

**Francesco Franco**

**LA PARABOLA DI DOSTOEVSKIJ**

**The Dostoevsky's parable**

ABSTRACT. La poetica di Dostoevskij ha incarnato una delle più profonde visioni della natura umana, maturata polemicamente a contatto con i vari ottimismo filosofici dell'Ottocento. Dai suoi romanzi emerge una concezione dell'uomo drammaticamente combattuta tra il desiderio di felicità e le illusioni cresciute all'ombra del razionalismo moderno. Il risultato è il disperato sradicamento nichilistico dei suoi personaggi, veri simboli metafisici di una libertà snaturata e svuotata di senso. Tuttavia l'esigenza del bene trova nella figura di Cristo la cifra del riscatto, manifestata dai personaggi positivi della sua opera.

Parole chiave: arbitrarismo, male, felicità, nichilismo, cristologia.

ABSTRACT: Dostoevsky's poetics has incarnated one of the most profound visions of human nature, matured polemically through contact with the various philosophical optimisms of the 1800s. From his works, a concept of man dramatically torn between the desire for happiness and the illusions grown in the shade of modern rationalism. The result is the desperate nihilistic eradication of his characters, true metaphysical symbols of a distorted freedom and void of any meaning. Notwithstanding, the need for goodness finds in Christ the key to redemption, manifest in the positive characters in his work.

Key words: arbitrarism; evil, happiness, nihilism, Christology.

## L'ABISSO DELL'UMANO

L'attualità di Dostoevskij è data dalla profonda disamina dell'anima umana, sin nelle sue pieghe più oscure, perché ha colto lucidamente le contraddizioni del nostro tempo. Se si può a buon diritto parlare di indagine del fenomeno religioso, questa accezione deve essere mantenuta nella complessità e universalità del problema, «perché in lui la crisi del nostro mondo moderno si è concentrata come in una cima acuta, si è ridotta alla sua essenza; e perché in lui è stata abbozzata in modo vitale una soluzione»<sup>1</sup>.

In diretta polemica contro gli ottimismo del tempo sviscera sino in fondo l'abisso del male e della sofferenza, congiunti all'enigma della libertà. Ogni sua creatura letteraria è un robusto colpo di sonda inferto al mistero della vita, contro le mutilazioni razionalistiche, e rivela un respiro profondamente metafisico. La sua è una denuncia delle contraffazioni teologiche presenti nei vari messianismi che dall'Ottocento hanno preso piede nella coscienza contemporanea, per riaffermare che le ragioni della vita non sono riducibili alla logica del razionalismo sociologico e alla sua società formicaio: «al

---

<sup>1</sup> H. De LUBAC (1992), *Il dramma dell'umanesimo ateo*, p. 225.

messianismo terreno, Dostoevskij oppone dunque l'apocalisse cristiana; ai sogni di un paradiso situato nell'avvenire umano, la speranza del Regno di Dio»<sup>2</sup>.

Dostoevskij smaschera una visione della storia nella quale la misura dell'umana finitudine e la presenza del male vengono rimossi a vantaggio di altri simboli e di una differente escatologia. La contropartita è l'affermazione di una scristianizzazione dell'Occidente che va compendosi con forti ambiguità come processo di secolarizzazione<sup>3</sup>.

#### **LA SIMBOLICA DELLA SECOLARIZZAZIONE**

Le forme simboliche che sostituiscono, talvolta in maniera speculare, la tradizione cristiana hanno un accentuato valore cognitivo che si esprime dietro la formula del «sapere di sapere». Secondo G. Filoramo, «la tentazione gnostica, di un sapere assoluto e totale, liberante dalle angosce legate ai saperi parziali e conflittuali, è dunque inscritta in certo senso nella logica stessa del nostro

---

<sup>2</sup> *ibidem*, p. 269.

<sup>3</sup> Su questa densa problematica si vedano anche le sintetiche ma efficaci analisi storico terminologiche di F. BOLGIANI (1987), *Introduzione al problema della scristianizzazione*, specialmente pp. 15-24.

sistema culturale»<sup>4</sup>. Illuminante, in tal senso, la polemica anticristiana di Comte<sup>5</sup>: «la scienza, riprendendo un carattere del tutto generale, potrà diventare adatta a supplire all'impotenza della teologia per il governo morale della società»<sup>6</sup>. Un'idea ben chiara sin dai primi lavori che trova un'esplosione straordinaria nelle ultime opere, là dove egli teorizza una sorta di religione positiva<sup>7</sup>. Un'utopica fede scientifica, vero ossimoro su cui poggia la credenza nel riscatto scientifico dell'uomo<sup>8</sup>.

---

<sup>4</sup> G. FILORAMO (1990), *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, p. 15. Ci pare che questa affermazione si concili con il giudizio di P. EVDOKIMOV (1978), *Dostoevskij e il problema del male*, p. 292: «O lo spirito umano si slancia al di sopra del mondo (empirico e trascendente) verso l'immensità infinita dell'assoluto, verso un incontro totale con il Dio che si svela, oppure Dio si configura come un Dio immanente, né personale né rivelato [...] un'idea di unità, una potenza pura del pensiero, in breve *l'uomo stesso con il suo culto religioso del sapere*» (corsivi nostri). Si tratta di una lucida disamina dell'antinomia spirituale tra gnosi cristiana e gnosticismo.

<sup>5</sup> A. COMTE (1969), *Opuscoli di filosofia sociale*; particolarmente interessante il III opuscolo, scritto nel marzo del 1822, *Piano delle opere scientifiche necessarie per riorganizzare la società*, pp. 65-179, nel quale Comte sviluppa diffusamente la sua concezione della storia e del primato della scienza per la società futura, teorizzando una tecnocrazia che si proponga come dottrina organica con cui sostituire e coprire il vuoto lasciato dalla fine della dottrina organica medievale, legata ai due poteri temporale e spirituale, entrambi necessari per la riorganizzazione della società. La nuova ierocrazia sarebbe quella degli uomini di scienza mentre agli uomini d'arme medievali si sostituiscono i capitani d'industria.

<sup>6</sup> COMTE, *Opuscoli di filosofia sociale*, IV, *Considerazioni filosofiche sulle scienze e gli uomini di scienza*, (novembre 1825), p. 226.

<sup>7</sup> Non andrebbe sottovalutato ciò che egli scrive ancora negli opuscoli, quando individua l'aspetto più prezioso del cattolicesimo medievale nella sua capacità di creare un'obbedienza cieca al potere spirituale e dunque all'armonia sociale. Questa capacità è per Comte la fede, «cioè la disposizione a credere spontaneamente, senza una dimostrazione preliminare, ai dogmi proclamati da un'autorità competente: cosa che costituisce, in effetti, la condizione generale indispensabile a permettere la fondazione e la conservazione di un'autentica

Questo atteggiamento spirituale ha trovato un terreno fertile nei progressismi di varia natura presenti nella seconda metà del XIX secolo, eccezion fatta per Nietzsche che l'ha sepolta nel suo ben noto aforisma sulla morte di Dio<sup>9</sup>. Egli vede una sopravvivenza metafisica nella specularità di darwinismo e cristianesimo:

«Per alcuni, la metafisica è ancora necessaria; però anche quell'irruente anelito di certezza, che oggi trova uno sfogo scientifico-positivistico in vaste proporzioni, l'anelito a voler possedere assolutamente qualcosa in modo saldo [...] anche questo è ancora una volta il desiderio di un sostegno, di un puntello, insomma quell'istinto della debolezza, che in realtà non crea religioni, metafisiche, convincimenti di ogni specie, ma [...] li conserva. In realtà, intorno a tutti questi sistemi positivistici, si diffonde la caligine di un certo offuscamento pessimistico, qualcosa come stanchezza, fatalismo, delusione, timore di una nuova delusione – oppure un intimo rancore reso manifesto, malumore, anarchismo dell'exasperazione e tutto quello che può

---

comunione intellettuale e morale» COMTE, *Opuscoli di filosofia sociale*, v, *Considerazioni sul potere spirituale*, (marzo 1826), p. 272.

