

La dialettica della vita e il superamento del pessimismo nella prospettiva redentiva. Una chiave interpretativa di Dostoevskij nell'ontoteologismo critico

Marco Moschini

The Dialectic of Life and the Overcoming of Pessimism from a Redemptive Point of View. A Dostoevsky's Interpretation in the Light of Critical Ontotheology

In this essay I try to develop a renewed interpretation of Dostoevsky's novels by underlining the overcoming of pessimism from a redemptive point of view. In this course here proposed I'll try to argue about the sense of Dostoevsky's poetics under the light of Teodorico Moretti-Costanzi "Christianity-as-Philosophy": a peculiar philosophical interpretation of Christianity that well fits the poetic intents of Dostoevsky novels. Thus, with the help of Moretti-Costanzi I underline the redemptive moment that is very strong in Dostoevsky beyond the nihilistic and pessimistic notes so strongly and dramatically present in his novels.

Keywords: Dostoevskij, Moretti-Costanzi, Pessimism, Nihilism, Redemption.

Dostoevskij – come ben si sa – è autore ricchissimo, complesso, difficile da percorrere; e questo non perché stile e forma impediscano un'esposizione limpida, ma perché i suoi temi sono così fecondi e sovrabbondanti di idee, che possiamo aggettivare, a buon diritto, come "monumentale" ogni sua opera. Capolavori "monumentali" per forza descrittiva e letteraria, per profusione di idee, per testimonianza di creatività intellettuale. Non nascondo una partecipazione, se si vuole passionale, per l'opera del grande scrittore russo. Autore a cui si deve molto e a cui devo molto del mio stesso essere fedele ad un'immagine viva della filosofia, come interrogazione, come domanda, sul ciò che

conta: sul senso della vita.¹ Riecheggiano ancora in me le parole di Edoardo Mirri che utilizzava sovente le figure dostoevskiane per esplicitare le figure dell'essenza del pensare. E forse proprio per fedeltà a quell'insegnamento ora mi accingo a proporre questa mia piccola riflessione sul Dostoevskij. Ovviamente proposta con paura e con umiltà: sono infatti semplicemente un lettore che cerca di trarre dalle letture del Russo materiale per una riflessione speculativa.

Se si rimprovererà di aver piegato questo autore a temi e concetti non suoi, se si dirà che l'opera del Russo è spinta al fine dell'esplicazione di un pensiero a lui eterogeneo, costoro avranno ragione in punta storiografica, ma non avranno ragione in ordine al pensare che si alimenta di stimoli e di voci che spingono in avanti sul fondamento di pensiero degli autori medesimi; è su tale base che si rende vivo il cammino del filosofare. Assumere da Dostoevskij quanto egli dona al pensare dai suoi romanzi e racconti, vuol dire farne un tesoro di riflessione.

Certo a guardare ai nomi di importanti pensatori che si sono occupati del suo pensiero si dovrebbe restare intimoriti ad aggiungere alcunché. Si pensi alla ricchezza del pensiero russo del XIX secolo o della tradizione cristiana che si riversa nell'opera dostoevskiana. Si pensi ai commenti di Solov'ëv, di Šestov, di Berdjajev, di Guardini, e in Italia per esempio di Riconda e di Givone intorno all'opera di Dostoevskij (e solo per citarne alcuni).² Ma tant'è! Si sopporterà anche la mia nota di riflessione. Una riflessione che nasce – lo posso assicurare – dalla stupita ammirazione per quella forza di pensiero che prende vita nel confronto, soprattutto, con i grandi e divergenti “eroi” dei romanzi di Dostoevskij. Stupore e fascinazione, ma anche interrogazione e a volte distanza. Percorrere le pagine del Russo è fare esperienza mai vuota, ma piena e feconda di nuove idee che scaturiscono dal confronto che nelle sue narrazioni si istaurano nel tessuto di una narrazione fluente e complessa, non meno che nello svolgersi degli argomenti che si distendono nei ricchi dialoghi che caratterizzano le sue opere. E il confronto che emerge dalle figure degli eroi dostoevskiani è forma e figura di un alto ed altro livello: quello della dialettica fondamentale dell'esistenza sempre giocata tra morte e vita, tra bene e male e tra caduta e redenzione.³

¹ Immagino questo mio piccolo contributo come continuazione della riflessione esposta nel mio *La domanda filosofica*, Carabba, Lanciano, 2015.

² La letteratura in merito come è ovvio è sterminata e di vasta profondità; l'ampiezza degli studi e commenti rende difficile oggi non sostenere la natura eminentemente filosofica dell'opera letteraria dostoevskiana.

