

Il pensiero tragico di Luigi Pareyson

di Claudio Ciancio*

Pareyson's tragic thought has its roots in his previous existentialist and hermeneutic orientations. It is based on a conception of God as absolute freedom, which defines its existence by excluding non-existence, but in doing so, configures its possibility. In contrast to the prevailing tendency to reduce the scope of evil, characteristic of philosophy, tragic thought holds together the importance of good and its connection to evil. Evil, excluded by God, reappears in humanity as a reality that cannot be overcome without divine intervention, which, in turn, is tragic in assuming evil itself. Even though contemporary philosophy still tends to marginalise the problem of evil, it presents itself today with urgency.

[_Contributo ricevuto il 26/10/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 25/03/2024.](#)

I _ Radici del tragico nell'esistenzialismo e nell'ermeneutica

Anche se il pensiero tragico definisce solo l'ultima filosofia di Pareyson, non si può parlare propriamente di una svolta, perché esso ha già una radice non solo negli studi degli anni Sessanta su Pascal e Dostoevskij, ma già nell'esistenzialismo, di ispirazione kierkegaardiana, di *Esistenza e persona*, un esistenzialismo che, nell'ultima edizione, del 1985, di quest'opera¹, acquista una più chiara connotazione tragica anche in virtù del capitolo aggiunto, *Rettifiche sull'esistenzialismo* (uscito già nel 1975), inteso a liberare quell'opera da ogni traccia di spiritualismo. Possiamo dire che quest'ultima edizione di *Esisten-*

za e persona ne offre, attraverso l'aggiunta non solo dell'ultimo capitolo, quello delle *Rettifiche*, ma anche del primo, intitolato *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, un'interpretazione orientata al pensiero tragico. In questo primo capitolo Pareyson configura la condizione spirituale e culturale del tempo come segnata dall'esigenza di una scelta pro o contro il cristianesimo, un dilemma che la filosofia dovrebbe configurare e affrontare, e che, anche nell'orizzonte della fede, si definisce come una scelta, che implica e tiene presente come possibilità sempre aperta la scelta contraria; per questo Pareyson dice che non si può essere oggi consapevolmente cristiani ignorando Kierkegaard e Dostoevskij, perché il loro cristianesimo è confermato dalla possibilità dell'anticri-

* Università del Piemonte Orientale.

stianesimo². L'alternativa è resa possibile, in ultima istanza, dall'ambivalenza ineliminabile della condizione umana, definita in termini pascaliani come ambivalenza di grandezza e miseria dell'uomo, che fa sì che la condizione umana sia «quella d'un'instabilità e problematicità che non cessa un istante d'esser tragica, per la continua compresenza dei due elementi in tensione dialettica»³. Ma all'origine di questa dimensione tragica dell'esistenza si delinea con chiarezza il tema della libertà divina, anzi di Dio come la libertà stessa e una libertà illimitata. Proprio perché questa libertà costituisce l'essenza della realtà, questa non può che essere strutturalmente ambigua⁴, come una realtà che, in quanto esposta al male, possibile e reale, «può suscitare orrore non meno che stupore»⁵.

Il carattere tragico della prospettiva pareysoniana è sottolineato qui attraverso un distacco netto dallo spiritualismo, che avrebbe un carattere intimistico e ottimistico, a differenza dell'esistenzialismo, che sarebbe più attento alla tragicità della condizione umana⁶. E sarebbe però diversa da una prospettiva finitistica, che nega la relazione dell'uomo e della realtà con Dio, qui già inteso come libertà originaria, in termini ormai prossimi a quelli dell'*Ontologia della libertà*, in quanto Pareyson riconosce sì che essa non è tale senza l'essere, ma, poiché solo la libertà può precedere la libertà, allora l'essere stesso è libertà. I due termini perciò si convertono, per cui, se la libertà non è

tale senza l'essere, a sua volta l'essere non è tale senza la libertà⁷.

Ugualmente sottotraccia si può leggere la presenza del pensiero tragico anche nella filosofia ermeneutica di Pareyson, elaborata tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta. In *Verità e interpretazione* (1971) il tema del tragico non emerge esplicitamente, e tuttavia nella fondamentale alternativa fra pensiero rivelativo e pensiero espressivo, che sta al centro di quell'opera, e nella dialettica fra rapporto originario e immediato con la verità e sua elaborazione filosofica si possono rintracciare spunti per uno sviluppo dell'ermeneutica di Pareyson in quell'ontologia della libertà, nella quale si definisce il suo pensiero tragico. È quel che mettono in luce alcune pagine dei suoi *Inediti*, pubblicate nel 2006 nell'*Annuario filosofico* proprio con il titolo *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*. In esse Pareyson scrive che

l'unico accesso possibile alla verità è la libertà, la quale si esercita con un atto che può [...] essere di consenso e accoglimento, ma anche di rifiuto e negazione; il che basta a mostrare che l'ambiente dell'interpretazione è quello drammatico del conflitto e della contraddizione. Quell'alternativa infatti è, fondamentalmente, un'alternativa, affidata alla libertà, fra accoglimento della verità dell'essere e chiusura, di modo che l'interpretazione (il pensiero rivelativo) è sempre esposta al rischio del fallimento⁸.

Quella che nell'ermeneutica si presenta in forma di alternativa teorica, ha una radice etica, anzi esistenziale e prima ancora ontologica, di cui l'*Ontologia della libertà* offrirà un'adeguata esplicitazione e fondazione.