<sup>8</sup> Scrive Nietzsche a proposito di Comte: «Che olezzo cattolico, antitedesco, ha per noi la sociologia di Auguste Comte, con la sua logica romana degli istinti!», F. NIETZSCHE (1979), *Al di là del bene e del male, preludio di una filosofia dell'avvenire*, p. 57.

<sup>9</sup> Cfr. NIETZSCHE (1979), *La gaia scienza*, aforisma 125, pp. 125-126. L'analisi più celebre dell'aforisma è quella di M. HEIDEGGER (2018), *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*: «Se infatti Dio, nel senso del Dio cristiano, è svanito dal suo posto nel mondo soprasensibile, allora il posto rimane pur sempre, è ancora mantenuto, sebbene sia divenuto vuoto. Questo ambito divenuto vuoto del mondo soprasensibile e del mondo ideale può essere ancora saldamente tenuto. Anzi, il posto vuoto addirittura pretende di essere ricostituito, rioccupato, e intima di sostituire con un altro Dio il Dio destituito. Si erigono nuovi ideali. Secondo la concezione di Nietzsche (*Volontà di potenza*, af.1021, 1887), ciò avviene con le dottrine della felicità universale e con il socialismo» p. 521.

costituire sintomo o mascherata del sentimento di debolezza»<sup>10</sup>.

Questo scientismo troverà modo di contrapporsi direttamente alla poetica di Dostoevskij in Freud<sup>11</sup>. La concezione freudiana ha sullo sfondo la filosofia della storia di Comte e il parricidio nell'orda primordiale di Darwin ed è esposta in maniera organica in *Totem e tabù*<sup>12</sup>. L'essenza della religiosità umana è il sacrificio totemico e il parricidio, reale o simbolico, al quale è collegato il pasto sacrificale nel quale i fratelli tentano di mangiare il padre, per assumerne l'identità e la posizione dominante nel clan.

Questo evento, attraverso i meccanismi della rimozione e reiterazione, sarebbe l'origine del monoteismo del padre<sup>13</sup>. In quest'ottica fortemente positivista Freud può affermare che,

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, *La gaia scienza*, aforisma 347, p. 201; interessanti contro il darwinismo anche le considerazioni espone nell'aforisma 349; sulla scienza anche gli aforismi 37, 112.

<sup>11</sup> S. FREUD (1975), *Dostoevskij e il parricidio*, pp. 521-538.

<sup>12</sup> FREUD (1975), *Totem e tabù*, pp. 7-164. K. POPPER (1963), *Congetture e confutazioni*, partendo dal criterio di demarcazione tra scienza e non scienza polemizza duramente con il marxismo e la psicanalisi, accusati di concezioni autoritarie in quanto contrabbandano come scientifici postulati decisamente metafisici (pp. 63-67).

<sup>13</sup> Ipotesi ampiamente ribadita anche in FREUD (1975), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-1938)*, pp. 337-453. Rispetto a *Totem e tabù*, qui Freud dà uno spazio maggiore alla ricostruzione storica del monoteismo ebraico cristiano, sebbene la genesi ultima del discorso continui a dipendere dalla tesi darwiniana del parricidio nell'orda primordiale.

«Dostoevskij non è riuscito a diventare un maestro e un liberatore dell'umanità essendosi associato ai suoi carcerieri. La civiltà futura del genere umano avrà pochi motivi per essergli grata. Probabilmente si può dimostrare che fu la sua nevrosi a condannarlo a questo fallimento. La profondità della sua intelligenza e l'intensità del suo amore per gli uomini gli avrebbero aperto la strada a un'esistenza diversa, degna di un apostolo dell'umanità»<sup>14</sup>.

In altre parole, l'esplicita condanna dello scientismo e dei suoi miti non scaturisce in Dostoevskij dal profondo scandaglio con cui ha analizzato l'esistenza umana, ma da una nevrosi successiva alla morte del padre, a causa del suo irrisolto conflitto edipico. Per Freud questo evento avrebbe scatenato una proiezione religiosa del suo simbolico parricidio, di cui *I fratelli Karamazov* sarebbero il documento principale<sup>15</sup>.

Questo giudizio mostra la drammatica e irriducibile incomprendimento tra due visioni dell'uomo. Alla presunta liberazione scientifica e storicistica Dostoevskij contrappone la riaffermazione della libertà schiettamente

---

<sup>14</sup> FREUD, *Dostoevskij e il parricidio*, p. 522.

<sup>15</sup> Diversa l'accoglienza di Nietzsche, rispetto a Freud, dell'opera di Dostoevskij. Nella lettera a Overbeck del 23 febbraio del 1887, Nietzsche descrive la gioia immensa della scoperta di *Memorie del sottosuolo*. Tuttavia nel corso del 1888 il suo giudizio cambierà. Ma il comune sottosuolo drammatico resta, al di là delle profonde divergenze, come attesta il suo primo giudizio in, NIETZSCHE (1995), *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, p. 118. Su un sottosuolo drammatico comune, M. RUSSO (2014), *La dialettica della libertà in Nietzsche e Dostoevskij*, che tenta anche una definizione di questo spazio; a differenza di V. KANTOR (2015), *Dostoevskij, Nietzsche e la crisi del cristianesimo in Europa*, che segnala la forte discrepanza sul piano religioso tra il neo-paganesimo di Nietzsche e il cristianesimo di Dostoevskij.

metafisica: «tutti questi Mill, questi Darwin e questi Strauss hanno talvolta un modo molto curioso di considerare i doveri morali dell'uomo moderno»<sup>16</sup>. Egli vede con chiarezza gli intenti spirituali e teoretici di questa filosofia della storia: «se, per esempio, Strauss odia Cristo, e si è posto come scopo [...] quello di dileggiare e vituperare il cristianesimo, tuttavia egli adora l'umanità nel suo complesso, e la sua dottrina non potrebbe essere più elevata e più nobile»<sup>17</sup>.

Il fine di questi maestri è la distruzione radicale del passato per ricostruire *ex novo* la società. Una ricostruzione che porterebbe al rischio di una organizzazione inumana, anche perché, «una volta ripudiato Cristo, l'intelletto umano può giungere a risultati stupefacenti»<sup>18</sup>, secondo la formula adottata nei *Karamazov* per la quale se Dio non c'è tutto è permesso.

