

La libertà, il male, Dio. Gli ultimi scritti di Luigi Pareyson.

FRANCESCO RUSSO*

Sommario: 1. Premessa. 2. La maturazione del pensiero tragico. 3. Ermeneutica dell'esperienza religiosa; una vecchia polemica. 4. Il mistero del male. 4.1. Un'apparente digressione. 5. L'ambiguità della libertà nell'uomo. 6. Verso una libertà pura. 7. La libertà in Dio. 8. Filosofia dell'essere e filosofia della libertà.



1. Premessa

Da tempo annunciato e atteso, agli inizi del 1995 è giunto nelle librerie il volume postumo di Luigi Pareyson *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*¹, meticolosamente curato da Giuseppe Riconda e da Gianni Vattimo, con la collaborazione di A. Magris e F. Tomatis. Il libro era stato progettato dallo stesso Pareyson, morto nel 1991, il quale ne aveva già anticipato per il pubblico alcuni saggi; agli scritti editi, ma non sempre facilmente rintracciabili, vengono qui aggiunti altri inediti, frutto di lezioni e corsi tenuti dal professore valdostano negli ultimi anni di vita terrena. Il risultato finale è molto coerente nel suo disegno interno e permette di valutare nel loro insieme le riflessioni di Pareyson sugli argomenti che dovevano costituire per lui il coronamento del suo itinerario speculativo; coronamento non vuol dire, però, compiutezza, giacché — come cercherò di mostrare — sono evidenti i segni di un processo di incessante maturazione e ripensamento.

L'eco destata da questo libro² è stata considerevole sia per l'originalità, la

* Facoltà di Filosofia del Pontificio Ateneo della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma.

¹ Einaudi, Torino 1995, pp. 478. Tale libro è stato preceduto da altri due volumi postumi: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa* (Einaudi, Torino 1993) e *Prospettive di filosofia contemporanea* (Mursia, Milano 1993), da me recensiti su «Acta Philosophica», I/3 (1994), pp. 175-176 e I/4 (1995), pp. 157-158.

² Recentemente, in concomitanza con la comparsa degli scritti pareysoniani sul pensiero tragico, sono stati pubblicati numerosi saggi sul suo pensiero. Tra quelli che ho potuto prendere

serietà e il coraggio della sua proposta nel panorama filosofico contemporaneo, sia per il crescente affermarsi del suo prestigio, favorito anche dall'attiva presenza di quella che può essere definita, con una certa imprecisione, la sua "scuola"³. Dal canto mio, in queste pagine desidero riflettere sulla pareysoniana ontologia della libertà, cercando di metterne in luce alcuni elementi-chiave, le istanze da me ritenute positive e quelle che mi appaiono impraticabili. Dovrò necessariamente ricollegarmi e rinviare a quanto avevo già avuto modo di scrivere sul pensiero tragico di Pareyson⁴, basandomi sui suoi articoli fino ad allora comparsi. È tra i miei intenti quello di essere esplicito nell'esposizione degli aspetti salienti del tema (disponendo finalmente di tutti i saggi in questione) e di evitare «un discours ramassé, un peu syn-copé», secondo la garbata osservazione del prof. Tilliette, al quale sono grato per lo sprone. Premetto, comunque, che le argomentazioni stratificate e composite del nostro autore e la complessità degli argomenti non rendono per niente facile e scontato tale compito.

2. La maturazione del pensiero tragico

Se gli ultimi anni di Pareyson sono stati contrassegnati dall'interrogazione sul mistero del male e sull'abisso della libertà, non è certo dovuto a un'ansia di peculiarità o di protagonismo, completamente assente dal suo temperamento schivo e alquanto austero. Alle origini di questo orientamento di pensiero si riscontrano diversi motivi ispiratori, primo fra tutti la sua matrice esistenzialistica che lo ha tenuto lontano, sin dagli inizi della sua formazione, da certe posizioni ripetutamente da lui definite consolatorie e intimistiche, che conciliavano e stemperavano i caratteri drammatici dell'esistenza umana. Molto significativamente e con tutta franchezza nel 1983 Pareyson ammise: «A quale origine se non all'esistenzialismo da me allora non solo avvicinato, ma addirittura bevuto e respirato, devo far risalire lo spunto primo dell'intonazione sempre più "pessimistica" (mi si passi l'imprecisa parola) della mia ulteriore meditazione? È in virtù di quella mia originaria formazione — naturalmente chiarita e decantata in sé stessa, e motivata da nuove ispirazioni, oltre che accresciuta, allargata e approfondita per autonoma riflessione — che tutto il mio itinerario intellettuale è caratterizzato da una sempre maggiore attenzione al problema del negativo, sia esso il male o l'errore o la sofferenza»⁵.

re in esame, menziono soltanto: G. PENATI, *La teologia esistenziale in Pareyson: essere e libertà*, «Studium», 3 (1993), pp. 399-414; R. LONGO, *Esistere e interpretare: itinerari speculari di Luigi Pareyson*, CUECM, Catania 1993; AA. VV., *Luigi Pareyson, estetica e ontologia della libertà*, «Rivista di Estetica», 40-41, anno XXXII (1993), pp. 3-143 [con saggi di G. Vattimo, U. Eco, M. Perniola, C. Vicentini, S. Givone, G. Carchia, M. Ferraris, R. Salizzoni, L. Bagetto]; S. MARZANO, *Il sublime nell'ermeneutica di Luigi Pareyson*, Rosenberg & Sellier, Torino 1994; V. POSSENTI, *Dio e il male*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 41-68; F. TOMATIS, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

³ Se ne veda il quadro disegnato da M. RAVERA, *Luigi Pareyson et son école*, «Archives de Philosophie», 57 (1994), pp. 45-54.

⁴ Nel mio libro *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 199-232.

⁵ L. PAREYSON, *Karl Jaspers*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. XIX.

All'interno di questo ambito di riferimento più ampio è possibile scorgere altre fonti, a cui attinse negli anni universitari. Innanzitutto, le opere di Piero Martinetti, alle quali si accostò sin dal primo anno di università (in particolare al saggio *Introduzione alla metafisica*, del 1902-1904) e in cui era presente «l'acutissimo senso del problema del male dolorosamente presente nel mondo»⁶, con una realtà «irriducibile e terribile» malgrado le operazioni dialettiche dell'idealismo crociano e gentiliano⁷. Andrebbe anche rilevata la frequentazione di Giacomo Soleri, ben attento alla drammaticità e alla radicale misteriosità del problema del male⁸, pur rapportato all'affermazione di Dio e al positivo sfondo metafisico del reale.

Volendo cedere ad un accanimento archivistico, si potrebbe analizzare ognuno dei moltissimi filosofi studiati o conosciuti da Pareyson (bisognerebbe cominciare, tra i tanti, da Pascal, Kant, Schelling e passare ai romanzieri, quali ad esempio Dostoevskij, Isaac Bashevis Singer), ma mi interessava ravvisare qui solo alcune tracce lontane della maturazione del suo pensiero tragico, rimandando a dopo altri riferimenti.

D'altronde, accanto alle fonti proprie dei suoi studi vanno messi in evidenza anche motivi più storici e personali, che non è possibile trascurare. Da pensatore rigoroso e onesto, attento e partecipe alle vicissitudini dell'umanità, Pareyson non si è sottratto al rovello di un'amara constatazione: «Nel corso della seconda guerra mondiale l'umanità ha toccato il culmine della malvagità e della sofferenza, con forme assolutamente diaboliche di perversione, con spaventosi massacri e genocidi che hanno crudelmente decimato l'umanità, con inaudite e orribili sofferenze inflitte dall'uomo all'uomo, e soprattutto con fenomeni come l'Olocausto, di fronte ai quali non è possibile che l'umanità intera non si senta colpevole, sia per non averlo saputo prevenire o impedire, sia per non aver per conto suo sofferto altrettanto. Ebbene, trovo sconvolgente il fatto che in quel momento, quando l'umanità stava appena uscendo dall'abisso del male e della sofferenza in cui era precipitata, e ancora in seguito per alcuni decenni, abbiano avuto grande successo e rilevante diffusione filosofie impegnate in problemi tecnici di estrema astrattezza e sottigliezza, come il positivismo logico e la filosofia analitica, forme di pensiero insensibili alla problematica del male, e in generale poco interessate ai problemi dell'uomo e del suo destino»⁹.