Quanto al secondo aspetto, quello della dialettica fra rapporto originario e immediato con la verità e sua elaborazione filosofica, sono illuminanti altri passaggi del medesimo *Inedito*, nei quali Pareyson muove dal presupposto che l'uomo è capace di affermare Dio solo perché originariamente Dio si è come impadronito di lui. La conoscenza della verità muove da questa fascinazione divina, che è allo stesso tempo un'alienazione della coscienza e la sorgente del suo movimento, che è un

cammino, lungo e doloroso in cui consiste la storia {dura e} così travagliata, e diciamo pure tragica dell'umanità. Si tratta d'una via dolorosa, di uno *Schmerzenseweg*, in cui l'uomo faticosamente {cerca di}prende{re} via via coscienza del suo primo oggetto e di sé stesso, in mezzo a mille difficoltà che ritardano {la liberazione e nel continuo rischio del fallimento ritardano} il raggiungimento {[?]}del fine ambito e {[?]} ne insidiano l'esito {[?]}con la continua minaccia del fallimento. [...]. Nella vita umana non c'è conquista senza lotta, né {riuscita}successo senza contrasto, né speditezza senza sforzo, né gioia senza dolore ed è in {ciò}questo che consistono la tragedia dell'uomo e {in ciò risiede} la tragicità della storia⁹.

C'è una tragicità della ricerca e dell'esplicitazione della verità legata al fatto che il suo possesso originario resta insignificante, se, nel tentativo di interpretarla, non è continuamente messo a rischio ed esposto al pericolo di smarrirsi e disperdersi. La filosofia si muove dunque tra i due poli dell'intuizione originaria inoggettivabile della verità e la sua interpretazione, ma, come chiarisce ancora un passo del medesimo *Inedito*, proprio in questo l'ermeneutica diventa pensiero tragico:

come esperienza dell'abisso ed esplorazione dell'originario, la via dell'interpretazione è sempre tragica. [...]. In quanto tale l'interpretazione è tenuta a un arduo compito di comprensione, e perciò tanto di raggiungimento quanto di fedeltà, nell'intento {[?]} non più di cogliere che di rendere, né meno di ottenere che di far vivere, insomma sia di conseguire sia di eseguire {e quello del rischio, e quindi dell'angoscia e del dubbio. [...] L'interpretazione è un cimento, in cui si tratta di provare e tentare, e quindi di osare e arrischiare, [...] in modo che audacia e ardimento non siano tanto facilmente distinguibili da avventatezza e temerarietà. Il clima dell'interpretazione è allora quello della scelta e del rischio, e quindi dell'angoscia e del dubbio, elementi caratteristici del pensiero tragico¹⁰.

I presupposti di questa prospettiva sono dunque il rapporto originario con la verità, un rapporto che Pareyson interpreta attraverso il riferimento al tema

schellinghiano dell'estasi della ragione, e d'altra parte la tesi della libertà costitutiva dell'uomo, una libertà (che rimanda alla libertà divina) che rende rischioso e precario il rapporto con la verità. Con questi presupposti il pensiero ermeneutico si definisce come un pensiero che, diversamente da quel pensiero che si fonda sull'evidenza dei principi, non ha in sé garanzie assolute di verità, un pensiero nel quale la libertà si arrischia. Come tale si connette strettamente al pensiero tragico.

2 _ Il male aggirato dalla filosofia

Questo pensiero viene più compiutamente fondato e sviluppato nell'ultima, importantissima, fase del pensiero di Pareyson, ed è esposto nelle opere postume *Dostoevskij* (1993) e *Ontologia della libertà* (1995). Il punto di partenza è la rivendicazione della realtà effettiva del male, della sua irriducibilità e dell'inspiegabilità del suo superamento. Una prospettiva questa che Pareyson stesso riconosce come inattuale nel nostro panorama culturale e forse ancor più in quello filosofico. Del resto, la filosofia molto raramente ha riconosciuto che il male è per essa una pietra d'inciampo, che non è lecito aggirare, come invece per lo più ha fatto ricorrendo a forme diverse di riduzione, di giustificazione o di eliminazione¹¹. Pareyson parla perciò di un «fallimento della filosofia di fronte al problema del male»¹².

E ciò vale, in modo particolare, per la filosofia contemporanea, che, se non ignora del tutto il problema, tende per lo più a svuotarlo, negandone la radice etico-religiosa e quindi riducendolo a fenomeno psicologico, sociale o naturale. Queste riduzioni, che sono una normalizzazione, del male, ne eliminano il carattere sconcertante, che consiste nel suo essere «ciò che non deve essere»¹³. Ma per parlare di qualcosa che è ma non deve essere occorre fare riferimento a un ordine dell'essere superiore a quello naturale, e cioè a un originario ordine del bene, dunque a Dio. Perciò Pareyson parla di una «comodità dell'inesistenza di Dio, perché senza Dio il mondo perde il suo carattere angoscioso»¹⁴. Infatti «se la vita non ha un senso, essa non è tragica, anzi è sopportabile: è facile fare di necessità virtù»¹⁵. Questo superamento dell'angoscia del male diventa impossibile, se si pensa Dio come il senso del mondo, perché allora l'esperienza del male dà luogo a una contraddizione intollerabile e insuperabile. E ancor più la contraddizione si dilata se il Dio, che è il senso del mondo, è quello cristiano, perché in questo caso fede e disperazione s'intrecciano¹⁶. Non basta tuttavia pensare Dio come senso del mondo, se poi si inserisce il male in una dialettica della necessità, nella quale esso diventa passaggio necessario al raggiungimento del bene¹⁷ e in questo modo perde la sua drammaticità. Allo stesso modo il pensiero tragico non è semplicemente un pensiero negativo, che non pensa l'originario

