



Doi: <https://doi.org/10.17398/2340-4256.18.613>

**PAREYSON Y “EL MAL (LA NADA) EN DIOS”. NOTAS PARA UNA
COMPARACIÓN CON LA METAFÍSICA CLÁSICA**

***PAREYSON AND “EVIL (NOTHING) IN GOD”: NOTES FOR A
COMPARISON WITH CLASSICAL METAPHYSICS***

FRANCESCO SACCARDI

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

Recibido: 04/03/2022

Aceptado: 22/06/2022

RESUMEN

En su obra póstuma *Ontologia della libertà*, Luigi Pareyson cuestiona el problema del mal no tanto a partir de la libertad humana, sino en relación con ese “abismo de libertad” que sería la realidad divina. Desarrollando un pensamiento que presenta evidentes analogías con el del último Schelling, Pareyson concibe la “nada” como un momento del Absoluto, que se determina según una dialéctica de lo positivo y lo negativo dentro de la cual encuentran su lugar el origen del ser y la posibilidad de la existencia del mal. En este trabajo se exponen las razones por las que esta crítica a cualquier teodicea posible es insostenible – incluso antes de su concepción de la naturaleza del mal – en sus mismos “fundamentos” lógico-metafísicos, o en su intento de liberarse del discurso metafísico sobre Dios.

Palabras clave: Dios, mal, libertad, ser, nada.

ABSTRACT

In his posthumous work *Ontologia della libertà*, Luigi Pareyson questions the problem of evil not so much from the point of view of human freedom, but rather in relation to that “abyss of freedom” that would be divine reality. Developing a thought that presents clear analogies with that of the last Schelling, Pareyson conceives of “nothing” as a moment of the Absolute, which is determined according to a dialectic of positive and negative within which the origin of being and the possibility of the existence of evil find their place. In this paper, reasons are given why this critique of any possible theodicy is untenable – even before its conception of the nature of evil – in its very logical-metaphysical “foundations,” or in its attempt to free itself from metaphysical discourse on God.

Keywords: God, evil, freedom, being, nothing.

I. INTRODUCCIÓN

La última fase de la reflexión de Luigi Pareyson se distinguió, tras una adhesión inicial del autor a las tesis típicas del existencialismo, por su investigación peculiar sobre el tema de la libertad divina y de su relación con el mal. A partir de algunas sugerencias de la filosofía de la libertad de Schelling, pero yendo más allá de ellas, Pareyson desarrolla una ontología de la libertad¹ por la que en el seno del Absoluto (o Dios) se encuentra la “nada”, entendida como “mal” y como origen del ser. En estas notas recordaré primero, muy brevemente, algunos rasgos de esta perspectiva de pensamiento y luego señalaré sus aspectos más problemáticos.

Al proceder del existencialismo, el autor fue llevado a concebir al hombre como una relación situada, histórica, con el ser². Esta relación, más precisamente, debería concebirse como una relación entre dos términos, uno de los cuales (el ser) está en la relación sólo en la medida en que, como irrelativo, coloca la relación; mientras que el otro término (hombre) *es* esta relación misma (no *tiene* relación con el ser). El ser, en efecto, retirándose de la relación es inobjetable y por lo tanto inagotable en las formas infinitas en que puede darse al

1 Luigi Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza* (Torino: Einaudi, 1995).

2 Luigi Pareyson, *Esistenza e persona*. 4.a ed. (Genova: Il Melangolo, 1985).

hombre³. La existencia del hombre, pues, estaría determinada como una coincidencia de autorrelación y de heterorelación, por lo cual, por un lado, se da o está siempre en relación con algo, pero, por otro, no comienza sino por una libre iniciativa del hombre, en su trascendencia. Según Pareyson, esta síntesis de receptividad y actividad expresa el carácter propio de la libertad humana – al menos, en este caso, la libertad entendida como *espontaneidad*, no como libre albedrío. Pero si la relación ontológica en que consiste el hombre se explica recurriendo a la libertad a la que se refiere aquella síntesis, entonces es necesario analizar la conexión “ser-libertad”, porque es precisamente en el espacio de la inobjetividad del ser donde se encuentra el problema de la libertad.