Più che un atto di accusa contro altri, di cui pur sono riconosciuti il merito e l'importanza, si tratta della presa di coscienza di un compito impreteribile, verso il quale si sentiva quasi destinato dalle vicende vissute. È illuminante quanto affermò nel 1979, ammettendo la propria diversità rispetto all'interpretazione della greicità proposta da Antonio Maddalena: «Fu la lettura dei suoi ultimi scritti che mi rivelò come egli potesse essere tanto più sereno di me, che mi trovo ad essere figlio del secolo, cioè dell'angoscia e del dubbio, tormentato dalla tragedia della libertà, alla cui illimitatezza l'uomo è affidato senza scampo»¹⁰.

⁶ L. PAREYSON, *Prospettive di filosofia contemporanea*, o. c., p. 104.

⁷ *Ibidem*, p. 113. Altrove, comunque, Pareyson prende le distanze dalla concezione martinettiana di libertà: cfr. *Ontologia della libertà*, o. c., p. 8.

⁸ Cfr. *Prospettive di filosofia contemporanea*, o. c., pp. 329-330.

⁹ *Ontologia della libertà*, o. c., p. 156. Con parole pressoché simili, lo stesso interrogativo riemerge in un altro intervento del medesimo periodo: cfr. *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in AA. VV., *Dove va la filosofia italiana?* (a cura di J. Jacobelli), Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 137-138.

¹⁰ *Prospettive di filosofia contemporanea*, o. c., p. 349.

3. Ermeneutica del cristianesimo; una vecchia polemica

La tragicità del pensiero di Pareyson consiste, dunque, nel consapevole confronto con gli interrogativi cruciali e temerari su Dio, sull'uomo e sul suo destino, evitando di proposito le soluzioni rasserenanti della dialettica razionalista e anche la prospettiva metafisica, che supererebbe troppo agevolmente i conflitti e le angosce dei singoli. L'intento dichiarato dei suoi scritti in materia è quello di interpellare, anzi di coinvolgere, credenti e non credenti, non partendo da un neutrale agnosticismo bensì indicando come ambito di riflessione un cristianesimo non consolatorio, temperato dal confronto con il nichilismo e l'ateismo.

Come si accosta a questo terreno il pensatore valdostano? Senz'altro da filosofo che vive il cristianesimo, esplicitamente assunto nel proprio retroterra, incurante però di far collimare le sue conclusioni con una formula aprioristica di filosofia cristiana. A tale riguardo la sua convinzione è stata sempre la seguente: «Non bisogna dimenticare che una scelta personale e una *Weltanschauung* ispiratrice si trovano alla base di qualsiasi autentica filosofia, e non porta alcuna differenza il fatto ch'esse non possano caratterizzarsi con un nome o siano invece definibili come cristiane o altro che sia: ai fini della validità filosofica d'un pensiero ciò che conta è la sua rispondenza alla scelta e *Weltanschauung* di base. Per un genuino filosofo non è caratterizzante la denominazione di cattolico o cristiano, ch'egli può avere in comune con non filosofi o con filosofi di tendenze diversissime e magari opposte alla sua. Ciò ch'è filosoficamente rilevante è la perfetta corrispondenza fra la domanda filosofica e la risposta religiosa e fra l'ispirazione religiosa e l'espressione filosofica: si spiega allora com'egli possa condividere con non cristiani la sua problematica filosofica, e come il suo pensiero religioso possa in quanto filosofico interessare anche un non cristiano»¹¹.

Se restasse ancora qualche dubbio su come Pareyson ripensa il cristianesimo nella sua filosofia, dovrebbe bastare il seguente chiarimento: «Il ricorso al mito implica il rinvio a un'esperienza vissuta e a una convinzione esistenziale, e non il riferimento a un fatto culturale, quale sarebbe una religione posta accanto a tutte le altre, tutte esibite come possibilità equivalenti e indifferenti, e offerte a una scelta che in tali condizioni non potrebbe essere che estrinseca, arbitraria e relativistica. In questo senso l'ermeneutica della coscienza religiosa qui proposta suppone che la riflessione sia portata non su una scena culturale oggettivabile e astratta, ma su un'esperienza esistenziale, concreta e personalmente vissuta. Considerata come un dato di cultura astratto e oggettivo, una religione cessa d'esser tale; fa parte dell'essenza stessa della religione il suo nesso esistenziale con chi la professa. Per prospettarla nella sua vera natura bisogna vederla come assunta all'interno d'una tradizione storica e d'una situazione personale, come adottata con una scelta esistenziale inseparabile dalla nostra sostanza personale e storica»¹².

Come si vede, Pareyson non segue certo una strada agevole e pacificante, giac-

¹¹ *Prospettive di filosofia contemporanea*, o. c., p. 188. Questo scritto risale al 1987, ma in un'intervista di dieci anni prima aveva ampiamente spiegato la sua stessa visione della questione: cfr. *Filosofia e verità*, «Studi cattolici», 193 (1977), pp. 173-175; quest'intervista è parzialmente contenuta nell'antologia, curata da M. Ravera, L. PAREYSON, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, pp. 169-172.

¹² *Ontologia della libertà*, o. c., p. 166.

ché mette in causa tutto se stesso ed esige dagli interlocutori una valutazione e non un'etichetta d'ufficio. Si comprendono, allora, i motivi di una vecchia polemica da quotidiani, esplosa (si fa per dire) nel 1993 dopo un convegno di studio sul filosofo di cui stiamo parlando. Notando il rinnovato interesse di molti studiosi cattolici verso gli scritti pareysoniani, Gianni Vattimo intervenne su «La Stampa» (del 12.10.1993) rilevando con lucidità alcuni punti problematici dell'interpretazione pareysoniana del mito e ricordando che gli itinerari di approfondimento percorsi dal suo maestro, «sebbene si sia sempre professato cattolico, lo collocano in una posizione del tutto originale e, forse, difficilmente riducibile a qualunque forma di ortodossia». Esasperato da un titolo gratuito e strillato (*Giù le mani da Pareyson*), e da sbrigative frecciate polemiche nelle ultime righe, l'articolo trovò la risposta difensiva di Pietro Prini su «Avvenire» (del 14.10.1993), il quale però non si addentrò nella questione sollevata e si limitò a qualche precisazione sulla teodicea in generale. Seguirono poi una replica di Vattimo — purtroppo inficiata da uno stantio miscuglio di chiesa, politica ed etica sessuale — e un attento giudizio di Roberto Righetto, sugli stessi giornali.

A quale scopo ho rispolverato questa discussione tutto sommato poco approfondita? Perché, in un certo senso, chiamava in causa l'esigenza di valutazione, richiesta dallo stesso Pareyson, sulla corrispondenza fra l'ispirazione religiosa e l'espressione filosofica: restando indiscussa la sua fede, di cui conservo qualche bel ricordo, occorre interrogarsi, e lo voleva lui stesso, sulla consonanza tra l'insieme della tradizione religiosa cristiana, e specificamente cattolica, e le conclusioni da lui proposte. Posso affermare che era un suo desiderio perché me lo chiese personalmente ed è d'altronde ben evidente dal suo carteggio con p. Xavier Tilliette, pubblicato su «Annuario filosofico»¹³.