---

<sup>16</sup> F. M. DOSTOEVSKIJ (2017), *Una delle falsità contemporanee*, p. 200.

<sup>17</sup> *ivi*. «voi credete che le conoscenze [...] formino così definitivamente l'anima del giovane che, ottenendo la laurea, egli acquisti immediatamente l'incrollabile talismano per conoscere, una volta per sempre, la verità ed evitare le tentazioni, le passioni e i vizi? A questo modo tutti questi giovani che hanno terminato il loro corso di studi diventerebbero immediatamente, secondo voi, come una quantità di piccoli papi, non soggetti ad errare» *ibidem* p. 195.

<sup>18</sup> *ibidem* p. 201.

## IL SOTTOSUOLO

L'esplicita polemica di Dostoevskij contro le teodicee del progressismo si pone come argine e pietra d'inciampo per le caratterizzazioni fortemente gnostico secolarizzate del nostro tempo. Già in *Memorie del sottosuolo* traccia uno spaccato quanto mai suggestivo di tutto il cammino successivo della sua poetica.

In primo luogo la polemica, contro positivismo e utilitarismo, con la quale mostra l'imbarazzo del progressismo davanti al dramma della storia e dei suoi misfatti:

«anche ora l'uomo, sebbene abbia imparato a veder le cose talvolta più chiaramente che nei tempi barbari, è però ancora lontano dall'essersi *abituato* ad agire nel modo che la ragione e le scienze gli additano. Ma tuttavia siete perfettamente sicuri che vi si abituerà senza fallo, quando saranno passate del tutto alcune vecchie cattive abitudini e quando il buon senso e la scienza avranno pienamente rieducato e normalmente indirizzato la natura umana. Siete sicuri che allora l'uomo cesserà da sé, *spontaneamente*, di sbagliare e, per così dire involontariamente, non desidererà che la sua volontà si allontani dai suoi normali interessi»<sup>19</sup>.

In secondo luogo la constatazione che il progressismo ha le sue radici nel moderno razionalismo e nei suoi limiti:

---

<sup>19</sup> DOSTOEVSKIJ (1982), *Memorie del sottosuolo*, p. 25.

Che cosa sa la ragione? La ragione sa solamente quello che è riuscita a conoscere (certe cose, magari, non le conoscerà mai; anche se non è una consolazione, perché non dirlo?), mentre la natura umana agisce nella sua interezza, con tutto quello che contiene, coscientemente e inconsciamente, e magari dice il falso, ma vive<sup>20</sup>.

Perciò, in terzo luogo, l'ipertrofica sopravvalutazione della ragione stessa che non tiene conto del mistero della libertà:

Vedete: la ragione, signori, è una bella cosa, è indiscutibile, ma la ragione non è che la ragione e non soddisfa che la facoltà razziocinativa dell'uomo, mentre il volere è una manifestazione di tutta la vita umana, con la ragione e con tutti i pruriti. E sebbene la nostra vita, in questa manifestazione riesca sovente una porcheriola, pur tuttavia è la vita, e non è soltanto un'estrazione di radice quadrata<sup>21</sup>.

Appendendo tutto alla libertà l'etica resta un piano sospeso tra perdizione e redenzione, mondo della vita e regno di Dio. La scienza in sé non potrà mai offrire un contributo reale alla trasformazione dell'uomo, al superamento della schiavitù del mondo della vita. E, pertanto, nessuna etica autonoma potrà liberare pienamente l'uomo.

Perciò, davanti all'affermazione di Darwin che

«sembra più vero e più confortante pensare che il progresso sia stato più generale del regresso; e credere che l'uomo si sia elevato, sebbene lentamente ed irregolarmente, al più

---

<sup>20</sup> *ibidem* pp. 29-30.

<sup>21</sup> *ibidem* p. 29.

alto livello di conoscenza, moralità e religione che abbia mai raggiunto»<sup>22</sup>,

Dostoevskij propone l'inquietudine dell'esistenza:

«E perché voi siete così fermamente, così solennemente sicuri che soltanto quello che è normale e positivo, in una parola, soltanto la prosperità sia vantaggiosa all'uomo? La ragione non s'inganna nei vantaggi? Può darsi che l'uomo non ami la sola prosperità. Può darsi che ami esattamente altrettanto la sofferenza. [...] E l'uomo a volte ama immensamente la sofferenza, fino alla passione, anche questo è un fatto [...] la sofferenza è dubbio, è negazione, e che palazzo di cristallo sarebbe quello in cui si potesse dubitare? Eppure sono sicuro che l'uomo all'autentica sofferenza, cioè alla distruzione e al caos, non rinuncerà mai. La sofferenza [...] ma è l'unica causa della coscienza»<sup>23</sup>.

Al positivismo e ai suoi epigoni, all'ingenua mitologia progressista e, più in generale, all'intellettualismo tetragono a ogni spazio ontologico differente, Dostoevskij mostra il mistero della volontà nella sua potenza incipiente tra libertà e arbitrarietà, tra bene e male.

Nel *Sogno di un uomo ridicolo* egli mostra la distanza tra razionalismo e verità, perché la profondità di quest'ultima è irriducibile alle categorie scientifiche e alle classificazioni dell'intelletto.

---

<sup>22</sup> C. DARWIN (1979), *L'origine dell'uomo*, p. 176.

<sup>23</sup> DOSTOEVSKIJ, *Memorie del sottosuolo*, pp. 35-36.

Gli uomini del sogno hanno un sapere più alto scaturito dall'amore che riversano in ogni goccia del loro vissuto, a differenza della nostra scienza che, «cerca di spiegare che cos'è la vita, cerca essa stessa di averne coscienza, per insegnare ad altri a vivere; essi invece anche senza la scienza sapevano come vivere»<sup>24</sup>. Questi uomini sanno amare e pertanto, restano incomprensibili al protagonista del racconto.

Dietro la simbologia dell'innocenza originaria si cela un'antropologia che, nonostante qualche apparente analogia, risulta ben lontana dall'ipostatizzazione divinizzata del sapere platonico. L'incomprensibile per la nostra scienza è il non cercare un possesso definitivo che, nel saper amare, non si pone. Esso è frutto di una luce ontologica originaria che si rivela solo nell'amore.

Per Dostoevskij al cuore del mistero umano c'è l'assenza di intellettualismo, c'è uno spazio sovrano in cui capriccio, arbitrio o amore dettano a se stessi la loro affermazione, in un gioco di forze mai domo e mai definitivo. Bartolone ha sviluppato un'acuta argomentazione sul tema della libertà in Dostoevskij partendo dalla coscienza ateistica definita come, «la raffigurazione di questo capitale inganno dell'umano pensare; ed è pertanto trascendimento interno e totale di siffatto momento spirituale soltanto apparente,

---

<sup>24</sup> DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, p. 879.

perché, sol trascendendolo per toccare le condizioni sue da esso negate, può coglierlo precisamente come ingiustificata apparenza».<sup>25</sup>

Che è una eccellente rilettura del problema del male sotteso all'immagine del dubbio iperbolico cartesiano, ma in una chiave innovativa perché qui viene meno l'ambiguità del suo razionalismo. Il male è superato nella volontà buona, al di là dell'ingannevole apparenza, come atto del donarsi.