come positività. Questi due esiti, quello dialettico e quello del pensiero negativo, sono inevitabili, se i due contrari sono assunti in un'astratta valenza logica o morale, secondo la quale positivo e negativo o bene e male possono di per sé soltanto escludersi a vicenda oppure essere pensati a partire da un punto di equilibrio o di indifferenza superiore. Ma il tragico non sta nel negativo in quanto semplicemente esclude il positivo né tanto meno nell'unità superiore, perché esso è un rapporto di contrari non mediabili e in quei due casi tale rapporto viene meno: nel primo caso perché un termine è escluso e nel secondo perché ambedue i termini sono superati. Tragica è l'inseparabilità del positivo dal negativo e del bene dal male.

Un'adeguata configurazione del tragico si trova, secondo Pareyson, soltanto nel cristianesimo, nel quale il male è vinto attraverso l'abbassamento di Dio, che conduce alla croce. In esso, diversamente che nel tragico antico, vi è sì una salvezza radicale, ma il suo prezzo, la croce, la morte del Figlio di Dio, appare un prezzo troppo alto e difficilmente accettabile e sembra gettare un'ombra sulla stessa salvezza o almeno renderne assolutamente insondabile il mistero. Possiamo dire che nel tragico antico vi è una non conciliazione conciliata, mentre in quello cristiano vi è una conciliazione non conciliata. Il tragico classico è infatti quello in cui un'intenzione positiva, benefica e moralmente necessaria, confliggendo con una legge superiore, conduce alla rovina: Prome-

teo paga il dono del fuoco col supplizio, Antigone paga con la morte la sua fedeltà ai doveri parentali, Edipo va incontro al parricidio e all'incesto proprio nel tentativo di sfuggirli. È vero che la catastrofe non è propriamente l'ultima parola della tragedia, perché in essa è contenuto un movimento di conciliazione. Dal punto di vista soggettivo, di chi guarda la rappresentazione degli eventi tragici, la conciliazione sta nell'effetto catartico, come Aristotele ha riconosciuto. Dal punto di vista oggettivo sta nella sottomissione al fato, che giustifica e ricongiunge le cause dell'azione tragica e i suoi effetti. La catarsi avvia il superamento estetico della contraddizione tragica, mentre nel fato si potrebbe vedere con Hegel¹⁸ un preludio della conciliazione razionale. In quelle forme di conciliazione la catastrofe non è riscattata, ma in qualche modo resa accettabile.

Tanto nel tragico classico quanto in quello cristiano il positivo non risolve in sé il negativo, ma continua ad esserne attraversato (e in questo senso parliamo in ambedue i casi di tragico), ma nel primo caso lo è perché si accetta la compresenza del positivo con il negativo, mentre nel secondo l'affermazione del positivo è sì un superamento del negativo, ma non lo rende né giustificabile né accettabile. L'imporsi del fato placa la tensione, perché convince a rinunciare a un'intenzione umana troppo elevata, che aveva prodotto un dolore troppo grande. La salvezza cristiana, invece, lascia aperta la tensione,

perché è una salvezza che si confronta con il negativo che la produce e che continua ad apparire inaccettabile. Per questo la prospettiva cristiana assume una configurazione più radicalmente tragica e così la filosofia che ad essa s'ispira. Ricordiamo anzitutto Pascal e Kierkegaard, due dei principali autori di riferimento di Pareyson. La filosofia dell'Ottocento e del Novecento più frequentemente e più esplicitamente, anche se non prevalentemente, ha mostrato una radice tragica. Oltre a Kierkegaard, mi limiterò a ricordare come Schelling nella prima lezione della *Filosofia della rivelazione* faccia nascere la filosofia dalla disperazione di trovare un senso, visto che:

ben lungi, dunque, dall'essere l'uomo e il suo operare ciò che rende comprensibile il mondo, è proprio l'uomo stesso l'essere più incomprensibile, che mi porta inevitabilmente a convincermi dell'infelicità di tutti gli esseri, una opinione che è stata espressa da tante dolorose voci, dai tempo antichi a quelli recenti. Veramente egli, l'uomo, mi spinge alla suprema domanda, piena di disperazione: perché in generale c'è qualcosa? Perché non è il nulla?¹⁹

Anche Schopenhauer, a sua volta, faceva sorgere la domanda filosofica fondamentale dalla disperazione: «Se la nostra vita non avesse fine e non fosse segnata dalla sofferenza, forse non verrebbe in mente a nessuno di chiedersi perché il mondo ci sia e perché sia fatto in questo modo»²⁰. E per Nietzsche la filosofia è

«ricerca di tutto ciò che l'esistenza ha di estraneo e problematico»²¹. La filosofia e l'arte «presuppongono sempre sofferenze e sofferenti»²², una sofferenza che però per Nietzsche non è indebolimento ma affermazione della vita. Il pathos tragico sta proprio in questo pathos dell'affermazione²³, e «in questo senso» – scrive Nietzsche – «io ho il diritto di considerarmi il primo filosofo tragico»²⁴. Quanto al Novecento basti ricordare l'esordio di *Stern der Erlösung*: «dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto»²⁵. Ed è quasi superfluo ricordare come, in ambito esistenzialistico, sia il sentimento dell'angoscia a consentire l'accesso al senso dell'essere.