Senza risoffermarmi anche qui sul modo in cui concepisce il mito e l'ermeneutica dell'esperienza religiosa, mi limito a ricordare che per Pareyson il mito è pregnante ed inesauribile interpretazione della verità e l'esperienza religiosa è intesa come singolare ed esistenziale rapporto con la trascendenza, non rinchiusa in una dimensione soggettivistica o coscienzialistica, ma considerata al livello ontologico profondo dell'uomo. Operarne un'ermeneutica significa allora avviare una riflessione senza pretese demitizzanti e razionalistiche, che, quale filosofia schietta e genuina, cerca di chiarire «il dato esistenziale, elaborando pensieri che possano eventualmente servire a renderlo più comprensibile, e inoltre può e deve dire che cosa significhi o possa significare per l'uomo decidersi per o contro Dio, avere una fede personale intesa al tempo stesso come scelta umana e iniziativa divina, incontrare la divinità nell'esperienza religiosa, parlare dell'inoggettivabile in un linguaggio simbolico, avere rapporti con una trascendenza considerata al tempo stesso come assente e presente, lontana e vicina, e così via. Su questi punti la filosofia può giungere a considerazioni capaci di mostrarne l'interesse per tutti, anche per i non credenti»¹⁴.

Come cercherò di mostrare, nel tentativo di assolvere questo compito, Pareyson ha offerto molti spunti fecondi e preziosi, ma ha dato anche diverse soluzioni che

¹³ Nel numero 9 (1993), pp. 27-34. In questo carteggio affiora il consapevole desiderio di Pareyson di sviluppare la sua concezione del male e della libertà entro le coordinate dell'orizzonte del cristianesimo: cfr. pp. 31-32.

¹⁴ *Ontologia della libertà*, o. c., p. 148.

appaiono insoddisfacenti e a mio avviso non del tutto coerenti con l'esperienza religiosa a cui fanno riferimento.

4. Il mistero del male

Abbiamo già visto che tra i motivi che hanno indotto Pareyson ad adoperarsi per scandagliare la tragicità dell'esistenza umana c'è la constatazione che la filosofia ha ripetutamente cercato di esorcizzare o accantonare il problema del male. I tentativi di soluzione sono stati molteplici: la dialettizzazione del male come momento necessario al trionfo del progresso; la chiusura intimistica all'interno del proprio io, reso indifferente alle vicende dell'umanità; la matematizzazione della realtà, sempre riconducibile a calcoli dal risultato prevedibile e positivo; l'esaltazione di un'impersonale volontà di potenza o delle pulsioni inconscie, in cui sono diluite e sommerse le responsabilità individuali; e così via.

Per una riflessione seria e globale sull'argomento occorre poi evitare un altro pericolo, particolarmente attuale dinanzi all'iperproduzione di scritti e di dibattiti sulla morale o moraleggianti: «Normalmente la filosofia confina il problema del male nell'ambito dell'etica, la quale in verità è una sfera troppo ristretta per una questione così immane e sconvolgente, e la cui riflessione appare del tutto inadeguata a un argomento così centrale e decisivo. Il male inteso come alternativa all'opzione morale o come disvalore riscontrabile su un piano assiologico è un incidente anche gravissimo nel cammino pur arduo della virtù; e il dolore inteso come impedimento a quella felicità ch'è inseparabilmente connessa con la virtù razionalmente concepita è un'avversità da domare e da vincere con un difficile esercizio di ascesi e di imperturbabilità. Ma una trattazione che si fermasse a questo livello sarebbe ben lontana dall'essere esauriente e profonda, e anzi si lascerebbe sfuggire il centro stesso del problema»¹⁵.

Volendo addentrarsi nel cuore del mistero occorre allora una prospettiva filosofica originaria e integrale, ed è quanto a pieno titolo compete alla metafisica, ma le sue versioni storiche destano molte perplessità. Pareyson ha frequentemente preso le distanze dalla metafisica da lui definita ontica, oggettiva, speculare. A questo denominatore va senz'altro ricondotto, sulla base degli scritti pareysoniani, il razionalismo metafisico che si dispiega da Cartesio a Hegel, passando attraverso le tappe di Spinoza e Leibniz: ridurre il male a un ente di ragione o presentare il nostro come il migliore dei mondi possibili è una delle soluzioni che indurrebbe Ivan Karamazov alla ribellione e alla restituzione del biglietto d'ingresso in questo mondo, carico di sofferenze raccapriccianti¹⁶. Non basterebbe neanche, e Pareyson lo ribadisce più volte, la risposta classica secondo cui il male è privazione di bene o assenza di essere: non si avrebbe il coraggio di ripeterlo, ad esempio, alle vittime dei quotidiani orrori nella guerra che tormenta — almeno fino alla data in cui sto scrivendo — le popolazioni della ex-Jugoslavia.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 151-152.

¹⁶ Molto chiare, tra gli altri testi, le pagine in cui vengono criticati i diversi modi di sopprimere il male, riducendolo a momento negativo della dialettica, a limite inerente necessariamente alla finitezza della creatura, a prodotto dell'ambiente: *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, o. c., pp. 60-64.

Ma qui nell'argomentazione pareysoniana andrebbe introdotta una cesura, per chiarire che con il termine "male" ci si riferisce necessariamente a diversi livelli: ontologico, naturale, morale, esistenziale... È possibile mettere sullo stesso piano, tanto per fare qualche esempio, una malattia e un crimine, un'ingiustizia e un terremoto, un difetto involontario e una mutilazione, l'omissione dovuta ad ignoranza e l'indifferenza cinica? Evidentemente no e la distinzione andrebbe fatta, ma Pareyson non vuole attardarsi in classificazioni che considererebbe di stampo metafisico e correbbero il rischio di imbrigliare la forza del suo discorso; lascia al lettore il compito di capire qual è la sua peculiare visuale del problema. Tale scelta, a mio avviso, dà adito a qualche confusione di piani, anche se lui stesso non manca di precisare: «ontologicamente, il male è nulla, non essere, inesistenza»¹⁷, ma esercita la sua azione disgregatrice «nella sua esistenza parassitaria, cioè prendendo sede e sostegno nella realtà umana»¹⁸. Sulla base della lezione di Dostoevskij, «il male non è soltanto la debolezza e la fragilità dell'uomo, [...] è la presenza efficace del *demoniaco* da un lato e la risoluta volontà dell'*arbitrario* dall'altro»¹⁹.

In definitiva, dinanzi alla società gravida di misfatti Pareyson vuole ad ogni costo evitare — e non gli mancano certo buone ragioni — che il male venga cristallizzato in un concetto inerte e irreal: «Il male non è assenza di essere, privazione di bene, mancanza di realtà, ma è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: da un atto consapevole e intenzionale di trasgressione e rivolta, di rifiuto e rinnegamento nei confronti di una previa positività; da una forza negatrice, che non si limita a un atto negativo e privativo, ma che, instaurando positivamente una negatività, è un atto negatore e distruttore. Il male va dunque preso nel significato più intenso della ribellione e della distruzione»²⁰.

Si comprende allora che il male è visto in queste opere come indissolubilmente legato alla libertà e originato da essa; sempre e soltanto come esistenzialmente vissuto, subito o perpetrato dall'individuo; la sua energia dirompente, che affonda le radici nel cuore stesso della realtà e dell'uomo, è vividamente illuminata proprio per mettere in scacco la razionalità oggettivante che vuol rendere tutto trasparente: la ragione deve arretrare davanti alla sua invincibile opacità e fare ricorso al mito religioso, che permette di accostarsi alla libertà e a Dio senza pretese esaustive e riduzionistiche.

4.1. Un'apparente digressione

Prima di esaminare come Pareyson sviluppa il discorso sulla libertà dell'uomo e

¹⁷ *Ibidem*, p. 66.

¹⁸ *Ibidem*, p. 58; cfr. anche *ibidem*, p. 126.

¹⁹ *Ibidem*, p. 29; i corsivi sono nel testo.