³ G. Riconda e X. Tilliet, *Del male e del bene*, Città nuova, Roma 2001.

La forza speculativa del grande scrittore Russo emerge, dalla potente visione antropologica che si esprime dalle sue opere. Una visione spesso commentata, e che merita di essere sottolineata continuamente, specie in un tempo come questo in cui si è impegnati in una continua opera di ridefinizione dell'umano. Il situarsi di Dostoevskij al confine di quella fiducia moderna sulle possibilità del soggetto e la moderna interrogazione sull'uomo, e la sua inevitabile essenza ulteriore trascendente, è elemento prezioso del contributo del Russo; quel suo descrivere la tensione tra l'uomo del peccato e l'uomo della fede, tra l'uomo nel mistero e quello del nichilismo, lo fanno indicare come una delle voci essenziali per la definizione e l'impegno intellettuale, per la costituzione di una prospettiva antropologica, e meglio, per la precisazione di una realistica antropologia metafisica. Di questa cercheremo di penetrarne alcuni punti fermi. Ed è proprio in questa ottica di una dichiarazione della metafisicità e dell'ontologia della persona che voglio evocare il pensiero sull'uomo di Dostoevskij. Una visione alta della persona che trovo espressa non solo nelle linee generali di risveglio della dottrina della persona maturate nel Novecento, ma bensì vedo declinate nella radicale visione dell'uomo proposta all'interno di un orizzonte ontologico come quello tipico della tradizione ontoteologica italiana, specie novecentesca.

Infatti, la condizione nichilista, secolarizzata, col suo rischio di spersonalizzare ogni uomo conduce, inevitabilmente al problema del male che l'uomo in se stesso sente, agisce, patisce. Una via seguita dallo scrittore russo che sempre ha percorso i meandri di questa voragine esistenziale che è l'uomo. Ma tale esito mai ha fatto prevalere l'oscurità ma sempre la forza del mettersi dinanzi a quel male che ci si presenta quasi inesorabilmente. Per affrontare il male, bisogna cogliere la realtà umana e trovarne il suo trascendimento in un livello superiore. È, infatti, l'approdo a cui conduce l'inchiesta condotta nei Karamazov, ma è anche la richiesta che è venuta all'interno di una delle proposte filosofiche più decisamente orientate alla sapienza della fede cristiana che fu anche del Russo.

«La massa spersonalizza: il cosiddetto "uomo contemporaneo" che vi si definisce è senza volto.; attiene a un'espressione di depauperamento collettivistico, ma la richiesta da lui avanzata d'una solitudine da sanare attiene al tentativo di riacquistare un viso, e un nome. Codesto tipo d'uomo afferma e ribadisce il vecchio Dio morto e sepolto nella relegazione del suo Olimpo, ma in suo luogo richiama a sostituirlo vitalmente, con presenza verace e confortevole, il Cristo Gesù che stia con lui, che gli dia esempio, che lo consoci nello squallore delle officine in cui egli vive e nelle orrende case periferiche dove tanto più si è in parecchi, tanto più si è alienati ed isolati. E questa appunto è l'esigenza

d'una molteplicità singolaristica intesa a recuperarsi dal genericismo impersonale, in ogni centro d'intelligenza e di coscienza capace di risvegliarsi al gran richiamo»⁴.

La visione antropologica dostoevskiana corrisponde perfettamente, a mio giudizio, alla richiesta e alla necessità di richiamare l'uomo contemporaneo dal suo solipsismo e ricondurlo alla singolarità ed alla unicità che lo salvano dal rischio di perdersi e restare senza volto. Evocare in lui l'originalità e eroicità della sua vita, rispetto alla spersonalizzazione e al nulla a cui si vorrebbe ricondurre l'uomo, è il compito dell'opera tanto del metafisico oggi, quanto lo fu dello scrittore russo che anticipava tale esigenza in un tempo prossimo a crudeli e vuote ideologie. Al posto di queste appare l'eterna via, divergente con tutti gli "oggi", che sgorga dal paradosso cristiano che rivela l'amore divino sull'uomo. Sullo sfondo di questo atteggiamento di Dio ecco l'emergere della persona e davanti a lei l'apertura di un'unica via: appropriarsi di quella presenza vivace, verace e confortante, offerta dal volto del Cristo; solo così la visione dell'uomo si recupera dallo sguardo del Cristo, che è lo sguardo di Dio posto sull'uomo dal primo momento creativo, la giusta forza morale per vivere e non sopravvivere nel mondo. È la forza spirituale il ciò che muove la decisione e l'azione del maggiore degli eroi di Dostoevskij. L'eroe "strano" e "divergente" in contrasto con il suo tempo e con il nostro tempo, come si dice di Aleksèi Fëdorovič Karamazov:

«Perché non solo un uomo stravagante non è "sempre" un fenomeno eccezionale e isolato, ma anzi talvolta accade proprio in lui, magari, si ritrovi il nocciolo dell'universale, mentre gli altri uomini della sua epoca, chissà perché, si sono temporaneamente tutti dispersi, come trascinati dal vento»⁵.