II. LIBERTAD DEL HOMBRE, LIBERTAD DE DIOS

La suposición de Pareyson es que la libertad, como tal, independientemente de su distinción entre libertad humana y divina, es ilimitada o no es libertad. Donde la ilimitación de la libertad no concierne a su pura actividad, abandonada a sí misma y privada de todo referente, sino a su trascendencia respecto a todo límite y a todo ser “dado”, que ella puede (libremente) contestar. La libertad no acepta límites excepto los que ella misma se impone, aunque incluso el acto de negarse a sí misma es un acto de libertad y, por lo tanto, un acto de afirmación con el que la libertad da testimonio de su absolutidad (o su libertad de negarse a sí misma). En este sentido, la libertad está expuesta de manera constante a la posibilidad de (auto)anulación. Sin embargo, si la libertad puede negarse con el mismo acto con el que se afirma, esto se debe a que la extensión de la libertad ajusta la del ser como tal. La inseparabilidad del ser y la libertad es, por tanto, también la convertibilidad del ser y la libertad⁴. No puede haber demostración o deducción de la libertad. La libertad, en todos los niveles, es un hecho histórico (o un acontecimiento indeducible): un acto, que no está precedido por nada más que por sí mismo. (Decir que la libertad comienza por sí misma, para Pareyson, no significa otra cosa que decir que “comienza de la nada”⁵). Por esta razón, la libertad puede pensarse como un postulado de la libertad misma, o sea un acto de libertad que afirma su existencia. Pero si no supone nada, entonces es una

3 El desarrollo de una “ontología de lo inagotable” se basa en esta idea de un término que es una producción infinita de relaciones ontológicas y cuya inagotabilidad está enraizada en su propia inobjetividad. Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione* (Torino: Mursia, 1971).

4 Luigi Pareyson, “In cammino verso la libertà”, en *Ontologia della libertà*, 18-21.

5 Luigi Pareyson, “Un «discorso temerario»: il male in Dio”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 255.

autoposición absoluta, el primero y puro comienzo⁶.

Como creación de sí misma por sí misma, la libertad es un tránsito del no ser al ser, pero de tal manera que también puede plantearse como no ser; es decir, puede revocar su decisión negándose a sí misma, o permanecer en la nada de la que emergió. En este sentido el comienzo se convierte en elección: el acto de libertad es el acto de la elección que es la elección de un acto. El comienzo ya es una elección: la libertad podría no comenzar (y podría no haber comenzado), es decir, podría o podría haber quedado nula y podría cesar o volver a entrar en la nada. La alternativa no es preexistente a la elección ni se ve derivada de ella, sino que es simultánea. Por este motivo, la relación con la negatividad es fundamental para la libertad. Sin embargo, la “nada de la libertad” – como la llama Pareyson – no corresponde al ser como simple negación o privación del ser, sino más bien a la nada como aniquilación o destructividad⁷. Queda entendido que la dimensión ancipital de la libertad, como elección entre libertad positiva y libertad negativa, se presenta siempre en el contexto de la primacía de lo positivo. En efecto, por un lado, con respecto a la elección positiva, la elección negativa sigue siendo una simple posibilidad (no realizada), mientras que, por el otro, con referencia a la elección negativa hay que decir que la libertad, en el acto mismo de negarse, se afirma (como libertad); por lo tanto, se determina, de manera libremente, a través de un acto positivo de negación⁸.

III. LA ABSOLUTA TRASCENDENCIA DE DIOS

El advenimiento de Dios, su autoorigen, es un acto de libertad y, por tanto, un hecho histórico; *el* hecho primero en absoluto⁹. Aunque no pertenezca a la historia temporal, sino a la historia de la eternidad, que en todo caso debe de ser

6 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 31-32.

7 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 45-47.