Nella consapevolezza della radicazione dell'uomo in Dio, per Bartolone viene superata la scelta ateistica di «eliminare il principio primo e assoluto da cui discende la luce fondante la coscienza stessa»<sup>26</sup>, a patto che questa luce, con Dostoevskij, sia agapica e il suo sapere sia incomprendibile alla scienza. L'orientamento radicale della volontà può andare verso l'amore e l'incontro oppure verso la chiusura e utilizzare le risorse dell'intelletto per i suoi scopi individualistici. Ma in questo *fundus* la volontà si orienta e con essa orienta l'intelletto stesso. La realtà parossistica dell'apparenza nasce da questo scegliere contro l'amore che, al contrario, cinge il vero e non lo disprezza lasciando così che sia ciò che è.

---

<sup>25</sup> F. BARTOLONE (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, Messina 1968, p. 58; ID., (1949), *L'agonia dell'ateismo in Dostoevskij*, p. 182.

<sup>26</sup> *ibidem; ibidem.*

Forse non è casuale che l'arbitrarietà del sottosuolo faccia da contrappunto alla morale provvisoria<sup>27</sup> cartesiana, intellettualisticamente scaltrita dal metodo. Perché, in entrambi i casi, il male sta sotto la soglia della ragione: apertamente illuminato da Dostoevskij, nella sapienza dell'amore, e relegato in Cartesio, con la morale provvisoria, in un'ambigua linea di confine verso un futuro incerto, in nome della conoscenza metodica da realizzare, sino all'opportunismo più immorale. Così ha censurato il significato del male, relegandolo nel campo della confusione pre-metodica, a vantaggio di tutto il razionalismo moderno.

### L'ABISSO DELL'INIQUITÀ

Dostoevskij configura il male come il mistero tragico dell'abisso della libertà. Il male, la menzogna e il non essere si identificano nella realtà di lacerazione ontologica che li manifesta come inseparabili. Per questo, «nel mondo di Dostoevskij, il male cerca di incarnarsi, [...] di diventare un'esistente»<sup>28</sup>, allignando nelle crepe e nelle fessure aperte nell'unità

---

<sup>27</sup> Cartesio teorizza una morale provvisoria che, rifiutando la tradizione, serve solo strumentalmente in attesa della morale definitiva raggiunta attraverso l'evidenza metodica; cf. CARTESIO (2002), *Discorso sul metodo*, III, pp. 129-141.

<sup>28</sup> T. KASATKINA (2012), *Dostoevskij. Il sacro nel profano*, p. 50.

dell'essere, per creare separazione e divisione tra uomo e uomo, tra uomo, mondo e Dio. Come sintetizza efficacemente P. Evdokimov,

La negazione è un movimento che si oppone ad un altro movimento, una tendenza che si definisce attraverso un'altra tendenza e diventa così rifiuto, resistenza. La negazione particolare, portando in sé il principio del nulla, si è definita attraverso l'opposto, attraverso l'essere e la vita in Dio; e rappresenta un rifiuto, una resistenza all'Assoluto e alla sua presenza nell'essere. Concepita su un piano logico come un'affermazione di secondo grado, la negazione mostra proprio il suo carattere secondario ed è in possesso delle condizioni formali per la formazione di parodie, una delle attività essenziali del male, e, d'altra parte, la sua impossibilità di creare favorisce lo spirito parassitario e impostore, che è un altro aspetto del male<sup>29</sup>.

Lo spirito parassitario, mitologhema *princeps* del male, trasferisce liberamente nel parossistico ogni serietà vivente, traducendo in un ingannevole fatalismo la condizione umana, svuotata della sua autentica libertà. C'è nell'uomo una conoscenza naturale, legata al suo profondo desiderio di felicità nel quale si ritrova una prima confusa presenza di Dio.

Ma la volontà può negarne il valore a vantaggio di altri beni o, addirittura ripiegarsi in un individualistico autocompiacimento della propria potenza<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> P. EVDOKIMOV (1995), *Dostoevskij e il problema del male*, p. 124.

<sup>30</sup> Un'implicita ammissione del primato della volontà anche in un testo di S. Tommaso, che, sebbene con altre finalità speculative, ne ammette di fatto la forza rispetto a desideri di ben altro profilo: «È vero che noi abbiamo naturalmente una conoscenza *generale e confusa* dell'esistenza di Dio, in quanto cioè Dio è la felicità dell'uomo: poiché l'uomo desidera naturalmente la felicità, e ciò che è naturalmente desiderato dall'uomo è anche da lui

Perciò l'irrazionalismo si colloca al limite estremo di una possibile scelta della volontà, accecata e abbagliata dalla sua stessa forza. La conquista della verità è in Dostoevskij un risultato che restituisce legittimità al suo connaturato desiderio di felicità. La luce interiore illumina solo là dove si è volontariamente concesso alla lampada di restare sul moggio. Un indizio della tensione drammatica dell'antropologia di Dostoevskij che si ritrova nel giudizio di Solov'ëv:

«egli aveva prima di tutto compreso che singoli individui, quando pure si trattasse dei migliori, non hanno il diritto di far violenza alla società in nome della propria superiorità personale; aveva capito inoltre che la verità sociale non può essere escogitata da singoli cervelli, ma affonda le sue radici nel sentimento di tutto il popolo; aveva infine capito che questa verità serba un significato religioso ed è necessariamente legata alla fede in Cristo e all'ideale del Cristo»<sup>31</sup>.

L'individualismo chiude il cerchio della volontà nell'oscurità del sottosuolo e pone in tensione la felicità con l'autoreferenzialità del male. Poche righe dopo Solov'ëv spiega quali siano i tratti salienti di questa sua valutazione riferendosi al personaggio principale di *Delitto e castigo*:

«Il personaggio principale è un rappresentante di quella visione del mondo in virtù della quale ogni uomo forte è sovrano delle sue azioni, sicché a lui tutto è permesso. In

---

naturalmente conosciuto. Ma ciò non è propriamente un conoscere che Dio esiste, come non è conoscere Pietro il vedere che qualcuno viene, sebbene chi viene sia proprio Pietro: *molti infatti pensano che il bene perfetto dell'uomo, cioè la felicità, consista nelle ricchezze, altri nei piaceri, altri in qualche altra cosa*» TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, I, q. 2, a. 1., ad 1 (corsivi nostri).

<sup>31</sup> V. S. SOLOV'ËV (1990), *Dostoevskij*, p. 46.

nome della sua superiorità personale, in nome del fatto ch'egli è una forza, si ritiene in diritto di commettere un assassinio, e in realtà lo commette. Ma, a un tratto, ecco che quell'azione ch'egli aveva considerato solo come la violazione di una legge esteriore priva di senso [...] si rivela [...] come un peccato, come la trasgressione d'una interiore verità morale. La violazione della legge esterna riceve la sua sanzione legale e la sua punizione dall'esterno nella deportazione e nei lavori forzati, ma l'interiore peccato di superbia, che ha separato l'uomo forte dall'umanità e l'ha condotto all'omicidio, questo *peccato interiore di autodivinizzazione* può essere espiato solo mediante l'interiore atto morale dell'autorinnegamento e dell'autosacrificio. L'illimitata sicurezza della propria rettitudine [...] e la giustificazione di se stessi che è frutto dell'arbitrio deve sottometersi davanti a quella superiore verità divina, che vive in quelle stesse creature semplici e deboli alle quali l'uomo forte guardava come a insetti insignificanti»<sup>32</sup>.

