità [...] Il Niente è sé stesso»⁸⁷.

Come per Pareyson, esso non è né Dio né la creatura, ma è ciò che Dio ha scartato, liquidato da sempre; «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*»⁸⁸.

Il fondamento del Niente (che in sé è ciò che non ha fondamento) è Dio: «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 [...]»⁸⁹.

Il Niente è il non-volere, il *non-voluto* da Dio, ed esiste solo in questa modalità.

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 suo rifiuto*; 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, pronto tuttavia a riattivarsi e a farsi realtà nella figura del peccato.

E, non a caso, 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 divinità⁹⁰, di ricadere in nuove forme di gnosi, ovvero di sostanzializzazione del male⁹¹, 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 cristianocentrico). Non è questo certamente il luogo in cui discutere nel dettaglio le varie accuse; si può tuttavia dubitare del fatto che tra i vari

⁸⁴ Ivi, p. 37.

⁸⁵ Ivi, p. 38.

⁸⁶ Ivi, p. 146.

⁸⁷ Ibidem.

⁸⁸ Ivi, p. 150.

⁸⁹ Ivi, p. 151.

⁹⁰ Cfr. Paul Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993: «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?» (ivi, pp. 45-46).

⁹¹ Cfr. soprattutto Vittorio Possenti, *Dio e il male*, Sei, Torino 1995.

pensatori e critici che hanno formulato tali accuse ci sia poi stato qualcuno in grado di accompagnare alla *pars destruens* una proposta altrettanto “robusta” sul piano speculativo.

Sulla scia intrapresa da Pareyson (attorno al quale si è formata negli anni una vera e propria “scuola”) è da segnalare il recente, autorevole contributo di Claudio Ciancio, che, nel suo ultimo volume “Del male e di Dio”⁹², giunge a sostenere come unica, possibile e paradossale “prova” per l’esistenza di Dio proprio la realtà del male. Infatti: «male e Dio non possono essere riconosciuti l’uno separatamente dall’altro, ma soltanto insieme, tanto è vero che, quando vengono separati, finiscono per negarsi entrambi»⁹³. Ebbene, se di fronte al male sono in atto da sempre, e tuttora persistono tenaci, delle vere e proprie strategie di difesa e immunizzazione, è la filosofia ad essere indicata come «il luogo della più decisa rimozione o giustificazione del male»⁹⁴. Questo conserva invece il suo carattere assolutamente negativo ed eccedente all’interno del cristianesimo tragico, laddove soltanto si presenta come *contraddizione infinita, rovina profonda e irreparabile*, «come ciò che è ma non doveva essere»⁹⁵.

È probabilmente solo nell’ottica del pensiero tragico, laddove ad essere chiamato in causa è direttamente Dio, ed il conflitto e la contraddizione sono portati dentro la stessa verità⁹⁶, che il male può trovare un’adeguata, per quanto spiazzante, paradossale, per l’appunto tragica collocazione. Sosteneva Pareyson che l’evoluzione storica del nichilismo (e dell’ateismo) dovesse portare questo o ad un suo “inveramento” religioso (per inveramento del nichilismo non s’intende qui in alcun modo un suo facile e “sentimentalistico” superamento, bensì una collocazione e trasfigurazione su un piano ontologico, laddove soltanto esso rivela tutta la sua carica oppositiva e negatrice; e il cristianesimo che ne risultava era infatti quella agonico e conflittuale che porta la *negazione, il nichilismo e l’anticristianesimo nel cuore stesso di Dio*) o ad un suo inesorabile, fatale appiattimento: ed in quest’ultimo egli ravvisava una nuova forma di *teodicea capovolta* per “anime belle”, quella che cancella sia Dio sia il male, ben sapendo quanto la divinità e la negatività siano connesse. Certo è che, alla luce del pensiero tragico, «non ha più senso l’alternativa classica: o la teodicea, che cancella il male, o l’ateismo, che cancella Dio. La scelta attuale è: o cancellare sia Dio sia il male, o affermare tanto Dio quanto il male. La prima via è quella dell’ateismo confortevole, del nichilismo consolatorio, la seconda via è quella del pensiero tragico»⁹⁷.