Sulla scia di questi pensatori la critica che Pareyson rivolge alle soluzioni dominanti del problema del male non mira anzitutto a proporre un'altra, ma invece ad evitare la soppressione del problema: «In effetti, ciò che caratterizza il negativo è che o lo si vuole riconoscere come reale, e allora bisogna accettarlo come incomprensibile; o lo si vuole trattare come comprensibile e allora si finisce col dissolverne la realtà»²⁶. Una concezione non riduttiva del male richiede dunque che la sua negatività non sia attenuata né giustificata.

3 _ Natura e origine del male

La definizione più sintetica del male è per Pareyson la seguente: «Il non essere + la scelta. Il male è il non essere scel-

to»²⁷. La realtà del male sta dunque nel positivo atto con cui la libertà sceglie la negazione: la libertà «si afferma anche nella negazione e con la negazione, sebbene tale negazione la esponga alla distruzione di sé»²⁸. Il male non è fragilità²⁹, tanto meno è mancanza di realtà, ma invece «è realtà, più precisamente realtà positiva nella sua negatività. Esso risulta da un positivo atto di negazione: [...] 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»³⁰. Il bene e il male richiedono infatti la stessa energia: «in entrambi è la stessa potenza che agisce»³¹, «perciò tanto l'uno quanto l'altro hanno un vigore così possente e con incalcolabili conseguenze»³². La libertà negativa è però una libertà che distrugge la realtà e quindi anche le condizioni del suo proprio esercizio; in questo modo si nega: è una libertà segnata da una lacerazione interna, dunque è doppiamente tragica³³.

La negatività del male assume peraltro forme diverse. Se anzitutto è «istinto di distruzione e di morte»³⁴, è però un istinto che giunge a diventare piacere della trasgressione³⁵, «piacere di fare il male per il male»³⁶, crudeltà. Questa perversione poi «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»³⁷. E infine può giungere a superare

la stessa distinzione fra bene e male per diventare puro arbitrio, scatenamento di una forza senza scopo, che distrugge e si distrugge³⁸, producendo anche il dissolvimento della personalità, che, secondo Pareyson, è «l'estrema e più completa forma del male»³⁹. In tutte queste forme il male si presenta nella sua potente realtà, e cioè anche come «un principio *ribelle* all'essere assoluto, al bene infinito, a Dio»⁴⁰, manifestando in questo modo pienamente la sua negatività, che non è quella manichea dell'altro polo dell'assoluto, «un principio eternamente indipendente e opposto all'assoluto»⁴¹, ma è invece ribellione e rifiuto del bene e dell'assoluto, che Pareyson definisce anche come male diabolico⁴², ribellione e rifiuto in cui può cadere l'uomo⁴³.

La realtà del male manifesta qui una relazione al bene, che è spiegata da Pareyson attraverso una profonda interpretazione della sua genesi, che viene collocata nello stesso processo dell'autooriginazione divina. Essa è pensata come l'autoaffermazione di una libertà originaria e assoluta, che non presuppone l'essere, ma lo pone nell'atto stesso della sua autoaffermazione, un'interpretazione del principio originario, che Pareyson non esita a radicare nel cristianesimo⁴⁴. In quanto libertà, anche quella originaria è scelta: «Dio non è il *bene*, ma il *bene scelto*»⁴⁵. Ciò significa che l'autooriginazione divina è affermazione dell'essere e del bene e, allo stesso tempo, esclusione del non essere e del male; ma in questo

modo «il male è istituito come possibilità nell'atto stesso che è vinto»⁴⁶. Bene e male non sono già dati prima della scelta originaria, ma sono posti con essa: «Né il male né il dilemma fra bene e male sono anteriori all'esistenza divina, non essendo altro che l'alternativa interna alla sua scelta, alla scelta prima in cui egli consiste»⁴⁷. Si dovrà allora dire che Dio è origine ma non autore del male⁴⁸; il male è infatti una possibilità scartata, che non appartiene in nessun modo al suo essere, ma appunto come possibilità è posta dalla scelta originaria divina⁴⁹. In Dio è presente non la realtà, ma solo la possibilità del male⁵⁰, e tuttavia ciò ha conseguenze rilevanti in ordine alla condizione tragica del mondo. Significa infatti che in Dio resta del male «una traccia, sia pure inefficace e inoperante»⁵¹, e che «solo se c'è Dio, c'è il male»⁵², s'intende un male attivato dall'uomo, ma a partire da quella possibilità posta dalla scelta divina: «l'uomo risveglia sulla scena cosmica il male ch'era sopito in Dio»⁵³. E non solo questo, ma Pareyson aggiunge che «la positività divina è la grande tentazione dell'uomo: l'uomo è perennemente tentato di ribellarsi, e il male umano non consiste se non in questa rivolta»⁵⁴.