²⁰ *Ontologia della libertà*, o. c., pp. 167-168. Ricordo che quando gli feci notare che un uomo non vuole propriamente il male come male (cfr. *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, o. c., p. 45), Pareyson replicò chiedendomi come potessi sostenere ciò davanti alle perversioni e alle atrocità della storia dell'umanità, tra cui il nazismo. È evidente che l'idea di ammettere una scelta del male *sub ratione boni* gli sembrava un ulteriore pericolo di minimizzare la tragicità della rivolta distruttrice dell'uomo: è uno dei punti in cui appariva chiaramente la sua decisione risoluta di non elaborare un'antropologia metafisicamente fondata.

di Dio, desidero introdurre un'osservazione motivata dal fatto che non mi ritengo personalmente estraneo ad ogni metafisica e giudico che l'approccio esistenzialistico ai problemi filosofici (tra cui quello del male) non preclude di per sé il rimando al livello metafisico di analisi. Più sopra ho scritto che suonerebbe tristemente ironico spiegare alle vittime di un misfatto che il male è soltanto privazione di bene: ma né ad Agostino di Ippona né a Tommaso d'Aquino sarebbe venuto in mente di farlo, anche se bisogna riconoscere che lungo la storia del pensiero tale questione in molti casi è stata affrontata troppo sbrigativamente. Penso, piuttosto, che la presenza di una metafisica consapevole dell'essere e della Trascendenza possa contribuire a lasciare a questi interrogativi tutta la loro crucialità, senza confinarli nell'ambito dell'etica o della dialettica formale, e a riconoscere con più chiarezza, però, la distinzione tra l'analisi esistenziale e quella ontologica, l'apporto della fede e i confini della razionalità.

Una conferma di quanto ho appena detto l'ho trovata, tra l'altro, nella lettura delle seguenti riflessioni di Maritain: il male «è una *privazione*: la privazione di un bene che dovrebbe esistere in una cosa²¹. Questa dottrina è spesso mal compresa. Qualche volta ci si immagina che essa [...] neghi o misconosca la realtà del male, quando, al contrario, riposa interamente sulla realtà della privazione o della lebbra dell'assenza. Dire che il male non è un essere non è in nessun modo dire che il male non esiste, o che esso non è che un'illusione [...]. Il male esiste nelle cose²², ed esiste in esse terribilmente. Il male è reale, esiste realmente come una ferita o una mutilazione dell'essere [...]. Così il male esiste *nel bene*, cioè il soggetto o portatore del male è buono per quanto c'è di essere in lui²³. E il male agisce *attraverso il bene*, perché il male, essendo in se stesso privazione o non-essere, non ha causalità propria²⁴. Il male è così efficace non per se stesso, ma per il bene che ferisce e di cui si fa parassita; vale a dire per il bene deficiente o deviato, la cui azione è pertanto viziosa. Qual è dunque il potere del male? È il potere stesso del bene che il male ferisce e di cui si fa parassita. Più potente è questo bene, più potente sarà il male, non in virtù di se stesso, ma in virtù di questo bene. Ed è per questo che non c'è male più potente di quello del cattivo angelo. Se nel mondo d'oggi il male appare tanto potente, è perché il bene di cui esso si fa parassita è lo stesso spirito dell'uomo, la scienza stessa e l'ideale corrotto dalla cattiva volontà»²⁵.

Se si raffronta questo brano a quelli di Pareyson sull'argomento, emergono consonanze evidenti; ma appare chiaramente anche la differenza di fondo, dovuta proprio alla presenza di una metafisica creazionistica: in Maritain il male è riconosciuto

²¹ Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 1; *De Malo*, I, 1; *Summa contra Gentiles*, III, capp. 7, 8 e 9; *Compendium Theologiae*, cap. 115.

²² Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 48, a. 2 e ad 2.

²³ Cfr. *ibidem*, I, q. 48, a. 3.

²⁴ Cfr. *ibidem*, I, q. 49, a. 1.

²⁵ J. MARITAIN, *San Tommaso d'Aquino e il problema del male*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Vita e Pensiero, Milano 1980, pp. 208-209; la prima edizione in francese di questo libro è del 1944; i riferimenti all'Aquinate e i corsivi sono nel testo. Anche C. JOURNET, in un saggio molto interessante, richiamandosi alle opere di Tommaso d'Aquino, spiega che nell'ordine dell'essere il male non è inesistente né è impotente nell'ordine dell'agire: cfr. *Il male. Saggio teologico*, Borla, Torino 1963, p. 48; osserva giustamente, tra l'altro, che proprio l'affievolimento del senso dell'essere corrisponde ad un affievolimento del senso del male.

nella sua misteriosità e terribilità, ma questa componente tragica non arriva ad essere predominante nella visione del mondo, dell'uomo e di Dio.

Desidero menzionare, infine, le riflessioni di Cornelio Fabro, anche per un dovuto omaggio dopo la sua morte recente (avvenuta il 4 maggio 1995). Anch'egli riconosce che nella storia della filosofia occidentale solitamente il problema del male è restato tangenziale e afferma senza mezzi termini che in Agostino d'Ippona e in Tommaso d'Aquino le risposte più convincenti agli interrogativi sul male non sono quelle date dalla prospettiva teologico-formale, che sembra ricorrere a sotterfugi dialettici — se ci si mette nei panni di chi è tormentato da una domanda assillante —, bensì da quella morale-esistenziale, in cui l'uomo è messo dinanzi agli effetti del suo peccato e alla passione redentrice di Cristo²⁶. Mentre la filosofia formale, nella sfera ontico-ontologica, offre una soluzione per così dire consolatoria, trasponendo le vicende dell'uomo nel cosmo e nella collettività universale, solo nel pensiero che si spinge fino al vertice di Dio creatore e provvidente il problema del male esplose con tutta la sua irruenza: tale enigma è il «problema esistenziale della crisi della stessa libertà»²⁷ ed è alla radice del mistero del dolore; questo è il «mistero che la filosofia prospetta come apertura del “passaggio al limite” per trasmetterlo alla religione, la quale trascende l'Assoluto statico della ragione e si volge a Dio come al Padre degli uomini ch'è il rifugio dei miseri e il consolatore degli oppressi col conforto dell'amore e della vita eterna essenziale»²⁸.

Anche in questo caso affiorano più punti di contatto con l'analisi pareysoniana, ma si rileva anche, tra le altre, una differenza rimarchevole: in Fabro il rinvio al piano della religione è orientato da una caratteristica fondamentale del Dio cristiano, che viene invece quasi del tutto lasciata in disparte nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa proposta da Pareyson; tale caratteristica è la paternità divina.

Se ho inserito quest'apparente digressione, è stato per mostrare da un lato alcune singolari consonanze (emerse nei miei tentativi di cercare conferme alle critiche pareysoniane) e dall'altro che l'apertura alla metafisica permette, secondo me, di proseguire nell'analisi del mistero del male con maggiore linearità. Lo vedremo adesso, riprendendo l'argomentazione di Pareyson dove l'avevamo lasciata: il rinvio al mito religioso per parlare della libertà e di Dio.

5. L'ambiguità della libertà nell'uomo

Perché per parlare della libertà, anche di quella umana, Pareyson considera necessario ricorrere al mito? Perché ritiene che il discorso più profondo che la filosofia possa fare sulla libertà sia quello di arrivare a riconoscere nell'uomo l'identità tra dono e consenso: io sono dono di me a me stesso, donazione di libertà e appello alla libertà, essere principiato e consenso ad essere, massima recettività o passività e massima attività o iniziativa²⁹. Ma giunto a questo punto, che d'altronde già implica il

²⁶ Cfr. C. FABRO, *Dio e il mistero del male*, in *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, pp. 316-318.

²⁷ C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Studium, Roma 1967, p. 485.

²⁸ *Ibidem*, p. 488.

²⁹ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, o. c., pp. 13-21; *Esistenza e persona*, Il melangolo, Genova 1992⁴, pp. 237-238 e 266-269.

rapporto ad un Altro o ad una trascendenza, ci si trova a dover riconoscere l'illimitatezza della libertà, la sua insondabilità che non offre alcun fondamento rassicurante, il fatto che la libertà è un puro inizio ed è preceduta solo da se stessa (nell'uomo e tanto più in Dio): essa si presenta allora come «un unico abisso vertiginoso, sull'orlo del quale la mente umana vacilla; dentro il quale lo sguardo umano non si spinge se non perdendosi nelle tenebre più fitte; dal quale il discorso non può emergere se non con accenti insoliti — *durus est hic sermo* (Joh. 6, 60) —, permettendo e persino suggerendo anche un *tolmeròs lógos* (Plot. VI, 8, 7, 11), cioè le espressioni più temerarie»³⁰. Solo nell'esperienza religiosa e nel suo racconto mitico la libertà conserva le proprie caratteristiche di inizio assoluto e di reale ambiguità tra positività e negatività.