Lo sguardo del più fervido cavaliere della fede tra i fratelli Karamazov è quello di colui che conserva la forza e l'idea trasformatrice e restauratrice di tutta l'umanità; è questo eroe che coltiva, con la sua fedeltà e la sua purezza di sguardo, il nucleo fondamentale, l'indicazione di una presenza capace di compiere la palinodia del male atavico che inevitabilmente conduce al male. Inevitabile parlare dell'uomo ed inevitabile parlare di Dio e delle radici profonde dello spirito che sono operanti nell'uomo medesimo. E di questo si dovrà riflettere.

⁴ T. Moretti-Costanzi, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna*, in *Opere*, a cura di E. Mirri e M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, p. 927.

⁵ *Prefazione a I fratelli Karamazov*, tr. it. di Adriano dell'Asta, Rizzoli, Milano 1999, p. 4.

A fronte di queste considerazioni è però necessario, in via preliminare, prendere le distanze da almeno due letture interpretative di grande impatto e notorietà, molto note, e direi anche molto accreditate. La prima è l'interpretazione meramente psicologica e psicoanalitica che è stata data ad alcune figure del Dostoevskij (in particolare dei *Karamazov*); l'altra quella che vorrebbe ricondurre l'opera del grande Russo al solo campo letterario al quale dovrebbe (secondo alcuni) limitarsi la lettura degli scritti e delle figure letterarie proposte nei romanzi dostoevskiani.

Nel caso di una psicologizzazione dell'interpretazione dei personaggi e delle narrazioni di Dostoevskij si ripropone il modello di ciò che è accaduto per altri personaggi e altri autori della storia letteraria e del pensiero. È accaduto con Edipo per esempio. Va detto però che tali esemplificazioni sull'opera di grandi classici non va presa come ferrea esegesi o ermeneutica del pensiero degli stessi; quanto, appunto, come strumenti esplicativi del pensiero psicologico che si è inteso veicolare attraverso la lettura di tali classici. Dimenticarsi di questo vorrebbe dire perdere del tutto e la prospettiva del classico e la prospettiva della proposta teorico-psicoanalitica che verrebbe a definirsi e non ad ampliarsi nelle figure metaforicamente prese ad esempio.

Ben diversa la seconda dimensione che invece vorrebbe preservare i letterati da una presunta contaminazione filosofica della loro opera. È successo per Manzoni, per Leopardi; è successo per la tragedia greca, per i grandi romanzi del Novecento. Ma fortunatamente l'opera di grandi filosofi che si sono impegnati a fornire interpretazioni delle opere di costoro ha fornito ampia dimostrazione della infondatezza di tale chiusura nel solo recinto della "letteratura" di tali voci. Voci rilevanti anche per il loro pensiero⁶.

Così anche l'atto di evidenziazione del carattere "filosofico" dell'opera di Dostoevskij è stato ampiamente, lodevolmente e autorevolmente compiuta (già ricordando i nomi precedentemente citati). Non sia quindi nascosto il fatto che io

⁶ Sul pensiero del Manzoni e sulla sua proposta etico-filosofica si pensi agli scritti di Ruggero Bonghi che ne *Le Stresiane* sottolineava i rapporti stretti tra lo scrittore e Rosmini; sul pensiero di Leopardi fin da subito dal De Santis (con più o meno grande esattezza) accomunato allo Schopenhauer e continuata senza interruzione fino ai recentissimi studi tra cui segnalo quello di Massimo Donà, *Misterio grande. Filosofia di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 2013. Per ultimo dopo *La nascita della tragedia* del Nietzsche non v'è chi dubiti del carattere speculativo della tragedia greca. Si pensi anche alla vasta produzione filosofica intorno al tema letteratura e filosofia.

mi pongo in distanza da una riduzione al mero psicologico e al mero letterario del Dostoevskij.