Questa genesi del male evidenzia il «carattere tragico della libertà» nel suo «poter essere principio non meno di perditione che di affermazione»⁵⁵ e nel suo non potere operare il bene senza «aver esperito la *possibilità* del male»⁵⁶. Ciò dipende dal suo essere «puro comin-

ciamento», inizio istantaneo, «irruzione pura» non preceduta da nulla; ma proprio perché la libertà originaria, e cioè Dio, «comincia dal nulla», essa si pone «in rapporto con una *negatività* proprio nel momento in cui essa si *afferma*»⁵⁷: essa è positiva solo in quanto vince il nulla: «nulla è drammatico come l'atto con cui Dio origina se stesso»⁵⁸. Il bene consisterà allora nella vittoria sul nulla. E ciò ha una conseguenza importante: significa che non c'è bene se è un bene imposto e cioè se non è scelto di fronte alla possibilità della scelta contraria: «Il bene è costituito come tale dalla possibilità di accoglierlo o di rifiutarlo: il bene imposto è negato come tale»⁵⁹. Anzi – e ciò accentua la tragicità della libertà – si dovrà dire che è meglio il male liberamente compiuto che il bene imposto. Quest'ultimo infatti non è veramente bene perché sopprime la libertà, mentre alla libertà cattiva resta aperta la possibilità di tornare ad essere libertà per il bene⁶⁰.

4 _ Il male nell'uomo e la redenzione

Se la possibilità del male è in Dio, la sua realtà è nell'uomo: non vi può essere male nell'assoluto, perché l'assoluto è definitivamente vittoria sul male, mentre la possibilità del male si ripropone costantemente all'essere finito, all'uomo. Di per sé il male è negazione e come tale non può esistere da sé; per esistere deve insediarsi

nell'uomo, che come essere finito è positività, che può esercitare la negazione, in quanto non ha escluso originariamente il negativo, come invece ha fatto l'essere assoluto⁶¹. Scrive Pareyson che «l'essere finito, non essendo originario, definisce la propria natura e la propria destinazione legandosi o al principio dell'assoluto o alla forza negativa del male; e il male, insediandosi in esso, diventa resistenza all'assoluto»⁶². Essendo principio di negazione il male conduce però il finito ad operare in modo distruttivo fino a giungere alla propria distruzione. Peraltro, proprio questa autodistruzione del male può preparare l'avvento del bene⁶³.

Questa concezione, dostoevskijana, del male presuppone che le esperienze della libertà e del male non siano le esperienze fondamentali dell'uomo; più fondamentale è «l'esperienza di Dio in quanto per un verso include quelle della libertà e del male, e per l'altro s'incarna concretamente in esse»⁶⁴. Di fronte a Dio l'uomo può, con un atto di libertà, accogliere la sua legge oppure scegliere la via della ribellione o quella dell'uso arbitrario della libertà. Ma ciò conferma che il male si definisce nella relazione con Dio. Affermare Dio è per Pareyson rendere più sensibile la presenza del male. E dunque c'è una tragicità nella stessa esperienza di Dio, che, «esacerbando la consapevolezza del male e accentuando l'illimitatezza della libertà, non porta la pace, ma la lotta»⁶⁵. Ed è in questa lotta che si definisce anche il vero bene, che non è innocenza ma virtù,

perché richiede la possibilità del male e il suo superamento⁶⁶.

La paradossalità e la tragicità della condizione umana non si superano nemmeno quando si percorrono le vie della redenzione dal male, anzi in un certo senso si aggravano, anzitutto perché l'uomo non può giungere al bene «se non portando sino in fondo il processo autodistruttivo del male», e poi perché, come si è detto, il bene include sempre in sé un confronto con la realtà o la possibilità del male⁶⁷. La tragicità, ancora una volta, si manifesta non nella necessità e insuperabilità del male, ma nella dialettica per cui proprio la fondata speranza del bene fa emergere la potenza e la continua minaccia del male, che impedisce all'uomo di «fissarsi in un'attesa fiduciosa e tranquilla»⁶⁸, e fa emergere l'esigenza di riconoscerlo per poterlo ricondurre al nulla. Questo è il primo passo, sia pure insufficiente, verso la redenzione: chi fa il male e però lo riconosce distinguendolo dal bene «porta in sé la possibilità della rigenerazione»⁶⁹. I necessari passi successivi, che determinano il superamento del male, sono la sofferenza e il pentimento. La sofferenza accompagna sempre il male, ma perché sia feconda occorre che «sia la colpa stessa trasformatasi in tormento», «il castigo immanente al peccato», che è proprio di quel processo di autodistruzione che costituisce il male⁷⁰. Ma neanche questa sofferenza è sufficiente; per conseguire il bene occorre che essa diventi rimorso e pentimento⁷¹, occorre perciò che di-

venti il dolore dell'espiazione, «il dolore accettato, anzi voluto, anzi desiderato e cercato»⁷². E tuttavia nemmeno la sofferenza come espiazione è risolutiva, perché il male diffuso dall'uomo è maggiore di quanto la sofferenza umana riesca ad espriare, sì che Dio stesso è chiamato in causa: la caduta dell'uomo determina infatti il fallimento della creazione, che l'uomo non è capace di riparare, e perciò occorre che Dio colmi «con un supplemento di sofferenza l'insufficienza riparatrice dell'uomo»⁷³. È questo il vertice della tragicità dal male, il fatto che abbia coinvolto Dio e l'abbia coinvolto fino alla morte: «È estremamente tragico che solo nella sofferenza si possa instaurare la collaborazione fra Dio e l'uomo, che Dio possa aiutare l'uomo e l'uomo possa elevarsi a Dio»⁷⁴. La sofferenza coinvolge Dio, perché «una creazione in cui si sono potuti insinuare il peccato e la corruzione è fallimentare e Dio se ne assume il carico»⁷⁵. E non solo assume su di sé la sofferenza, ma nel far questo assume su di sé anche il peccato, che solo la sua sofferenza può radicalmente redimere⁷⁶. La sofferenza divina è anche la risposta di Dio alle accuse dell'uomo riguardo alla presenza del male, una risposta che tuttavia ne accentua all'estremo la gravità e la scandalosità: «La sofferenza di Dio è uno scandalo talmente smisurato che davanti ad esso ogni altro scandalo scompare»⁷⁷. E infine altro aspetto scandaloso e inaccettabile è il fatto che la sofferenza coinvolge, come Dio, anche le persone innocenti, una sof-