8 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 48-50. Sobre este concepto peculiar de “nada” Pareyson recoge la reflexión de Karl Barth. Este último, en su *Kirchliche Dogmatik*, distingue la “nada” (*das Nichtige*) de “nada” (*das Nichts*). En efecto, si el primero no tiene ninguna consistencia y no encaja en ninguna forma de realidad en la que sea posible dividir lo existente (Dios y las criaturas), sin embargo, es de alguna manera una cierta realidad. Asimismo, es simplemente “sí mismo”, por lo tanto, es irreductible a cualquier otra forma de negatividad, que se constituye en relación con lo que es, como término opuesto de la relación con el ser. La “nada” es sólo lo que Dios ha excluido, o no ha elegido, afirmándose e imponiendo su propia voluntad positiva. Existe en la medida en que, y hasta que Dios se le opone, como su “no querer”. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zürich: Evangelische Verlag Zollikon, 1950), III/3, § 50. Por las afinidades con la concepción pareysoniana del mal: *infra*.

9 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35 e 37; Pareyson, Un “discurso temerario”: il male in Dio, 279.

concebida como una sucesión de momentos, si no queremos que el originación de Dios caiga en una identidad inmóvil y abstracta¹⁰. Pareyson considera que este hecho precede a la creación misma de lo que es distinto de Dios. La creación del mundo, en este sentido, continúa de manera libremente un comienzo que ya ha comenzado¹¹. De ahí su interpretación del *Ego sum qui sum* de Éxodo 3:14, que no debería de entenderse en su traducción habitual: “Yo soy el que es”, o: “Yo soy el que soy”, expresiones de la metafísica óptica y del antropomorfismo teológico, respectivamente. Al contrario y de forma más correcta, la oración debe de entenderse como: “Soy quien soy”, según la cual Dios sería quien es *quien* quiere ser. Esta arbitrariedad es el signo más seguro de la trascendencia infinita de Dios¹². En la libertad originaria, es decir, en la libertad divina, no hay distinción entre la libertad como naturaleza o propiedad y su ejercicio o acto. Por tanto, Dios no sólo es libre con respecto al ser creado, sino sobre todo con respecto a su propio ser. No Dios como un ser dotado de libertad, sino como la misma libertad absoluta¹³.

La existencia de Dios sólo puede depender de Dios mismo, de ese acto que irrumpe en la realidad como victoria sobre “la nada” y mediante el cual Dios, con la libertad que es su esencia, establece su existencia. El conocimiento mismo, por parte de Dios, de la nada se constituye sólo en el acto de su exclusión. “Victoria sobre la nada” significa, finalmente, “comienzo absoluto”¹⁴. Por otra parte – Pareyson lo recuerda de manera explícita – el ser como tal no es concebible excepto como una superación de la negatividad¹⁵. Aunque esto no debe de entenderse, ópticamente, como el tránsito de las entidades del no ser al ser ni, de forma idealista, como una derivación del ser del no ser, en el sentido en que lo determinable (o el pensamiento) precede a sus determinaciones. Lo positivo que es inconcebible sin lo negativo es lo que podría o habría podido no ser (ser nada)¹⁶. Por esta razón, Dios, que ejemplifica lo positivo como tal, es un “comienzo absoluto”. En definitiva, según Pareyson, Dios no puede ser un “fundamento” o dado a sí mismo, sino que debe ser concebido como un “acto originario”, como un “resultar” que niega cualquier intento de fijarlo como

10 Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 282.

11 Luigi Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 129.

12 *ivi*, 119-122.

13 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35-36; Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 255.

14 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 37-38; Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 133-134.

15 Luigi Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, en *Ontologia della libertà*, II. *La libertà originaria*, 173.

16 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 259-260.

fundamento¹⁷. Si no fuera ese “comienzo eterno” que él es, no sería un comienzo a partir de la nada, sino que sería simplemente la nada absoluta¹⁸.