I vari tentativi di “demitizzazione” del male difficilmente si sottraggono alla lucida, spietata diagnosi storico-filosofica di Pareyson: non è certamente (come vorrebbe Natoli) il male assoluto l’idolo della modernità, ma, semmai, l’ennesimo tentativo di minimizzarlo ed edulcorarlo, ovvero di non affrontare ancora le terribile e decisiva questione del male.

⁹² Claudio Ciancio, *Del male e di Dio*, Morcelliana, Brescia 2006.

⁹³ Ivi, p. 130.

⁹⁴ Ivi, p. 14.

⁹⁵ Ivi, p. 39.

⁹⁶ Cfr. Sergio Givone, secondo cui il prospettivismo di *Verità e interpretazione*, benché impostato sulla “tragedia della conoscenza”, sul deliberato rinnegamento della verità, sulla lotta drammatica tra la verità e l’errore «non è ancora o non è necessariamente, pensiero tragico [...] conflitto c’è fra la verità e l’errore, non fra le diverse interpretazioni della verità [...] bisogna che il conflitto, anzi, l’opposizione contraddittoria, venga posta non solo tra la verità e l’errore ma all’interno della stessa verità. Che Pareyson negli ultimi scritti parli di pensiero tragico sembra dunque esigere tale “svolta” (svolta in un certo senso oltrepassante *Verità e interpretazione*). L’ontologia della libertà, con la sua concezione della “doppiezza” metafisica di Dio e dell’uomo, ma prima ancora dell’essere, la presuppone» (S. Givone, *Ermeneutica e pensiero tragico*, in Alessandro Di Chiara (a cura di) *Luigi Pareyson filosofo della libertà*, La Città del Sole, Napoli 1996, pp. 17-18).

⁹⁷ L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, op. cit., p. 228. Scrive Stefano Brogi: «Il male assoluto chiede perciò di essere compreso, proprio perché è una possibilità dell’agire umano, invece che esorcizzato come dimensione demoniaca e ineffabile» (cfr. S. Brogi, *I filosofi e il male - storia della teodicea da Platone ad Auschwitz*, op. cit., p. 235). Cfr. il commento di Claudio Magris (Claudio Magris, *Il male, assoluto e idiota* in C. Magris, *La storia non è finita*, Garzanti, Milano 2006) all’agghiacciante lettera della signora Nini Rascher a Himmler, in cui questa si compiace degli atroci esperimenti compiuti dal marito, il dottor Siegmund Rascher, sui prigionieri russi ed ebrei nel Lager di Dachau; esperimenti che «invece il dottor Romberg avrebbe compiuto con troppi limiti e troppa compassione»: le parole della signora Nini «sono un’epifania del male, puro e gratuito» (ivi, p. 128), esse provengono «direttamente e liberamente dal suo cuore, dal suo amore totale, radicale per il male (...) Mistero dell’iniquità, dice la Scrittura. Forse il mistero più grande, quando il male raggiunge tali vertici, un’assolutezza disinteressata, fine a sé stessa» (ivi, p. 129).

Se distruggo per accrescere il mio potere – o il mio godimento individuale – sono in qualche modo dalla parte del bene, in fondo è una cosa utile. È ciò che comunemente si definisce il male: un disordine in vista di un ordine differente. Si deve sempre immaginare, però, che nel godimento o nel potere, il male fosse voluto per se stesso: godimento, potere, erano forse solo un mezzo⁹⁸.

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

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di 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", "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 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 / www.filosofiaitaliana.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente in dirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

⁹⁸ Cfr. Georges Bataille, *Il piccolo*, in G. Bataille, *Tutti i romanzi*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 186.