ferenza dunque che da un lato contrasta il male del mondo ma d'altro lato lo accresce⁷⁸. Questo è il vertice della tragicità: la sofferenza di Dio e degli innocenti (che Pareyson definisce come inutile nel senso che non produce superamento del male in chi la subisce, visto che si tratta di Dio e degli innocenti) come unica via per realizzare il bene. «Questo principio è uno dei capisaldi del pensiero tragico: che fra l'uomo e Dio non ci sia collaborazione nella grazia se prima non c'è stata nella sofferenza; che senza il dolore il mondo appaia enigmatico e la vita assurda; che senza la sofferenza il male rimanga irrendente e la gioia inaccessibile»⁷⁹. La sofferenza appare come ciò che unisce l'uomo e Dio, la *copula mundi*, la «chiave di volta dell'universo»⁸⁰, ma allo stesso tempo il fatto che essa tocchi Dio spinge all'estremo la tragicità della realtà, nella misura in cui tale sofferenza appare come una negazione del divino: Pareyson giunge a parlare di un momento ateo della divinità⁸¹. Con ciò sembra non si possa trovare una soluzione del dramma umano-divino.

5 _ Carattere antinomico dell'escatologia.

La paradossalità dell'idea di una vittoria sul male passando attraverso la sofferenza umana e, ancor più, quella divina sembra rendere impossibile la rappresentazione di questa vittoria e cioè dell'armonia finale, e in effetti Pareyson dice che, in quanto passa attraverso la

sofferenza inutile, essa appare irrealizzabile e impensabile⁸². E inoltre se deve consistere in un superamento definitivo del male, l'idea di un'armonia finale appare impensabile perché contiene un'ulteriore antinomia: «l'apocatastasi è antinomia come fine della libertà: atto di libertà che annulla la libertà»⁸³; la totalità finale è totalità e libertà insieme, che è come dire che è impensabile⁸⁴. Tuttavia, il considerarla impensabile non significa denunciarne la falsità, ma invece intenderla come «un assoluto sovrappiù, che proprio come tale è inconcepibile»⁸⁵. A questa antinomia di libertà e totalità si affianca poi ancora quella che riguarda il rapporto temporalità-eternità. La vicenda divina è eterna e – sottolinea Pareyson - «non viene modificata dalla storia temporale umana»⁸⁶; «la vittoria sul male *ab aeterno* è origine e compimento, fuori del tempo, e insieme corre parallela alla storia temporale umana»⁸⁷. Si tocca qui una questione delicata e di difficilissima soluzione, che Pareyson ha affrontato solo nei *Frammenti sull'escatologia*, pubblicati postumi nell'*Ontologia della libertà*, dove afferma che Dio non cambia se non allo sguardo dell'uomo⁸⁸, ma poi precisa che «nella misura in cui l'uomo cambia (collaborante liberamente) cambia anche l'eternità, nel senso che in Dio v'è sempre vittoria sul male, ma mentre nel Dio protologico il male è possibilità scartata offerta all'uomo, nel Dio escatologico è realtà annientata»⁸⁹. Qui sembra che l'immutabilità di Dio consi-

sta nell'eterna vittoria sul male e che solo la caduta dell'uomo la configuri diversamente, introducendo una differenza fra protologia ed escatologia⁹⁰. Ancora più difficile forse è pensare la questione del nesso tempo-eternità in rapporto al tema della creazione, della quale Pareyson evidenzia il momento cenotico e cioè il fatto che, per lasciare posto alla creazione, Dio deve ritrarsi⁹¹. Ciò fa pensare a una modificazione dell'essere divino, una modificazione nella quale possiamo vedere un preludio dell'incarnazione e della redenzione, i momenti che abbiamo definito come tragedia divina, momenti che certo possono essere pensati come ricomposti nell'eternità divina, ma che comunque determinano limitazione e sofferenza in Dio e modificano il suo essere. Come pensare l'identità immutabile divina, se il suo essere è trasformato dalla creazione, dalla caduta e dalla redenzione? Non è un caso che Pareyson non giunga a trovare una soluzione a questo abissale problema.

6 _ La natura ermeneutica del pensiero tragico.