Nel celebre saggio *Dostoevskij e il parricidio*, Sigmund Freud così scrive:

«Vorremmo distinguere nella ricca personalità di Dostoevskij quattro sfaccettature: lo scrittore, il nevrotico, il moralista e il peccatore. Come raccapezzarsi in questa sconcertante complessità? Quello che desta meno dubbi è lo scrittore: il suo posto viene subito dopo quello di Shakespeare, *I fratelli Karamazov* sono il romanzo più grandioso che sia mai stato scritto, l'episodio del "Grande inquisitore" è uno dei vertici della letteratura universale, un capitolo di bellezza inestimabile. Purtroppo, dianzi al problema dello scrittore l'analisi deve deporre le armi. L'aspetto più aggredibile in Dostoevskij è quello etico. Se lo si vuole esaltare come uomo morale argomentando che soltanto che ha toccato il fondo estremo del peccato può attingere il livello più alto della moralità, si trascura la seguente riflessione: morale è chi già reagisce alla tentazione avvertita interiormente e a essa non cede»⁷.

Sicuramente vere le parole di Freud riguardo alla complessità della personalità e del pensiero di Dostoevskij, altrettanto poco condivisibile l'idea che l'etica del Russo sia compromessa da tale complessità. Anzi la natura intrisa di umanità e di umanità dolente di fronte al supremo senso della vita e allo scacco della fede, rendono l'etica di Dostoevskij un paradigma morale autentico tanto più eccelso perché sorgente da una visione antropologica sublimata. Un'antropologia che mantiene il suo carattere teologico anche nella bassezza del peccato.

Dall'altro lato fanno pensare le parole di F. Malcovati poste a prefazione dell'edizione de *L'idiota* per l'editore Garzanti. Nel suo saggio introduttivo così dice l'interprete:

«Una cosa va comunque ricordata: Dostoevskij è un grande scrittore, non un filosofo, un pensatore. È un errore trarre dai suoi romanzi un sistema astratto di idee, isolarne il contenuto ideologico per dedurne costruzioni organiche: tale contenuto, privo della sua traduzione poetica, dà l'illusione della forma filosofica, ma è in realtà pieno di contraddizioni e di curiose incoerenze. La sua ricerca non va in direzione speculativa: il suo oggetto è la psiche umana, imperfetta, l'anima ferita, ribelle, l'anima che anela all'armonia, che si dibatte tra il bene e il male, che cerca la sua realizzazione completa, attraverso prove dolorose, angosciose lacerazioni».⁸

⁷ S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, trad. italiana di Silvano Daniele, con saggio introduttivo di V. Laskin, Bollati Boringhieri, Milano 1978, p. 1017.

⁸ F. Malcovati, *Introduzione* a F.M. Dostoevskij, *L'idiota*, Garzanti, Milano, 2000, p. VII.

Certo non c'è un "sistema" nell'espressione del pensiero di Dostoevskij, ma chi può dire che la forma sistematica sia l'unica forma di espressione del pensiero. Non è forse anche la forma poetica espressione del più profondo riflettere? Non è l'insegnamento dello *Ione* platonico? Non è quel "pensiero poetante" di heideggeriana memoria?⁹ Non è l'espressione poetica la forma di una teologia imperitura come in Agostino e in Dante? Non è forse che proprio la natura inquietante dei personaggi del Russo richiama l'inquietudine della domanda sul senso della vita?¹⁰

Allora certo: Dostoevskij asistemico, inquietante, ribelle, ma come inquietante, ribelle, e se si vuole irregolare, è il pensiero che si misura con la profondità della presenza/assenza della verità.

In fondo è vero che un approccio esclusivamente filosofico toglie la vivezza della lettera di Dostoevskij, ma a me sembra che mantenere entrambe compresenti voglia dire sottolineare la grandezza di questo complesso ed imprescindibile autore.

E tale grandezza sta, come molti hanno sottolineato, nella grande visione del Russo.

Una lettura delle idee del Dostoevskij aiuta di certo a cogliere in lui una più profonda, originale, autentica, visione antropologica capace di entrare nel suo tempo certo, ma di rendersi anche attuale ad ogni tempo. Siamo condotti con lui all'interno della domanda filosofica a domandarci sul concetto di libertà, di bene e male, di verità e di vita. I personaggi delle opere dostoevskiane ci raccontano la misteriosa presenza del grande assente, di Dio, e soprattutto alita nella sua opera quello che può essere definito davvero come lo spirito del cristianesimo.

Il cristianesimo in Dostoevskij viene proclamato nella forma più diretta e interna alla coscienza; esso viene affermato non dogmaticamente ma con la narrazione all'interno dei suoi personaggi che riflettono l'esperienza dell'uomo, colto nella loro infanzia complessa, nei processi e nelle indagini delle colpe, nel riconoscimento delle loro azioni, nelle malattie e nelle morti, negli scontri e nelle grandi descrizioni. Ma come non ricordare che è questa vita, la vita di tutti noi, che dice del nostro rapporto profondo con il divino (che lo si affermi o lo si neghi non importa: il legame resta); lo dice la nostra essenza, lo dice l'esistenza con accenti del tutto peculiari e forti. E Dostoevskij è grande perché parla a noi sul

⁹ E. Mirri, *Introduzione* a M. Heidegger, *Il pensare poetante*, Armando, Roma 2001.