IV. EL PROBLEMA DEL MAL Y LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN DEL CRISTIANISMO

La filosofía, en el discurso pareysoniano, no puede pretender determinar el fundamento metafísicamente (“ónticamente”, se dice). Más bien, la tarea de la filosofía es convertirse en una hermenéutica del mito religioso – donde “mito” es sinónimo aquí de un relato revelador de cosas que no pueden captarse excepto en esta forma de discurso¹⁹. En la narración bíblica de la *Génesis*, si la primera elección del hombre fue el mal, la primera elección de Dios fue una elección positiva. El primer “hecho” de la historia eterna es precisamente que Dios, como victoria sobre la nada y el mal, existe. Con las expresiones “Dios” y “existencia de Dios” entendemos precisamente el ser y el bien – lo positivo – pero *en tanto que* deseado y elegido. Si la elección de Dios hubiera sido una elección negativa, no habría habido un Dios malvado; simplemente no habría habido nada²⁰. Por tanto, resulta contradictoria la hipótesis misma: “si Dios hubiera escogido el mal”. En efecto, Dios no elige el bien o el mal como si el dilema le preexistiera o, por el contrario, como si se constituyera posteriormente a su existencia: la alternativa está incluida en el acto divino, idéntica a la libertad como elección. De este modo, no se determina la elección *de* Dios, sino que la elección *es* Dios mismo, ese acto de auto-origenación en que resulta la existencia de Dios como exclusión del mal (y de la nada)²¹.

Decir: “Dios existe”, significa finalmente decir: “se ha elegido el bien”, y se ha sido elegido *ab aeterno*. Sin embargo, esto no significa que sea Dios quien elige el bien porque es bueno. La imposibilidad de elegir el mal, para Dios, no es de hecho una necesidad de su naturaleza. Dios no es otro que la elección del bien: no *quia bonus*, por tanto, sino *quia voluit*²². Por esta misma razón, según Pareyson no es apropiado predicar la bondad de Dios. Decir que Dios “es bueno” sería como someter a Dios a un juicio inferior a él, eliminando su trascendencia²³.

17 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 137; Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, 175.

18 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 65.

19 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 158-162.

20 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 52-53.

21 Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 277-281.

22 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 55.

23 Pareyson, “La filosofia e il problema del male”, 177-178; Pareyson, “Un “discorso temerario”: il

Por tanto, elegir el bien es posible sólo haciendo esta elección con la posibilidad de la elección opuesta. Si se elige el bien, este se quiso ante la presencia de la posibilidad del mal; tal y como sucede en todo acto libre, en el que la posibilidad de la elección negativa acompaña a la elección positiva²⁴.

En este sentido, por tanto, “el mal está en Dios” (como posibilidad). Si bien esto no significa que el mal forma parte de la realidad de Dios, o que es un componente de la esencia divina. O, de lo contrario, como si la existencia de Dios fuera un proceso teogónico al final del que Dios logra expulsar de sí el mal presente desde el principio en su esencia²⁵. Seguro que para Pareyson el problema del mal debe de abordarse no tanto desde una perspectiva moral sino en su dimensión ontológica: el mal, en su origen, preexiste al hombre, que está implicado universalmente en él. El hombre puede realizar el mal precisamente porque el mal *ya* existe en Dios como posibilidad, como abismo abierto por la libertad originaria. Y lo realiza, de hecho, mediante un acto de rebelión y de desafío a Dios, en el pecado original²⁶. Sin embargo, es necesario subrayar que la perspectiva pareysoniana no encaja en el marco del gnosticismo. Si, por un lado, es correcta la exigencia maniquea de la imposibilidad de permanecer en el plano físico y moral para dar cuenta del mal y de la necesidad consiguiente de volver a un plano metafísico, por el otro, no es necesario recurrir a un principio del mal. El mal ya está *en* Dios, lo negativo está *en* lo positivo (es decir, es vencido por lo positivo); por este motivo existe un solo principio, no dos. La misma realidad del mal como fuerza negadora supone la prioridad de lo positivo²⁷.

V. ¿LIBERTAD DEL SER O LIBERARSE DEL SER?

A esta altura es posible plantear algunas consideraciones críticas sobre los fundamentos de esta “ontología de la libertad”, especialmente con respecto a tres líneas de pensamiento: la relación con la nada de la libertad divina, lo positivo como negación de lo negativo y la dualidad en Dios en términos de esencia y de existencia.

En primer lugar, el “comenzar de la nada” o el posible “volver a la nada” que se predica de la libertad de Dios, es algo que no es posible apoyar, porque es

male in Dio”, 276.

24 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 54-55; Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 268-269.

25 Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 243.

26 Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 217.