Proprio questa seconda caratteristica, rilevata in Dio e nell'uomo, conferisce a tutta l'argomentazione pareysoniana in proposito una notevole peculiarità che mi lascia in più punti perplesso. Nulla da obiettare sulla intonazione volutamente tragica delle riflessioni, nell'intento di mostrare che il male si annida sempre nel cuore dell'uomo e della realtà stessa, e che non ci sono "anime belle" del tutto immuni dalle insidie della negatività o ignare del conflitto tra malvagità e bontà. Sotto questa inquadratura si comprende perché, secondo l'impostazione di Dostoevskij, si afferma che «non è virtù quella che non ha superato la prova del delitto, e non è fede quella che non è passata attraverso l'esperienza del dubbio»³¹; il bene è inteso solo come vittoria sul male e suo superamento³² (vedremo più avanti quali conseguenze ha, rispetto alla libertà divina, tale concezione).

Fin qui, ripeto, la scelta prospettica è plausibile, soprattutto tenendo presente quali sono gli obiettivi polemici di tali sottolineature. Ma se ne colgono le conseguenze problematiche quando si legge, passando dalle estenuate vicende dostoevskijane alla riflessione filosofica, che la libertà primaria nell'uomo va concepita come facoltà di scegliere tra il bene e il male, di decidere tra la ribellione e l'obbedienza, fra il rifiuto e l'accoglienza dell'essere. Fino a tal punto è presa come esclusiva o essenziale questa caratteristica della libertà da affermare che «la libertà primaria non si può negare come se fosse soltanto una libertà formale: la libertà di scelta fra bene e male è libertà materiale, cioè essa interviene non soltanto a qualificare l'atto del suo esercizio, ma anche a costituire l'oggetto della sua scelta: cioè a costituire come bene l'oggetto ch'essa sceglie liberamente come tale»³³.

Se si ricollega questa asserzione alla concezione su accennata della libertà come inizio assoluto, si coglie che qui quello che è soltanto un aspetto dell'azione libera nell'uomo (cioè il dover scegliere tra il bene e il male) assume un ruolo totalizzante: in effetti, se nulla precede la libertà, nulla fonda la scelta che appare come criterio a sé stante. Ma cerchiamo di vedere meglio gli altri passaggi che conducono a queste conclusioni, che d'altronde in altri brani degli scritti pareysoniani sembrerebbero essere contraddette o addirittura smentite.

³⁰ *Esistenza e persona*, o. c., p. 27.

³¹ *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, o. c., p. 121.

³² Cfr. *ibidem*, p. 163. Ma altrove viene precisato che è fondamentale non tanto l'esperienza del male o del peccato, quanto l'esperienza della libertà, altrimenti si giungerebbe a considerare il male come necessario e si ricadrebbe nella sua dialettizzazione (cfr. *ibidem*, pp. 108, 118, 130, 168-169).

³³ *Ibidem*, p. 119.

Nell'intento di non sminuire in nulla il potere della libertà e di non imporle nessuna garanzia iniziale che la renda meno ambigua o ambivalente, Pareyson osserva: «La libertà è ambigua: anzi, fra tutte le cose umane essa è forse la più ambigua di tutte. La ragione di questa sua ambiguità va vista nel fatto ch'essa è originaria, e quindi non presuppone nulla, nemmeno la ragione, che possa offrirle un criterio di distinzione fra bene e male [...]. Si tratta della libertà che, ignorando preventivamente che cos'è il bene e che cos'è il male, decide essa stessa che cos'è bene e che cos'è male»³⁴. Nelle pagine a cui mi sto riferendo non viene semplicemente esposto il pensiero di Dostoevskij (atteggiamento che è del tutto estraneo all'ermeneutica pareysoniana), ma se ne sottolinea un elemento che è in piena sintonia con la visione della libertà illimitata proposta da Pareyson: persino il ruolo della ragione deve passare in secondo piano per non limitare l'originarietà dell'atto libero. È vero che, soprattutto nel volume su Dostoevskij, l'esperienza della libertà nell'uomo rimanda all'esperienza più originaria e profonda di Dio, del quale si dice che può essere l'unico fondamento e legge della libertà, termine di un'obbedienza primigenia e feconda, di un consenso partecipe e iniziale³⁵; ma si precisa subito che in tal modo la libertà viene resa ancor più sconfinata, giacché «quel potere illimitato di scelta in cui essa consiste risulta infinitamente potenziato nel suo esercizio e reso ancor più tremendo nei suoi effetti quando abbia a oggetto addirittura Dio, da accogliere e riconoscere o da rifiutare e respingere a piacer suo»; Dio esige «che sia essa stessa a comprometersi per o contro di lui, senz'alcun suggerimento e alcuna spinta, giacché solo in tal modo essa è veramente libera»³⁶.

Solo se prendiamo queste precisazioni — «a piacer suo», «senz'alcun suggerimento e alcuna spinta» — e le raccordiamo alla completa assenza di presupposti rivendicata per l'atto libero, ci appare che questa concezione della libertà è di grande suggestività in ambito letterario (si pensi alle gigantesche figure di Dostoevskij) e di prorompente efficacia nella temperie esistenzialistica, ma risulta alquanto problematica dal punto di vista dell'antropologia filosofica. Non si tratta qui di richiamare in ballo la vecchia polemica tra volontarismo e intellettualismo, bensì di considerare che se è un'illusione teorica esaltare il ruolo predominante di una ragione pura analizzabile solo in laboratorio, è altrettanto astratto concepire una libertà pura completamente autonoma e ininfluenzabile da qualunque motivazione. Nell'uomo vivente e concreto la razionalità non potrà mai prescindere assolutamente dall'affettività e dalla socialità, né l'azione libera sarà mai del tutto immune da valutazioni o anche da condizionamenti; senza dimenticare, poi, che nella religione cristiana (e quindi nella sua ermeneutica) Dio non è semplice spettatore della libera adesione dell'uomo alla divinità, ma vi interviene con la sua grazia.

Sostenere che nella persona umana la libertà «è senza legge razionale, senza legge immanente e costitutiva»³⁷ è la premessa indispensabile per aggiungere che «la libertà comincia dal nulla: il nulla della libertà. È un puro inizio nel vuoto di tutto. L'atto della libertà (un evento, un fatto della libertà) è un atto di scelta a cui nulla

³⁴ *Ibidem*, p. 132.

³⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 135-136. Emergono qui esplicitamente gli influssi di Pascal e di Kierkegaard.

³⁶ *Ibidem*, p. 140.

³⁷ *Ontologia della libertà*, o. c., p. 29.

preesiste»³⁸. Ma ciò è possibile solo isolando asetticamente l'azione libera dal suo contesto storico-esistenziale e dalla libertà stessa da cui emerge, con una prospettiva che diventa allora — mi si passi l'aggettivo improprio — trascendentale. Nella vicenda personale dell'uomo libero, invece, la libertà si confronta sempre con uno spunto dato, un'alternativa offerta; altrimenti, che fine fa la stessa dialettica pareysoniana di dono e consenso, o quell'atto di «rifiuto e rinnegamento nei confronti d'una previa positività», cui ho fatto riferimento poco più sopra?³⁹ Bisogna allora considerare questa libertà alla stregua di una spontaneità pura, di un vitalismo irrazionale o di una cieca energia? Molti altri testi delle ultime opere di Pareyson ci impediscono di farlo, proprio laddove, ad esempio, parla del legame o dell'inseparabilità tra essere e libertà, tale che il primo si consegna e si affida alla seconda come un appello e una guida che richiede fedeltà⁴⁰. Restano, d'altronde, le perplessità suddette, che emergono dalle pagine pareysoniane scritte con uno stile stringente, originale e a tratti avvincente, e ricche di tante riflessioni illuminanti. E se nel considerare la libertà dell'uomo questi momenti aporetici potrebbero ricevere qualche chiarimento a seconda delle angolazioni scelte, nel passare all'analisi della libertà in Dio essi mostrano tutta la loro portata enigmatica.