Le antinomie insolubili a cui dà luogo una concezione del male che non sia riduttiva inducono la filosofia, secondo Pareyson, a ripensare profondamente la sua origine e la sua natura, e cioè a riconoscere che la manifestazione originaria della verità eccede il pensiero, come è inevitabile per

una verità che sia originarietà assoluta. Per questo egli pone la filosofia in rapporto con il mito, inteso appunto come rivelazione originaria che la ragione può solo interpretare. È una rivelazione nella quale la ragione non può non essere anzitutto passiva, ricettiva, una rivelazione il cui contenuto la trascende infinitamente e che perciò essa non può oggettivare, e sul quale tuttavia può e deve intervenire con la sua riflessione, che assume qui un carattere ermeneutico, perché un sapere immediato dev'essere riflesso e compreso, e dunque interpretato, anche per poterne chiarire e universalizzare i contenuti. Non si tratta di una negazione della filosofia, ma della proposta di «un nuovo tipo di filosofia, basata non sulla ragione dimostrativa, ma sul pensiero ermeneutico»⁹². Nel linguaggio simbolico della rivelazione l'irriducibilità di ciò che è rivelato fa di esso un «*revelatus sub contrario*: l'assolutamente trascendente è certamente invisibile, ma il carattere incommensurabile di questa sua invisibilità gli consente di mostrarsi proprio e soltanto nel visibile e col visibile»⁹³. E qui l'ermeneutica trova una nuova conferma: se prima abbiamo riconosciuto tracce di pensiero tragico nel pensiero ermeneutico, ora vediamo una radice ermeneutica nel pensiero tragico. Anche se non ogni forma di pensiero ermeneutico si declina come pensiero tragico, tuttavia il legame fra le due forme di pensiero è tutt'altro che estrinseco. Anzi l'accostamento al pensiero tragico induce a mettere in rilievo il carattere antinomico

dell'ermeneutica, che appunto l'avvicina ad esso, almeno nel senso che, quanto più si approfondisce l'interpretazione, che consente di dire il divino, tanto più si mostra la sua inafferrabilità. Senza ignorare poi che l'ermeneutica non può evitare la tensione fra la sua natura interpretativa e la dimensione oggettivante che è dominante in molte forme del sapere e fa emergere il problema della loro conciliabilità. Ma su questo tema non possiamo qui soffermarci.

7 _ Inattualità e attualità del pensiero tragico

Mi pare importante, conclusivamente, evidenziare come il pensiero tragico oggi per lo più appaia inattuale. La filosofia dominante, quando non sia radicalmente estranea alla problematica ontologica e alle questioni di senso ultimo, poste dalle religioni, sembra abbandonare progressivamente anche gli esiti nichilistici, nella cui tematizzazione restava una traccia dei problemi del negativo e del male, sia pure svolti in un modo che conduceva ad estinguerli. Della inevitabilità di questo esito del post-nichilismo è ben consapevole il pensiero tragico, che solo nelle antinomie che attraversano l'esperienza del bene e del male, della rovina e della salvezza, legge la possibilità di affermare un senso del mondo. Oggi prevale un «ateismo confortevole e consolatorio»⁹⁴, che è tale proprio perché cancella il bene assoluto, Dio, e, con esso, il male. Ma proprio perché il

nichilismo ha compiuto tutto il suo percorso, c'è bisogno oggi, più che mai, di un pensiero tragico, un pensiero che non è né ottimistico né pessimistico, ma che piuttosto sottolinea l'ambiguità della realtà, un pensiero che, affermando una positività assoluta, evidenzia la realtà del male, e che conduce al bene solo attraversando il negativo. Solo il pensiero tragico riconosce l'ambiguità e in ciò anche la serietà della vita⁹⁵, riconosce che «il cuore della realtà è tragico e dolente»⁹⁶. Il pensiero tragico riconosce infatti non solo la possibilità del nulla e la sua azione devastante, ma anche il suo incombere ed anzi la sua presenza in ogni realtà storica. Così, ad esempio, riconosce che non vi è gioia, per quanto intensa, che non sia attraversata dalla sofferenza, anzi quanto più intensa è la gioia tanto più acutamente porta con sé la sofferenza per quel che essa non può raggiungere, per il bene e per le persone che essa esclude, per la minaccia che la circonda e che ce la sottrae nel momento stesso in cui si offre. Allo stesso modo riconosce che quella fra bene e male non è un'alternativa semplice, ma complessa, al punto che il bene può produrre il male e il male il bene. Ciò non significa peraltro che bene e male debbano essere reciprocamente confusi, giacché se accade che un'azione buona produca anche danni, ciò non avviene perché il bene è anche parzialmente male, ma piuttosto perché si produce in un contesto di male, allo stesso modo in cui, se accade che un'azione cattiva produca qualche effetto positivo,

ciò non dipende da una sua parziale positività, ma, anche qui, dal suo prodursi in un contesto di male, per cui può accadere che un male ne escluda un altro.

Il pensiero tragico, soprattutto nella versione che ce ne ha offerto Pareyson, è, allo stesso tempo, un pensiero fondato su un bene e una verità assoluti e originari e su una lacerazione ontologica, che afferma il primato e il trionfo del bene e riconosce l'impensabilità di quel trionfo. Il pensiero tragico è un pensiero alieno da ogni semplificazione, un pensiero quanto mai necessario in un tempo come questo in cui immani tragedie incombono sull'umanità, ma, anziché essere affrontate con un pensiero adeguato ad esse (appunto un pensiero tragico), sono tranquillamente evase da un pensiero semplificante. Ma forse s'incominciano a intravedere i sintomi di una svolta e il pensiero di Pareyson può sollecitarla.

_ Note

1 _ Le edizioni precedenti sono del 1950, 1960 e 1966.

2 _ Vedi L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985, pp. 12-13.

3 _ Ivi, p. 25.

4 _ Vedi ivi, p. 24.

5 _ Ivi, p. 31.

6 _ Vedi ivi, p. 253.

7 _ Vedi ivi, pp. 267-268.

8 _ L. PAREYSON, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, «Annuario filosofico», XXII (2006), p. 11.