27 Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 184-185 (ver también: 170).

contradictorio incluso respecto a lo positivo o al ser como tal, si es verdad que en esta perspectiva el nombre de positivo pertenece sólo a lo que podría o podría haber sido negativo²⁸. Incluso más allá de esta consideración, sigue siendo cierto, según Pareyson, que la posibilidad de elegir el mal, para Dios, es la posibilidad de “caer en la nada” por parte de la libertad, es decir, la elección de la auto-supresión. ¿Pero cómo puede la libertad de Dios asumir que quiere “la nada” – o, más precisamente, la identificación de lo positivo de la libertad con “la nada”? Si la libertad divina es realmente *ab-soluta* con respecto a cualquier determinación (dada), por otro lado, esta “caída en la nada” no puede considerarse un límite posible a la libertad de Dios. De hecho, si bien la posibilidad de querer la nada no se contradice de inmediato a sí misma, sin embargo, lo es de manera mediada. Esto en virtud de la nada de la contradicción y de la intencionalidad estructural de la voluntad: no querer nada es nada querer. Si luego se afirmara que estas consideraciones, basadas en la eliminación de la contradicción, no son válidas²⁹, entonces deberíamos preguntarnos en qué sentido el mal – que es una posibilidad de lo absoluto – no debería ser elegido, o es bueno que no sea elegido por la libertad divina. O, dado que para Pareyson la elección del bien es un *hecho* y como tal no se puede deducir, deberíamos preguntarnos cuál es el significado del “bien” que se ha elegido, más allá de cualquier banalización de la elección.

En segundo lugar, en cuanto a la necesidad de comprender el ser – y el ser mismo de Dios, lo absoluto – en relación con la nada, seguro que es posible aceptar la petición que quiere resaltar la presencia de alguna relación con lo negativo en Dios, lo cual es válido como la exclusión de una indiferencia o una relación extrínseca de lo positivo con lo negativo (incluso más allá de lo que se halla explícitamente en el pensamiento metafísico clásico). Sin embargo, la implicación, por parte del ser, de la negación de la nada no puede confundirse con su identificación. En cambio, parece que la propuesta pareysoniana acaba avallando una concepción dialéctica del ser, en la que lo positivo como tal se *resuelve* en la negación de lo negativo³⁰. Incluso si esto no sucede – esta es la diferencia con Hegel – a través de una dialéctica necesaria, que identifica el proceso lógico-eterno con el proceso histórico-temporal, sino a través de un acto (absoluto) de libertad³¹.

28 Pareyson, “Un “discurso temerario”: il male in Dio”, 260. Esta afirmación supone el desarrollo de un discurso metafísico, de teología racional, que no se puede tomar en consideración aquí.

29 Porque el mismo principio de no contradicción no sería válido.

30 Visto más de cerca, en algunos fragmentos la oscilación conceptual es tal que permite, en un espacio breve, pensar en el ser como en lo que *implica* la negación de la nada y, juntos pero no de manera equivalente, como lo que *se identifica* con ella (Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 176).

31 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 66-69.

En tercer lugar, finalmente, la existencia de Dios entendida como un acto que nace de su libertad originaria, requiere algunas reflexiones detalladas. Primero, parece que no se puede argumentar que la libertad divina es absoluta – en el sentido de arbitrarismo – como libertad *de lo* absoluto. De hecho, precisamente en este discurso el *Dios-libertad* no es, en sí mismo, lo absoluto. El mismo Pareyson admite una especie de “duplicación” en Dios, con la que la nada de la libertad sitúa como principio la existencia³². Sin embargo, esta no es una simple paradoja, para la cual Dios está tanto antes como después de sí mismo (bajo diferentes aspectos)³³. Si la hipotética auto-cancelación de la libertad originaria debe ser revocable (igual que la elección de la positividad), al menos en su origen, el *Dios-libertad* debe sobrevivir de alguna manera de forma contradictoria a sí mismo para volver a sí mismo. Tal y como en la figura de la *causa sui* – que Pareyson considera inadecuada para expresar la auto-origenación divina³⁴ – Dios debe preexistir a sí mismo para hacerse existir.