6. Verso una libertà pura

Riprendendo i testi di un corso tenuto da Pareyson a Napoli nel 1988, possiamo distinguere nel fitto tracciato dell'ontologia della libertà tre momenti concatenati e in più punti sovrapposti, che ho menzionato entro un'unica cornice nel paragrafo precedente. Il primo momento è la concezione della libertà umana in rapporto alla situazione data, concezione che è di diretta derivazione esistenzialistica: Pareyson l'accoglie come un lascito da arricchire ulteriormente, nel confronto con altri filosofi quali Plotino, Pascal, Fichte, Schelling, oltre ovviamente agli stessi esistenzialisti tra cui Kierkegaard, Jaspers, Heidegger⁴¹. In questa prima tappa la riflessione filosofica è pur sempre condizionata dal fatto di considerare la libertà solo in rapporto alla necessità, ma questo rapporto è inteso da Pareyson nell'uomo come iniziativa iniziata, esser principiato, sintesi di attività e recettività, corrispondenza tra dono e consenso;

³⁸ *Ibidem*, p. 31.

³⁹ A dire il vero, sono riscontrabili anche altre apparenti incoerenze nello sviluppo del discorso. Ad esempio, mentre in un primo momento l'atto arbitrario è considerato come sinonimo di ribellione (tra l'altro, in *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, o. c., pp. 29 e 136; il primo di questi due brani l'ho citato all'inizio del quarto paragrafo), in seguito la libertà illimitata viene giocoforza definita arbitraria sia in Dio sia nell'uomo (tra l'altro, in *Ontologia della libertà*, o. c., p. 28); per poi cercare di spiegare che in Dio l'arbitrio non è capriccio (cfr. *ibidem*, pp. 29, 124 e 279).

⁴⁰ Cfr. *Ontologia della libertà*, o. c., pp. 17-19; *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, o. c., pp. 63 e 73.

⁴¹ Cfr. *Ontologia della libertà*, o. c., pp. 8-9. Ma lo stesso Pareyson spiega che interpreta Schelling in modo non del tutto schellinghiano (cfr. *ibidem*, p. 9) e che si discosta «dal suo persistente razionalismo e dal suo oscuro ma possente teosofismo» (*ibidem*, p. 61). In uno dei miei incontri con lui mi ripeté che in Schelling aveva trovato non l'ispirazione ma una conferma alle sue riflessioni (si veda anche L. PAREYSON - X. TILLIETTE, *Una corrispondenza filosofica*, «Annuario filosofico», 9 [1993], p. 30).

siamo qui a quella che lui considera «la massima espressione filosofica del problema della libertà»⁴². Proprio questa concezione, però, permette di accedere ad un secondo livello più alto: «con questa teoria del dono-consenso si apre uno spiraglio verso la libertà pura alla cui teoria aspiro quando parlo di “ontologia della libertà”»⁴³.

Il secondo livello è dato dalla constatazione che il binomio essere-libertà non è affatto un fondamento in senso metafisico, ma sancisce anzi l'assenza di fondamento, giacché la libertà è un abisso, una profondità insondabile: «solo la libertà può precedere e seguire la libertà. Solo la libertà campeggia e domina la scena dell'universo. L'universo, se si vada al suo cuore, alla sua estensione... l'intera vicenda, l'intera realtà non è che un solo atto di libertà. [...] Tutto si riassume in questo: libertà pura»⁴⁴.

Raggiunto questo gradino superiore la filosofia barcolla, si accorge dell'insufficienza dei propri strumenti di indagine e si ritiene necessario il ricorso all'esperienza religiosa, giacché solo in quest'ambito, grazie alla sua narrazione mitica, «il problema centrale resta sempre quello della libertà, dal principio fino alla fine; dove per principio e fine intendo appunto la vicenda dell'universo: quella prospettiva dell'universo che si tratta di sostituire alla possibilità di concepirlo come un “sistema” chiuso attraverso momenti logici, argomentativi, attraverso dimostrazioni e così via»⁴⁵. L'idea di libertà che emerge dall'ermeneutica dell'esperienza religiosa sarebbe quindi l'ultimo e terzo livello, se consideriamo come secondo quello dello scacco alla ragione filosofica assolutizzante.

Penso che in fondo queste tappe erano già individuabili in quanto ho scritto finora, ma ho ritenuto opportuno metterle a fuoco separatamente perché sarebbe legittimo domandarsi qual è lo scopo reale di Pareyson con l'ontologia della libertà; mi si potrebbe cioè obiettare che in questo stadio il filosofo valdostano vuol parlare di una libertà pura, ovvero di una libertà presa come categoria interpretativa di tutta la realtà e non come facoltà dell'uomo o di Dio; quindi i miei precedenti rilievi di stampo antropologico apparirebbero fuori luogo. Quest'eventuale obiezione sarebbe vera solo in parte o, meglio, manifesterebbe il desiderio di arrivare dove Pareyson non arriva e di dire ciò che lui non dice.

In effetti la sua ontologia della libertà non mi sembra separabile dal binomio essere-libertà colto nell'uomo, tramite il ripensamento dell'esistenzialismo, e in Dio, grazie all'ermeneutica dell'esperienza religiosa. Penso pertanto che essa non sia assimilabile al progetto heideggeriano proposto e rielaborato in tanti modi nella filosofia odierna, anche se, non proprio arbitrariamente, Vattimo punterebbe proprio a questo, invitando a radicalizzare l'ontologia della libertà lungo «un itinerario di “consumazione” attraverso cui l'essere finisce per darsi nella forma indebolita della traccia, della presa di congedo, della rimemorazione»⁴⁶.

D'altronde è lo stesso Pareyson che ci invita a non scindere l'ontologia della

⁴² *Ibidem*, p. 17.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁶ G. VATTIMO, *Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di L. Pareyson*, «Aut-Aut», 213 (1986), pp. 26-27. Giustamente Vattimo riconosce che questo sarebbe l'esito più coerente dello heideggerismo, volendo escludere la sola altra possibilità di una nostalgia impotente dell'accesso metafisico all'essere.

libertà dall'intero contesto della sua speculazione e a non dimenticare che «sostenere che l'essere stesso è libertà è cosa ben diversa che abbandonare l'essere alla libertà: abbandonare l'essere alla libertà significa abbandonare la libertà a se stessa, e quindi votarla all'autodistruzione»⁴⁷. Rivendicare l'inseparabilità o convertibilità di essere e libertà significa concludere che la libertà può essere preceduta solo dalla libertà e questa è la libertà pura, intesa come cominciamento assoluto, come illimitatezza che si riscontra tanto in Dio «tanto nell'uomo, come potere di obbedire a Dio o di contestare Dio, di metterlo in questione e quindi di sconvolgere il mondo, e quindi potere di onni- e autodistruzione, di scegliere l'inferno (cioè di far essere l'inferno, che ovviamente non è un luogo né una pena, ma uno stato e una scelta)»⁴⁸.

In definitiva, ritengo che la libertà pura non vuol essere una categoria astratta, in cui scomparirebbe ogni tragicità, ma un punto d'arrivo della riflessione, a cui si giunge grazie allo sbigottimento dinanzi al kantiano "baratro della ragione", «ch'è la vertigine di fronte all'infinito, lo stordimento alle soglie dell'eternità, il capogiro sull'orlo della voragine»⁴⁹. Ma a questo stupore Pareyson arriva vedendo il potere della libertà nell'uomo, come ho cercato di illustrare, e in Dio, come mi accingo a mostrare di seguito.