- 9 _ Ivi, pp. 8-9.
- 10 _ Vedi ivi, pp. 10-11.
- 11 _ Vedi L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 27.
- 12 _ Ivi, p. 157.
- 13 _ Ivi, p. 217.
- 14 _ Ivi, p. 229.
- 15 _ *Ibidem*.
- 16 _ Vedi ivi, p. 342.
- 17 _ Vedi L. PAREYSON, *Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1993, p. 118.
- 18 _ Vedi G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, vol. III, Frommann, Stuttgart 1954, pp. 553-554.
- 19 _ F.W.J. SCHELLING, *Sämtliche Werke*, a cura di K.A.F. Schelling, Cotta, Stuttgart-Augsburg 1856-61, vol. XIII, p. 7; trad. it. *Le età del mondo*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli 1991, p. 103.
- 20 _ A. SCHOPENHAUER, *Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen*, in ID., *Sämtliche Werke* Brockhaus, Wiesbaden 1966, p. 177.
- 21 _ F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, in ID., *Werke in drei Bänden*, vol. II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, p. 1066, trad. it. G. Colli e. M. Montinari, *Ecce homo, Ditirambi di Dioniso, Nietzsche contra Wagner*, Adelphi, Milano 1977, p. 6.
- 22 _ F. NIETZSCHE, *Nietzsche contra Wagner*, in *Werke in drei Bänden*, vol. II, cit., p. 1047, trad. it. cit., p. 139.
- 23 _ Vedi F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cit., p. 1129.
- 24 _ Ivi, p. 1110, trad. it. cit., p. 51.
- 25 _ F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, in ID., *Der Mensch und sein Werk*, in *Gesammelte Schriften*, vol. II, Nijhoff, Haag 1976, p. 3, trad. it. G. Bonola, *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985, p. 3.
- 26 _ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 154.
- 27 _ Ivi, p. 47.
- 28 _ *Ibidem*.
- 29 _ L. PAREYSON, *Dostoevskij*, cit., p. 29.
- 30 _ ID., *Ontologia della libertà*, cit., pp. 167-168.
- 31 _ ID., *Dostoevskij*, cit., p. 165.
- 32 _ ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 261.
- 33 _ Vedi ivi, p. 49.
- 34 _ L. PAREYSON, *Dostoevskij*, cit., p. 43.
- 35 _ Vedi ivi, pp. 44-45.
- 36 _ Ivi, p. 47.
- 37 _ Ivi, p. 48.
- 38 _ Vedi ivi, p. 33.
- 39 _ Ivi, p. 53.
- 40 _ Ivi, p. 65.
- 41 _ *Ibidem*.
- 42 _ Vedi L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., pp. 210-211.
- 43 _ Vedi ID., *Dostoevskij*, cit., pp. 65-66.
- 44 _ Vedi ID., *Ontologia della libertà*, cit., p. 460.
- 45 _ Ivi, p. 276.
- 46 _ Ivi, p. 56.
- 47 _ Ivi, p. 277.
- 48 _ Vedi ivi, pp. 183-184.
- 49 _ Vedi ivi, p. 269.
- 50 _ Vedi ivi, pp. 243-244.
- 51 _ Ivi, p. 179, vedi p. 473.
- 52 _ Ivi, p. 227.
- 53 _ Ivi, p. 186.
- 54 _ *Ibidem*.
- 55 _ Ivi, p. 468.
- 56 _ L. PAREYSON, *Dostoevskij*, cit., p. 130.

- 57 _ Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 470.
- 58 _ Ivi, p. 472.
- 59 _ Id., *Dostoevskij*, cit., p. 119.
- 60 _ Vedi ivi, pp. 119-120.
- 61 _ Vedi ivi, p. 66.
- 62 _ Ivi, p. 67.
- 63 _ Vedi ivi, pp. 69-70.
- 64 _ Ivi, p. 139.
- 65 _ Ivi, pp. 142-143.
- 66 _ Vedi ivi, pp. 108-109, 130, e Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 214.
- 67 _ L. PAREYSON, *Dostoevskij*, cit., p. 127.
- 68 _ Id., *Ontologia della libertà*, cit., p. 182.
- 69 _ Id., *Dostoevskij*, cit., p. 117.
- 70 _ Ivi, p. 104.
- 71 _ Vedi ivi, p. 105.
- 72 _ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 476.
- 73 _ Ivi, p. 194.
- 74 _ Ivi, pp. 71-72.
- 75 _ Ivi, p. 197.
- 76 _ Vedi ivi, p. 222.
- 77 _ Ivi, p. 221.
- 78 _ Vedi ivi, p. 197.
- 79 _ Ivi, p. 478.
- 80 _ Ivi, p. 249.
- 81 _ Vedi ivi, p. 200.
- 82 _ Vedi pp. 209-214.
- 83 _ L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 301.
- 84 _ Vedi ivi, p. 329.
- 85 _ Ivi, p. 301.
- 86 _ Ivi, p. 333.
- 87 _ Ivi, p. 335.
- 88 _ Vedi ivi, p. 308.
- 89 _ Ivi, p. 309.
- 90 _ Vedi ivi, p. 318.
- 91 _ Vedi ivi, p. 315.
- 92 _ Ivi, p. 159.
- 93 _ Ivi, p. 107, vedi p. 111.
- 94 _ Ivi, p. 228.
- 95 _ Vedi L. PAREYSON, *Ontologia della libertà*, cit., p. 153.
- 96 _ Ivi, p. 224.