La forza enigmatica e luciferina del male non deve trarre in inganno: non c'è nessuna resa davanti al male. La luce della verità naturalmente presente al nostro spirito non si spegne nonostante gli sforzi parodistici del male. Come aveva sottolineato anche Pareyson:

«Ma ciò non vuol dire ch'egli consideri il male come assolutamente irrimediabile, né che professi una sorta di manicheismo. In lui l'aspetto escatologico prevale su quello gnostico: Satana ch'è “morte e sete di autodistruzione”, sarà vinto da Dio, che nella pienezza dei tempi, “porterà a compimento la vita”. La concezione filosofica di Dostoevskij non è ottimistica perché non minimizza la realtà del male, ma non è nemmeno propriamente pessimistica, perché non afferma l'insuperabilità del male, anzi proclama la vittoria finale (escatologica!) del bene: essa è piuttosto

---

<sup>32</sup> p. 47 (corsivi nostri).

una concezione tragica, che mette la vita dell'uomo sotto l'insegna della lotta fra bene e male "Satana lotta con Dio, e il loro campo di battaglia è il cuore dell'uomo"; a tal punto che all'uomo non resta altra via al bene che un doloroso passaggio attraverso il male»<sup>33</sup>.

## LA SIMBOLICA METASTORICA

Qual è dunque il significato religioso della poetica di Dostoevskij?

Secondo Milosz, essa si concentra in due pensieri fondamentali: le *Memorie del Sottosuolo* e la *Leggenda del Grande Inquisitore*:

«Nel poema di Ivan ritroviamo antichi elementi manichei: Dio Padre è accusato della sofferenza della materia vivente e per questo che esista o meno diventa indifferente, poiché Egli è ancor meno di un demiurgo. Rimane il Dio della Luce, che cammina sulla terra, ma Egli, purtroppo, rifiuta di prendere lo scettro. Ecco allora che il Grande Inquisitore ha ragione nell'organizzare una società di bambini, a cui bisogna mentire (si tratta qui del sogno di Ivan, intellettuale russo, che sogna di essere un dittatore). Il Grande Inquisitore ha il suo segreto e la sua sofferenza: ecco, coscientemente, per pietà verso gli uomini, ha scelto di collaborare con il diavolo, poiché la verità "oggettiva" sta dalla parte del male»<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> L. PAREYSON (1993), *Dostoevskij*, p. 125.

<sup>34</sup> C. MILOSZ (1985), *Dostoevskij e l'immaginazione religiosa occidentale*, p. 27.

La verità religiosa dunque ci pone davanti a un bivio: «se cessiamo di considerare l'universo come opera del buon Dio non abbiamo altra scelta: o stiamo seduti nel sottosuolo a morderci le dita o, per organizzare bene la società, dobbiamo diventare dei Grandi Inquisitori»<sup>35</sup>, conseguenze tipiche del fatalismo morale di ogni mitologia intellettualistica. Ma sono anche interpretabili come una luciferina distruzione dell'uomo che, alla superbia dell'autodivinizzazione, preferisce la felice schiavitù del male:

«Si tratta di un concetto molto singolare, visto che la schiavitù è sempre identificata, atavicamente, con una diminuzione dell'umano e, quindi, con l'infelicità, mentre la felicità passa per un dispiegamento armonico di tutti i fattori della persona e per ciò stesso della libertà. L'idea di una «schiavitù felice», scartando come inattuabile l'idea opposta di una libertà felice, ci mostra la complessità della persona umana, costituita sia dal desiderio di essere felice che dall'aspirazione a essere libera»<sup>36</sup>.

Una tentazione di annientamento che rimanda, indirettamente, al Kirillov de *I Demoni* che pensava di diventare Dio col suicidio; qui come là il desiderio della felicità coincide con l'annientamento, seppure nell'antitesi: ne *I Demoni* solo la morte dà la libertà e proprio questo attesta la forte tentazione esercitata dal Grande Inquisitore che predica l'impossibilità di una libertà felice. Come ha

---

<sup>35</sup> ivi p. 28.

<sup>36</sup> M. VEZZALI, *Totalitarismo e nuovo umanesimo in Dostoevskij, Grossman e Thomas Mann*, p. 26.

sottolineato Guardini, il vero cardine della *Leggenda del Grande Inquisitore* è non tanto la polemica antiromana, quanto la stessa figura di *Ivàn Karamazov* che costruisce la leggenda come espressione non di scandalo autentico per il male, ma come blasfema e morbosa giustificazione della sua rinuncia consapevole a Dio.

L'Inquisitore impersona lo stesso Ivàn che vuole restituire il biglietto d'ingresso e che considera la creazione come un insuccesso che solo le figure sovrumane simbolicamente rappresentate dall'Inquisitore possono tentare di riordinare. Lo scandalo del male, la sofferenza dei bambini a cui Ivàn fa riferimento non sono la lacerante e benefica ricerca di un'anima assetata di Dio ma la diabolica apologia di sé<sup>37</sup>. Solo l'uomo eccezionale può sfidare il caos del mondo che Dio non ha saputo costruire. Pertanto, l'antitetività delle risposte de *I Demoni* e della *Leggenda del Grande Inquisitore* coincide, ancora una volta, con l'*eritis sicut Deus* (Gn. 3,5): o si idolatrizza la propria libertà annientandosi o si sacrifica la libertà per la felicità, idolatrando il sistema totalizzante dell'illibertà. In entrambi i casi uno dei poli della realtà umana viene ambigualmente sacrificato all'altro.

---

<sup>37</sup> Cf. R. GUARDINI (1980), *Il mondo religioso di Dostoevskij*, pp. 117-172.

In sintesi, tutta la poetica dei grandi romanzi contiene insieme l'uomo del sottosuolo e l'inquisitore perché essi sono la tensione profonda che agita queste figure metastoriche, il cui denominatore comune è il loro essere sradicati. Sradicamento mostrato dall'assolutizzazione del punto di vista individuale. Raskolnikov, in *Delitto e Castigo*, vagheggia di essere un Napoleone, arbitro delle sorti degli altri. Dolgorukji, il protagonista de *L'adolescente*, vive con invidia e ira la sua condizione di figlio naturale.

L'autolatria, è esattamente la percezione dello sradicamento dalla realtà. È quella che conduce Raskolnikov all'omicidio e guida la folle corsa di Ivàn Karamazov. Può giungere sino alla disperazione più profonda verso sé stessi e alla dissociazione della stessa personalità, come già insegnava il poema *Il sosia*<sup>38</sup> e com'è evidente nello sdoppiamento della personalità ancora di Ivàn Karamazov, soprattutto nel colloquio con il diavolo. Mentre l'ateismo assoluto compare solo come paura nichilistica di sé stessi. Di questo è testimone soprattutto il Kirillov de *I demoni*, in un dialogo tra i più intensi dell'intera opera di Dostoevskij:

«Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo. A chi sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo!