7. La libertà in Dio

Abbiamo già visto quali caratteristiche presenta secondo Pareyson la libertà presa nella sua assolutezza; tali tratti possono essere riassunti così: «Il carattere della libertà è appunto questo: di non essere preceduta che dal nulla. [...] Non rientra in un sistema, non si aggancia a niente, non si concilia con niente, non fa "sistema", quasi avesse degli addentellati con altre cose. [...] La libertà nasce da se stessa, afferma se stessa, realizza se stessa. È una creazione di sé attraverso di sé, è un'auto-creazione, un'auto-posizione. Comincia nel suo atto dal suo stesso atto. La libertà è la scelta della libertà»⁵⁰.

Con la forza del suo stile Pareyson sintetizza in questo brano tutto il suo "discorso temerario" (come lui stesso l'ha definito) su Dio, che alla luce di quanto esposto sin qui appare quasi come una conseguenza coerente e inevitabile. Ma in che cosa consiste la temerarietà del discorso? Nel trasporre anche in Dio l'ambiguità della libertà magistralmente descritta nell'uomo e nel proiettare nell'eternità divina l'atto con cui la libertà si afferma scegliendo. Se è vero che la libertà non è tale senza la possibilità del negativo, senza la capacità di scegliere il bene e il male, di scegliere l'essere e il nulla, e se è vero che questa è la caratteristica essenziale della libertà, non solo dell'uomo ma della libertà pura, cioè considerata in se stessa, allora ciò vale anche per la libertà divina ed è possibile parlare, in modo certo scandaloso e scabroso, di "male in Dio", nel senso che Dio avrebbe esercitato la sua libertà venendo all'essere, scegliendo di esistere nell'eternità; dire "Dio esiste" equivale ad affermare "è stato scelto il bene".

⁴⁷ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, o. c., p. 268. Resta però il dubbio, come si vedrà, che questo pericolo sia stato realmente evitato.

⁴⁸ *Ontologia della libertà*, o. c., p. 28.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 464.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 31-32.

Davanti a queste incursioni nell'eternità si è istintivamente portati ad arretrare, a risparmiare alla ragione l'avventura negli spazi inospitali e insondabili dell'intemporalità, dall'apparente contraddittorietà. Ma per capire le argomentazioni pareysoniane occorre evitare questa reazione sbrigativa e superficiale, e immergersi nella loro trama; solo così si vede che, ricondotte alle loro premesse, hanno una certa coerenza e plausibilità, anche se personalmente non riesco a dividerle del tutto.

Ma perché Pareyson vuole a tutti i costi addentrarsi nel luogo del più fitto mistero? Tra i principali motivi ne ricordo alcuni. Evitare l'immagine di un Dio antropomorficamente definito buono (spesso per zittire la propria coscienza), ad uso di un atteggiamento dolciastro e confortante, pacificante e accomodante: questo sarebbe il «blando cristianesimo consolatorio, faccenda di anime oneste ma semplici, inconsapevoli della torturante durezza del cristianesimo, e soprattutto ignare di quel deserto della disperazione che sta in fondo alla coscienza contemporanea, e che deve perciò esser ben presente a un cristianesimo in pari con l'attualità»⁵¹. Significativamente, come correttivi di tale stortura, vengono più volte indicati soprattutto Pascal, Lutero, Kierkegaard⁵². C'è quindi un intento polemico nei confronti delle tendenze dominanti dell'ateismo e del nichilismo, il cui obiettivo è la banalizzazione e la soppressione del male, perché quest'ultimo è impensabile senza Dio ed è anzi indizio della sua esistenza: se Dio non esistesse, parlare del male non avrebbe senso, tutto sarebbe permesso, come ammonisce Dostoevskij. Non manca inoltre il desiderio di smascherare l'umanitarismo filantropico e idealistico di chi si nutre di sentimenti compassionevoli e chiude gli occhi dinanzi alla peccaminosità che si annida nell'animo umano.

Nel mettere in risalto l'energia distruttrice del male, d'altronde, Pareyson vuole evitare la caduta in un nuovo manicheismo, considerando la negatività come un principio a sé stante dotato di autonomia e attività propria: ma dove cercare l'origine di questa forza corrosiva che percorre tutta la storia? Non nell'uomo, che è sì *autore* del male ma non ne è l'*inventore*: egli, per così dire, lo *trova* nell'alternativa che gli si presenta tra la rivolta contro la positività divina e la sua accettazione. Si deve risalire, allora, ancor più a monte e cercare nell'esistenza stessa di Dio quel fondo di ambiguità che contraddistingue tutto il reale: l'origine del male starebbe allora nella esistenza stessa della divinità, che si afferma e si presenta come vittoria sulla *possibilità* del nulla o del male.

Così mi sono ricollegato a quanto avevo detto poco più sopra, arrivando alla libertà in Dio a partire dalla libertà dell'uomo: da entrambe le direzioni (la prima è lo sviluppo coerente e necessario del modo di concepire la libertà non solo nell'uomo ma in sé e per sé; la seconda è la prosecuzione della polemica esistenzialistica e propria del pensiero tragico contro l'ateismo e il nichilismo) si arriva a postulare che l'atto libero con cui Dio avrebbe originato se stesso è l'atto con cui è stato da Lui vinto il male. Il punto in cui si saldano i due itinerari è la considerazione della libertà come inizio e come scelta: secondo Pareyson, inizio e scelta nell'azione libera sono due momenti indisgiungibili e cooriginari. La libertà è sempre inizio, come si è più

⁵¹ *Ibidem*, p. 232; cfr. anche p. 343. Pareyson rammenta spesso che nel parlare di Dio, secondo i termini dell'esperienza religiosa, occorre conservare una certa dialetticità: Egli è misericordioso ma si accende anche d'ira, si mostra paziente ma anche terribile, è benevolo ma inesorabilmente giusto.

⁵² Cfr. *ibidem*, p. 231.

volte visto, in virtù della sua costitutiva illimitatezza: la libertà non è preceduta da nulla; ma essa dev'essere anche scelta, altrimenti — annoto io — verrebbe meno la tragicità dell'intera impostazione: la possibilità del male deve incombere sempre, se non si vuol ridurre l'inizio della libertà ad un momento scontato e ottimistico.

Ma se far coesistere inizio e scelta nell'azione libera dell'uomo può esser possibile nella prospettiva del suo rapporto ontologico (anche se, come ho cercato di rilevare, questa prospettiva appare persa e contraddetta nello sforzo per risalire alla libertà pura), nella libertà divina può essere tentato solo ricorrendo a un ossimoro sconcertante "Dio prima di Dio"⁵³: il primo atto, sorgivo e primordiale, della libertà divina sarebbe quello con cui Dio ha voluto e originato se stesso *ab aeterno*. Al limite, ciò potrebbe essere inteso, con le dovute riserve terminologiche, come l'atto eterno con cui Dio conosce e vuole se stesso, ma questo modo di interpretare il mistero Pareyson lo considererebbe frutto della metafisica e pertanto da scartare: Dio non vuole se stesso con una necessità di natura — ribadisce — bensì in virtù della sua libertà assoluta, ma siccome la libertà dev'essere per forza sia inizio sia scelta, questo atto di libertà va allora visto come vittoria sulla negatività.

Quanto sia impervio raggiungere questa conclusione lo si può vedere nel fatto che se da un lato si afferma che «Dio è l'essere che ha voluto essere, e quindi è vittoria sul nulla, [...] è scelta del bene, e quindi è vittoria sul male»⁵⁴, subito dopo diventa necessario spiegare: «Non che Dio trovi davanti a sé l'alternativa bene-male, il dilemma essere-nulla, e di fronte a queste alternative già definite si limiti a preferire l'un termine all'altro, il bene al male, l'essere al nulla. Egli è libertà, e la libertà è di per sé ambigua, nel senso che può esser libertà positiva o libertà negativa, e quel dilemma fra bene e male, essere e nulla, non fa che esprimere tale ambiguità. Non è che il bene preesista alla scelta o sussista fuori della libertà; non è che il bene sia bene per sé prima della scelta divina, o che come tale si offra e si proponga (o, peggio, s'imponga) alla scelta di Dio. Il bene è la scelta fatta dalla libertà positiva in alternativa alla libertà negativa, è il bene scelto, cioè l'atto stesso della libertà positiva»⁵⁵.