Aunque en varios fragmentos de la *Ontologia della libertà* se afirma que en Dios acto (de existencia) y esencia son una sola misma realidad porque de la voluntad divina dependerían tanto su existencia como su esencia, este equilibrio precario se ve interrumpido de manera continua por la convicción de que Dios, como libertad absoluta (esa libertad que sería precisamente su esencia), es el comienzo abismal que precede a su propia existencia y positividad³⁵. Según Pareyson, Dios no se relaciona con nada, ni siquiera con su propio ser (que en todo caso queda puesto), porque si su esencia estuviera en relación con algún ser, incluso el suyo, sería un límite para sí mismo³⁶.

32 Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 37.

33 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 135. El “Dios antes de Dios” se refiere a un pasado *ab aeterno*, es decir, a un pasado que existe como tal sólo como superado dentro de aquel presente eterno que es Dios mismo.

34 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 137.

35 En efecto, se pasa de afirmar que “en Dios existencia y esencia son uno y un sólo mismo acto” (Pareyson, “In cammino verso la libertà”, 35), a la afirmación de que “Dios, con la libertad que es su esencia, establece su existencia” (37). De la misma manera se pasa de concebir la esencia y la existencia de Dios como coincidentes en la voluntad divina, entendida como su libertad arbitraria (Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 130 y 138), a considerar su existencia como precedida, y por lo tanto resultante, del abismo de la libertad (Pareyson, “Un “discorso temerario”: il male in Dio”, 274).

36 Pareyson, “L’esperienza religiosa e la filosofia”, 139. Como bien lo ha descrito Schelling, el ser en su absolutidad – o *puro existente* – no tiene en sí ninguna esencia de la cual sería la existencia, o alguna posibilidad de la cual sería la realización. Si no se puede decir que la existencia consiga de su concepto, porque su concepto es precisamente el de ser *puro* existente, ese no se puede poner como “algo”. Al no estar precedido de nada, antecede a toda esencia o posibilidad, y por lo tanto antecede al pensamiento. En su independencia del pensamiento, de hecho, como lo que existe no como consecuencia de un concepto anterior, sino de sí mismo, finalmente se revela como sin fundamento. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämmtliche Werke* (Stuttgart: Cotta, 1856-1861), vol. XI, 162-164.

VI. CONCLUSIÓN

Para concluir, el objetivo polémico real de Pareyson debe de identificarse en la *Teodicea* leibniziana, o al menos en una interpretación posible de la misma, según la cual el bien preexiste o subsiste fuera de la libertad divina, como si el bien como tal se ofreciera a la elección de Dios³⁷. Sin embargo, la superación del dilema entre esta perspectiva y la del arbitrarismo divino encarnado por Pareyson (y por el último Schelling), reside en una interpretación relevante de la concepción de Dios que se halla en la metafísica clásica. Sin pretender una explicación exhaustiva, es posible adelantar la hipótesis de que si las esencias fueran entendidas de manera correcta como *participaciones* – cuantificaciones, limitaciones y no “partes” – de la Esencia divina, que es idéntica al ser, Dios sería “soberano” en tanto que soberano de sí mismo y no con respecto a otro (de sí mismo). Por lo tanto, no “árbitro” en el sentido de arbitrarismo. Dios podría pues querer algo sin que este querer sea distinto de su razón, o sin identificarse con ella para tener que necesitarlo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barth, Karl. *Kirchliche Dogmatik*. Zürich: Evangelische Verlag Zollikon, 1950.
 Pareyson, Luigi. *Verità e interpretazione*. Torino: Mursia, 1971.
 Pareyson, Luigi. *Esistenza e persona*. 4.^a ed. Genova: Il Melangolo, 1985.
 Pareyson, Luigi. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi, 1995.
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke*. Stuttgart: Cotta, 1856-1861.

Francesco Saccardi
 Facultad de Filosofía y Letras
 Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano
 Largo A. Gemelli 1
 20123 Milan (Italia)
<https://orcid.org/0000-0001-5265-4071>

³⁷ Pareyson, “La filosofía e il problema del male”, 177. Aunque nunca se nombra a Leibniz al respecto.