---

<sup>38</sup> DOSTOEVSKIJ, *Il sosia*, è stato pubblicato pochi giorni dopo il suo primo romanzo, *Povera Gente*. A testimonianza dell'importanza di questa problematica già dai primordi della sua produzione letteraria.

Chi vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. Mentre l'altro Dio non vi sarà.»

«Dunque, l'altro Dio c'è pure, secondo voi?»

«Non c'è, ma c'è. Nel masso non c'è il dolore, ma nella paura del masso c'è il dolore. Dio è il dolore della paura della morte. Chi vincerà il dolore e la paura, quello diverrà Dio. Allora vi sarà la vita nuova, l'uomo nuovo, tutto sarà nuovo [...] Allora la storia sarà divisa in due parti: dal gorilla alla distruzione di Dio, e dalla distruzione di Dio al...»

«Al gorilla?»

«...alla trasformazione fisica dell'uomo e della terra. L'uomo sarà Dio e si trasformerà fisicamente. Ed anche il mondo si trasformerà, e le azioni si trasformeranno, e i pensieri, e tutti i sentimenti. Che cosa ne pensate voi, si trasformerà allora l'uomo fisicamente?»

«Se sarà indifferente vivere o non vivere, tutti si uccideranno, ed ecco in che cosa forse consisterà la trasformazione».

«Questo è indifferente. Uccideranno l'inganno. Chiunque voglia la libertà essenziale, deve avere il coraggio d'uccidersi. Chi ha il coraggio d'uccidersi, ha conosciuto il segreto dell'inganno. Più in là non c'è libertà; qui è tutto, e più in là non c'è nulla. Chi ha il coraggio d'uccidersi, quello è Dio. Ora ognuno può fare che non ci sia più Dio e che non ci sia più nulla. Ma nessuno l'ha ancora mai fatto.»

«Vi sono stati milioni di suicidi.»

«Ma sempre non per questo, sempre con la paura e non per questo. Non per uccidere la paura. Chi si ucciderà soltanto per uccider la paura, quello diverrà subito Dio.»

«Non ne avrà forse il tempo,» osservai.

«Questo è indifferente,» rispose piano, con pacato orgoglio, quasi con disprezzo [...]

«non so come succeda agli altri, ed anch'io sento così che non posso fare come tutti. Ognuno pensa, e subito dopo pensa a un'altra cosa. Io non posso pensare ad altro, io penso tutta la vita alla stessa cosa. Dio mi ha tormentato

tutta la vita,» concluse a un tratto con sorprendente espansione»<sup>39</sup>.

Kirillov mostra qui la disperazione sradicata del moderno sapere di sapere che si trasforma da autolatria in utopia, sostituendo il simbolo dell'albero della vita con il frutto dell'albero della morte, e riconducendoci, nel gioco dei rimandi antitetici, al tema del Grande Inquisitore: come là il rifiuto di Dio, colpevole di imperfezione, implica l'intervento del potere e il baratto della libertà in nome della felicità, così qui l'uomo che si fa Dio si consegnerà nelle mani di Pjotr Stepanovic, capo della banda di rivoluzionari che vagheggia appunto un futuro di felicità ma senza libertà.

Nel biglietto autografo, lasciato prima del suicidio, Kirillov si assumerà la responsabilità dell'uccisione di Satov sacrificato da Pjotr Stepanovic all'idea anche per legare in modo indissolubile gli altri alla sua volontà. Kirillov, il predicatore dell'arbitrio, consegna la sua libertà, la sua autodivinizzazione, nelle mani di un dispensatore di felicità senza libertà. Non è senza una qualche assonanza che Dostoevskij mostra Pjotr Stepanovic, a sua volta, offrire il posto di comando a Stavrogin che, come Ivàn Karamazov, mostra un senso demoniaco della sofferenza.

---

<sup>39</sup> DOSTOEVSKIJ (1981), *I Demoni*, pp. 115-118.

Così mentre Ivàn indugia morbosamente sulle sofferenze dei piccoli, Stavrogin porta fino al suicidio la bimba che ha sedotto e ne considera con cinico distacco e morbosità tutte le ansie e le sofferenze prodotte dalla sua violenza. E come Ivàn si mostra indifferente al delitto, in virtù di un arbitrio luciferino, così anche Stavrogin, come chiarisce nella confessione al Vescovo Tichon:

«Anche nel contenuto. Vi ucciderà la bruttezza,» sussurrò Tichon, abbassando gli occhi.

«La bruttezza! Quale bruttezza?»

«Del delitto. Ci sono dei delitti veramente brutti. I delitti, qualunque siano, quanto più c'è sangue, quanto più c'è orrore, tanto più sono suggestivi, per così dire, pittoreschi; ma ci sono delitti vergognosi, ignominiosi, oltre a qualsiasi orrore, per così dire, anche troppo poco eleganti». Tichon non finì la frase.

«Cioè,» riprese Stavrogin con agitazione, «voi trovate abbastanza ridicola la mia figura, quando baciavo le mani della sudicia bambina [...] Vi capisco perfettamente e vi disperate per me proprio perché è brutto, disgustoso, no, non è che sia disgustoso, è vergognoso, ridicolo, e credete che sia questo che piuttosto io non sia in grado di sopportare». Tichon taceva. [...]

«Non siete preparato, non siete temprato,» sussurrò timidamente Tichon abbassando gli occhi, «siete sradicato dal suolo, non avete la fede.»

«Sentite, padre Tichon: *voglio perdonare io stesso a me stesso, ed ecco il mio scopo principale, tutto il mio scopo!*» disse a un tratto Stavrogin con un tetro entusiasmo negli occhi. «So che soltanto allora scomparirà il fantasma. Ecco perché cerco un'infinita sofferenza, la cerco da me. Non spaventatemi, se no mi perderò nella rabbia»<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> DOSTOEVSKIJ, *I Demoni*, p. 460.

L'autogiustificazione non è espressione di un anelito di riscatto ma attesta questa sottile autolatria che il delitto non ha lacerato.

La tragedia ateistica nel suo continuo assedio a Dio ha raggiunto il suo apice. Ma Dio, come ha scritto efficacemente Bartolone, è morto per davvero in Gesù e ha cambiato il senso del baricentro euclideo ateistico:

«L'ateismo è reso possibile ed è caratterizzato e dominato dalla libertà senza verità del "mistero di Cristo": da esso si può dunque fuggire solo in virtù di questa verità, principio, contenuto e termine di quella libertà. Per Ivàn che esige l'autorità e la "via" di cui l'umanità ha bisogno, il punto di fuga non può essere che Gesù-Chiesa; per l'uomo del sottosuolo che ha sete di luce e "verità", è Gesù-rivelazione; per Kirillov, che richiede il valore e la "vita", è Gesù-resurrezione»<sup>41</sup>.

A testimonianza di una cristologia ben presente in Dostoevskij, a cominciare da Alëša Karamazov che risponde alle accuse di Ivàn contro Dio, appendendo il mistero del male e della sofferenza alla croce di Cristo. E di questa dimensione universale dell'amore cristiano sono testimoni Makàr Ivànovic ne *L'adolescente*, lo stàrets Zòsima ne *I Karamazov* e, per molti versi, lo stesso principe Myškin ne *L'idiota*.