Siamo quindi dinanzi ad una scelta (perché, ripeto, per Pareyson la libertà è essenzialmente libertà di scelta) che però non può essere propriamente tale, altrimenti si dovrebbe postulare un limite, un riferimento o un'alternativa reale nei confronti dell'azione libera; se così fosse, però, la libertà divina non sarebbe più assoluta, illimitata e, come viene più volte asserito, completamente arbitraria⁵⁶.

Potrei addurre altri testi per suffragare quanto ho detto (e ce ne sono in abbondanza) o anche illustrare come lo stesso Pareyson ha cercato di rispondere alle obiezioni che gli sono state rivolte dopo i suoi primi scritti sull'argomento; ma il discorso si dilungherebbe e appesantirebbe fin troppo, ben più di quanto sia stato improbo finora. Mi limito invece a osservare anche qui⁵⁷ che l'unico modo per evitare

⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. 134 e 178. Un Dio che è autore della propria autoposizione, autooriginazione, autogenesi (cfr. *ibidem*, p. 35).

⁵⁴ *Ibidem*, p. 176.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 177.

⁵⁶ Pareyson se ne rende perfettamente conto e distingue tra il nulla come negazione e il nulla come non essere iniziale della libertà; quest'ultimo sarebbe «una semplice delimitazione, una frontiera di non essere, un non essere inerte da cui si tratta di uscire» (*ibidem*, p. 471; cfr. anche p. 459).

⁵⁷ Cfr. F. RUSSO, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, o. c., pp. 224-226.

l'incongruenza di un Dio che scelga di esistere prima di esistere mi sembra quello di ricorrere alle categorie di cui Pareyson fa largo uso altrove: la gratuità e l'infondatezza, che sono aspetti della categoria modale della realtà anziché di quella della necessità; in tal caso, anziché cercare di narrare la storia eterna di un Dio che è perché ha scelto di essere, ci si accosterebbe all'inesauribile abissalità di Dio che è perché è: pur non volendo interpretare il famoso versetto dell'*Esodo* (3, 14) in chiave metafisica, si ricordi come Dio chiama se stesso "Io sono" e non certo "Io voglio"; questo, e molti altri elementi della Bibbia, riveste un ruolo importante proprio nell'ermeneutica dell'esperienza religiosa.

Certo, a questo punto il compianto Pareyson mi ripeterebbe quanto già mi disse: che io mi trovo nella filosofia dell'essere e lui in quella della libertà, in cui il nulla e il negativo esigono un posto originario rispetto a Dio. Ma ritengo che ciò è necessario solo se il potere e la forza della libertà sono ridotti a quello di scegliere: «la libertà nell'atto stesso di cominciare si divide e si sdoppia, mostrando d'essere libertà solo come scelta, come decisione di un'alternativa»⁵⁸. Penso, in effetti, che mettendo a fuoco solo la scelta, per quanto rapportata all'inizio, si dice troppo poco sulla libertà.

8. Filosofia dell'essere e filosofia della libertà

Considero doveroso approdare ormai al punto finale di questo articolo. So bene che nella ricognizione degli ultimi scritti di Pareyson qui presentata ho lasciato da parte molti argomenti non secondari: il Dio sofferente e la lettura filosofica della cristologia; la forza di riscatto del dolore; la peculiare visione dell'escatologia; il rapporto tra eternità e storia. Sono consapevole di tale incompletezza, ma era per l'appunto prevista e intenzionale: sarebbe stato necessario un discorso di ben altra ampiezza per non tralasciare nulla.

Mi rendo conto inoltre che avrei potuto facilmente limitarmi ad un'esposizione più distaccata e priva di interventi valutativi, ma se lo avessi fatto sarei stato un cattivo ripetitore di Pareyson, che esigeva schiettezza e franchezza, alle quali sapeva rispondere con vigore e combattività. D'altronde, buona parte delle perplessità espresse in precedenza ritengo sia da attribuire al carattere di incompiutezza della sua ultima proposta speculativa, che appare completa ma non conclusa; oltretutto, sono questioni sulle quali, spinto dalla lettura di queste opere, io stesso mi trovo tuttora a riflettere.

Sono davvero radicalmente alternative la filosofia dell'essere e la filosofia della libertà? Penso di no e lo stesso Pareyson ha in fondo voluto congiungerle nella "ontologia della libertà". È opportuno per entrambe restare reciprocamente aperte e in feconda comunicazione, affinché la filosofia dell'essere non si cristallizzi in concetti logorati dall'uso e la filosofia della libertà non si vanifichi nello sforzo di autopurificazione da ogni presupposto. Quanto sia importante raccordare le due prospettive è evidente nelle riflessioni sulla persona umana, la cui libertà non può costituire un puro inizio se non recidendo il binomio essere-libertà, che contraddistingue il personalismo ontologico di Pareyson, e rinunciando alla tragicità della capacità di ribellione e di rinnegamento del bene.

⁵⁸ Cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, o. c., pp. 470-471; cfr. anche p. 459.

Ma è ancor più evidente l'importanza del suddetto raccordo tra le due filosofie nel concepire la libertà di Dio. Pareyson si avvede bene di attribuire a Dio il libero arbitrio umano⁵⁹, ma, come ho accennato, lo fa perché mi sembra legato dalla sua premessa: la libertà sarebbe essenzialmente una scelta. Ma lo stesso filosofo valdostano se da un lato cerca di mostrare l'esistenza divina come una scelta di esistere (il Dio autooriginante), riconosce che la originaria libertà divina è indeducibile, indimostrabile⁶⁰: è per questo che ho indicato come più congruente il sostenere che "Dio è perché è", senza dover imbastire una spiegazione della sua esistenza come vittoria sul nulla o sulla negatività. Certamente tra i problemi qui implicati c'è quello di come concepire l'eternità e di come parlarne con i nostri concetti intrisi di storicità; ma prescindendo da ciò, se la scelta arbitraria dovesse davvero caratterizzare la libertà divina sin nella sua stessa esistenza, non riesco a concepire un Dio arbitrario che si interessa delle sue creature, che redime l'uomo, orgoglioso del suo peccato, e prende su di sé i peccati e le sofferenze umane; e penso che proprio nel tentativo di fugare l'impressione che il Dio che sceglie se stesso sia in fondo un Dio egoista, Pareyson cerca di mostrare tale volontà di essere come un atto di generosità⁶¹.

Mi sembra, invece, che racchiuda contenuti molto più profondi la concezione della libertà come inizio, che però applico a Dio nel senso appena detto: non avendo un fine che lo trascende, Dio non deve raggiungere con operazioni successive un bene o uno stato che non posseda di per sé (la libertà indica autopossesso); in Lui non c'è un momento inizialmente "statico" dell'essere, che abbia poi bisogno di attivarsi o di dispiegare le proprie potenzialità; la libertà divina è, pertanto, dinamismo puro, atto costitutivo e operativo al tempo stesso. In tal senso è inizio assoluto, senza premesse né presupposti; ecco perché anche Pareyson si richiama alle parole iniziali del Vangelo di Giovanni: *In principio*.

Finalmente concludo. Gli ultimi scritti di Pareyson indicano molte strade da percorrere e da vagliare, molte direzioni per lo più trascurate nella filosofia recente. In queste pagine ho cercato di seguirne e ponderarne soltanto alcune, ricordando sempre con sincera stima la sua figura di filosofo.

* * *

Abstract: *This article examines the last writings of Luigi Pareyson, in which he expounds his "ontology of freedom". First the development of his tragic thought, and the meaning of his hermeneutic of Christianity, are analyzed; then his interpretation of the mystery of evil, in contrast with solutions which nullify or avoid it, is discussed. After explaining how Pareyson conceives the ambiguity of freedom in man, the author concentrates on the characteristics of God's freedom and of His self-affirmation in eternity. The conclusion indicates the advantage of keeping the philosophy of being and the philosophy of freedom united.*

⁵⁹ Cfr. *ibidem*, p. 297.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, p. 52.

⁶¹ Cfr. *ibidem*, p. 315.