---

<sup>41</sup> F. BARTOLONE, *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 88.

Dostoevskij esprime efficacemente la dimensione cristologica del male attraverso Makàr Ivànovic:

«Dell'uomo ateo - proseguì assorto il vecchio - forse avrei paura anche ora; solo, amico Aleksàndr Semenovic, non ho incontrato nemmeno una volta un ateo, ma invece di lui ho incontrato l'irrequieto, come bisognerebbe piuttosto chiamarlo. E gente di ogni specie e non ti capaciti che gente sia: e grandi, e piccoli, e stolti, e dotti, e ce ne sono anche della più umile condizione, e tutto è vanità. Poiché leggono e discutono per tutta la loro vita, saziandosi di dolcezza libresca, e restano sempre perplessi e non possono risolvere nulla. [...] Taluni hanno appreso tutte le scienze eppure sono sempre tristi. E così io penso che quanto più aumenta l'intelletto, tanto più cresce la noia. E poi bisogna tenere conto di questo: si insegna dacché mondo è mondo, ma che cosa si è insegnato di buono, perché il mondo fosse una dimora più bella e allegra e piena di ogni gioia? E dirò ancora: non hanno bellezza morale, anzi non la vogliono; tutti sono perduti, solo ciascuno loda la propria posizione, ma di rivolgersi all'unica Verità non pensa, mentre vivere senza Dio non è che tormento. E n'esce che malediciamo proprio quello che c'illumina e non lo sappiamo nemmeno. [...] E se rinnega Dio, si inchinerà a un idolo di legno o d'oro, oppure immaginario. Sono tutti idolatri e non atei, ecco come bisogna chiamarli. Be', ed anche l'ateo come fa a non esserci? Ci sono di quelli che sono veramente atei, solo che quelli saranno molto più paurosi di questi, perché hanno sempre il nome di Dio sulle labbra»<sup>42</sup>.

Il frutto filosofico di questo affresco è dato dalla constatazione della radice personale e volontaria del male. Non si tratta di una sapiente alchimia nel gioco di forze tra intelletto e volontà, ma dell'esperienza vivente e palpitante delle

---

<sup>42</sup> F. M. DOSTOEVSKIJ, *L'adolescente*, pp.325-326.

nostra più intima realtà<sup>43</sup>. La luce interiore, che guida l'infallibile senso di felicità, può spegnersi. La travicante focalizzazione individualistica che illumina la potenza del nostro volere acceca e oscura la realtà che alimentava lo sguardo. Ma non si tratta di una qualche giravolta dialettica che, in quanto tale, sarebbe sospetta a chi ha colto la parossistica rappresentazione del male. Sarebbe ancora un sottile tentativo estetistico davanti alla semplicità della vita che non ammette un sapere di sapere. Non è l'aumento della coscienza e della conoscenza che può fornire un esito, ma solo il decentramento dello sguardo dal soggetto volente alla realtà voluta e amata. Se è vero che l'autocoscienza esprime il primato di quella luce interiore che orienta il desiderio di felicità, resta non meno vero che essa deve affermarsi nell'io superando il barbàglio dell'autolatria<sup>44</sup>, perché la stessa

---

<sup>43</sup> Si noti l'assonanza con la riflessione francescana di Duns Scoto: «Che l'intellezione non sia causa totale della volizione è manifesto, perché, essendo la prima intellectione causata da una causa puramente naturale e l'intellezione non essendo libera, causerebbe con un'analogia necessità tutta la serie ulteriore, e così comunque si mescolassero i rapporti tra intelletto e volontà nella produzione dell'atto, l'intero processo risulterebbe di necessità puramente naturale; e poiché tutto ciò è disdicevole, per salvaguardare la libertà nell'uomo è necessario affermare che con la presupposta intellectione non si ha la causa totale della volizione, ma piuttosto che la causa più importante al suo riguardo è la volontà, la quale soltanto può dirsi libera» *Ord.*, II, d. 49, q. *ex latere*, n. 17, in O. TODISCO (1996), *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, p. 181 (testo a fronte).

<sup>44</sup> Come con grande efficacia aveva scorto già Duns Scoto: «In intellectu nostro habente naturaliter primam intellectionem - quae non est in potestate nostra - potest voluntas nostra complacere in illa intellectione iam posita, *sed proprie loquendo non elicimus illam actionem volentes, sed eam elicitam esse volumus*» *Ord.*, I, d. 6, q. un., n. 13; IV, 93 (corsivi nostri). Per una più approfondita disamina della posizione scotista rimando a F. FRANCO (2019), *Xavier Tilliette interprete di Luigi Pareyson*, pp. 167-171.

idea di libertà non sarebbe riconoscibile se non come autoaffermazione *nell'*autocoscienza, in quanto movimento di apertura che liberamente accoglie. E si ristabilisce così la luce interiore a cui fa capo la ricerca della felicità, in quanto nell'amore l'altro è amato *realmente* e non posseduto *intellettualisticamente*. Al contrario, nell'idealità autarchica del sapere di sapere l'io regna ancora sovrano<sup>45</sup> e oscura la luminosa presenza dell'altro, in virtù della cecità autoreferenziale.

La libertà, essenza della volontà, impone una ben diversa calibrazione del *cogito*. Ferma restando la priorità dell'autocoscienza, essa non si può raggiungere pienamente senza un movimento che collochi il bene al centro:

«Ciò che l'amore fa, è ciò ch'esso è e ciò ch'esso fa, lo è nel medesimo istante: esso esce da sé (la direzione in fuori) nello stesso istante in cui è in se stesso (la direzione in dentro). Nell'istante in cui è in se stesso, esso esce fuori di sé, in modo che questo uscire e questo rientrare, questo rientrare e questo uscire sono insieme la stessa e medesima cosa»<sup>46</sup>.

Il duplice movimento, così affine alla dinamica dell'autocoscienza fichtiana, si origina in quel particolare *streben* che è la tensione al bene. La forza

---

<sup>45</sup> Un esito per il quale vale il monito di Lévinas: «L'identificazione dell'io - la meravigliosa autarchia dell'io - è il naturale crogiolo di questa trasformazione dell'Altro nell'Identico» E. LÉVINAS (1979), *La filosofia e l'idea dell'infinito*, p. 8.

<sup>46</sup> S. KIERKEGAARD (2007), *Atti d'amore*, V seconda serie, pp. 787-789.

dell'amato è retroattiva e costringe l'io a mantenere la tensione ascetica verso l'Altro se vuole davvero aprirsi alla verità *liberamente*:

«Ma è necessario il disinteresse di sacrificarsi all'esterno se si deve in verità elogiare l'amore, ed è proprio un atto di amore voler elogiare l'amore in amore di verità [...] cioè, per amore della verità e degli uomini affrontare ogni sacrificio per predicare la verità, senza essere disposti a sacrificare neppure una briciola di verità»<sup>47</sup>.

Questa complessa trama interiore kierkegaardiana, si colora in Dostoevskij di una ulteriore forte drammaticità, a contatto più immediato col male. È la forza del desiderio di felicità che espone il delitto alla nostalgia del senso, innescata dal rimorso. La fioca penombra del vero restituisce uno spiraglio di luce per uscire dal nichilismo che ha fasciato lo sguardo colpevole. Senza che questo appaia come una sorta di arbitrarismo rovesciato: la luce interiore del vero può essere solo in quanto accolta. Lasciar essere è la dinamica metafisica di un'ontologia della libertà. L'accoglienza dell'essere è un atto voluto, l'impegno di un'apertura che lascia parlare l'alterità intenzionale del vero. Per questo l'io afferma il vero al prezzo drammatico del vissuto:

«il male che l'uomo compie sulla terra non è corruttibile, così come il bene che compie non è effimero, ma egli, in ogni sua azione, rivela un tratto eterno di una o dell'altra

---

<sup>47</sup> *ibidem*, X seconda serie p. 989.

sostanza che partecipa incessantemente alla trasformazione della terra in un inferno o in paradiso»<sup>48</sup>.

E la classica nozione di partecipazione si colora di un'ambivalenza dinamica: la partecipazione è piena solo se riconosce l'eterno che la sostanza, meglio, *deve* riconoscerlo altrimenti viene meno.

---

<sup>48</sup> T. KASATKINA, *Dostoevskij. Il sacro nel profano*, p. 55.

BIBLIOGRAFIA

- BARTOLONE Filippo (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, Messina.
- ID. (1949), *L'agonia dell'ateismo in Dostojevskij*, «Teoresi» 4, 1/2, pp. 94-106, e 3/4, pp. 179-203
- BOLGIANI Franco (1987), *Introduzione al problema della scristianizzazione*, Torino, specialmente pp. 15-24.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, Paris Vrin 1965; trad. it., *Discorso sul metodo*, Bompiani, Milano 2002.
- COMTE Auguste (1819-1828), *Opuscoles primitifs sur la philosophie sociale*; trad. it., *Opuscoli di filosofia sociale*, in *Opuscoli di filosofia sociale e discorsi sul positivismo*, Firenze Sansoni, 1969.
- DARWIN Charles (1871), *The descent of man*, trad. it., *L'origine dell'uomo*, Roma Editori Riuniti, <sup>2</sup>1979.
- De LUBAC Henri (1992), *Le drame de l'humanisme athée*, trad. it., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Milano Jaka book.
- DOSTOEVSKIJ Fëdor (1845), *Il sosia*, trad. it. Rizzoli, Milano 1995<sup>4</sup>.
- ID. (1864), *Memorie del sottosuolo*, trad. it., Torino Einaudi, 1982<sup>6</sup>.
- ID. (1866), *Delitto e castigo*, trad. it., *Tutti i romanzi vol. I*, Milano Sansoni, 1993.
- ID. (1868), *L'idiota*, trad. it., *Tutti i romanzi vol. I*.
- ID. (1871), *I Demoni*, trad. it., Milano Garzanti, 1981<sup>4</sup>.
- ID. (1875), *L'adolescente*, trad. it., Milano Bit, 1995.
- ID. (1879-1880), *I fratelli Karamazov*, trad. it., Milano Garzanti 1981.
- ID. (1873-1881), *Una delle falsità contemporanee*, in *Diario di uno scrittore, 1873*, trad. it., Milano Bompiani 2017, pp. 190-205.

ID., *Il sogno di un uomo ridicolo*, in *Diario di uno scrittore*, 1877, pp. 866-887.

EVDOKÌMOV Pavel (1978), *Dostoïevsky et le problème du mal*, Paris; trad. it., *Dostoevskij e il problema del male*, Roma Città Nuova 1995.

FRANCO Francesco (2019), *Xavier Tilliette interprete di Luigi Pareyson*, «Ricerche Teologiche» 30, 1, pp. 167-171.

FILORAMO Giovanni (1990), *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma-Bari Laterza.

FREUD Sigmund, *Totem und tabù* (1913), Heller, Leipzig Wien, trad. it., *Totem e tabù*, in, S. Freud, *Opere*, vol. VII, Torino Boringhieri 1975, pp. 7-164.

FREUD (1928), *Dostojewski und die Vätertötung*, introduzione al volume, R. FÜLÖP-MILLER F. ECKSTEIN, *Die Urgestalt der Brüder Karamasoff*, (*La forma originaria de «I fratelli Karamazov»*) München 1928, pp. XI-XXXVI; trad. it., *Dostoevskij e il parricidio*, in, S. FREUD, *Opere*, vol. X, pp. 521-538.

FREUD (1938), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Amsterdam, trad. it., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi (1934-1938)*, in, S. FREUD, *Opere*, vol. XI, pp. 337-453.

GUARDINI Romano (1932-1964), *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, München; trad. it., *Il mondo religioso di Dostoevskij*, Brescia Morcelliana <sup>3</sup>1980.

HEIDEGGER Martin (1950), *Holzwege*, Frankfurt a. M.; trad. it., *Sentieri erranti nella selva*, Milano Bompiani, <sup>4</sup>2018.

KANTOR Vladimir (2014), *Dostoevskij, Nietzsche e la crisi del cristianesimo in Europa*, Venezia Amos, 2015.

KASATKINA Tat'jana (2012), *Dostoevskij. Il sacro nel profano*, Bur Milano.

KIERKEGAARD Søren (1847), *Atti dell'amore*, Milano Bompiani, <sup>2</sup>2007.

LÉVINAS Emmanuel (1957), *La filosofia e l'idea dell'infinito*, in «Revue de métaphysique et de morale» pp. 241-253, trad. it. in ID., *La traccia dell'altro*, Napoli, 1979.

MIŁOSZ Czesław (1985), *Dostoevskij e l'immaginazione religiosa occidentale*, «L'Altra Europa» 4.

NIETZSCHE Friedrich (1882), *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Nietzsche Werke*, G. Colli e M. Montinari, W. De Gruyter, Berlin-New York 1973, trad. it. *La gaia scienza*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano Mondadori, <sup>3</sup>1979.

ID., (1886), *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, in *Nietzsche Werke*, VI, 2, trad. it., *Al di là del bene e del male, preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, VI, 2, Milano Adelphi, <sup>3</sup>1979.

ID., (1888), *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit den Hammer philosophirt*, in *Nietzsche Werke*, VI, 3, trad. it., *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano Mondadori, <sup>12</sup>1995.

PAREYSON Luigi (1993), *Dostoevskij*, Einaudi, Torino.

POPPER Karl Raimund (1963), *Conjectures and Refutations*, London; trad. it., *Congetture e confutazioni. La crescita della conoscenza scientifica*, Bologna 1972.

RUSSO Maria (2014), *La dialettica della libertà in Nietzsche e Dostoevskij*, Il Prato, Saonara (PD).

SOLOV'ĚV Vladimir Sergeevič (1990), *Tri reci v pamjat' Dostoevskogo*, trad. it. *Dostoevskij*, Milano La Casa di Matriona.

TODISCO Orlando (1996), *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Padova Edizioni Messaggero.

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*.

VEZZALI Mariano (1987), *Totalitarismo e nuovo umanesimo in Dostoevskij, Grossman e Thomas Mann*, «L'Altra Europa» 5.