¹⁰ Rimando al mio *La domanda filosofia*, Carabba, Lanciano 2015.

livello delle nostre domande, delle nostre ferite, delle nostre speranze e delle nostre disillusioni e vi parla con lingua efficace, con descrizione poetica.

Per questo mi distacco e rinuncio alla lettura esclusivamente psicologica e dalla lettura eminentemente e riduttivamente letteraria e voglio riacquistare il Dostoevskij che dialoga con me, con noi che abbiamo da compiere ogni giorno lo sforzo di dare senso alla vita; un senso vero e profondo. Un senso che non chiede infingimenti ma passione e fatica per la vita, penetrandola, agostinianamente, con tutta l'anima, con l'intesa dell'intendere, del sentire e del volere.

Questo carattere peculiare del problema antropologico, come nucleo centrale del pensare di Dostoevskij lo ritroviamo senza dubbio in ogni pagina della sua opera ed emerge chiaro come un *fil rouge* che determina il riconosciuto carattere originale del suo pensiero. Ogni opera ci lascia intravedere questa visione sull'uomo, uno sguardo profondo e meditativo sull'esistenza insieme alla riflessione sul destino dell'uomo stesso. L'uomo è il luogo dove si riflette la solarità e l'oscurità; l'uomo, ogni singolo uomo, è parte di un affresco che universalmente lega tutti e lega le narrazioni a chi le svolge e a chi le legge, in un supremo richiamo ad un ordito storico e destinale che non può essere rimosso. E parlare dell'uomo inevitabilmente vuol dire parlare di Dio. Avere una visione dell'uomo vuol dire avere una visione della sua apertura teologica e dell'apertura del divino a noi. Anche nelle tenebre quella luce rifulge nell'umano. È questa la tensione positiva e propositiva che rende eccelso e complesso il testo dostoevskiano e in questo si pone lo sforzo descrittivo dei personaggi nei suoi romanzi.

Perciò appare in particolare feconda e vera la notazione di Guardini allorquando non manca di notare che ogni carattere psicologico e narrativo dei personaggi di Dostoevskij se pure possono essere ricondotti a termini e confronti psicologici, sfumano, si dilatano e tendono al supremo obiettivo di fare un'apologia dell'umano malgrado l'abiezione, la volgarità, la violenza e il male. L'uomo di Dostoevskij, anche se immerso nella tragicità del male, non manca di proporre dalla comune condizione dolente e spesso soggiacente alla violenza, una forte apologetica dell'umanità, una difesa del suo destino che mai assurge ad una giustificazione della sua tendenza al male. Come accade nel riscatto del riconoscimento della colpevolezza nel sublime *Delitto e castigo*. In tale opera appare da subito che il motivo narratologico trasforma il carnefice in vittima e la vittima in carnefice, la storia che ci viene offerta, appare come una metafora sulla origine profonda della sua riflessione sopra la condizione umana che vive la

trepidazione della colpa ed anela alla redenzione. Un circolo che deve essere spezzato dal supremo momento del giudizio. Ed in effetti ha ragione chi ha notato come la *ratio* giuridica riduca spesso la visione dell'abisso esistenziale dell'uomo. Solo quel momento chiede il suo superamento e la sua trasformazione e decostruzione per immaginare e provare salvezza¹¹.

E qui si apre il grande dibattito sulla visione che deve essere ancora compiuta e che stimola lo stesso Dostoevskij. Infatti, se l'umanità, immersa nel male e dolente, sembra proporsi una visione umana di atti individuali fiaccati non possiamo allora restare su questo livello ma dobbiamo inevitabilmente essere spinti ad altro. Così auspicava Guardini: elevarci ad un livello pneumatico ove la vita possa assumere altro spirito, altra forma e altro segno. Davvero ci è impossibile questa ascesi e questa elevazione? Di certo nelle premesse cristiane, che sono anche quelle di Dostoevskij, vi è la possibilità di quell'esercizio di un'etica necessaria che è chiamata a leggere trasformativamente l'uomo e la sua condizione. Non siamo chiamati a restare nella condanna della deiezione e della naturale fragilità, ma siamo spronati a sopravanzare al livello ove l'uomo appare veramente uomo, e il bene e il vero fanno tutt'uno con la purezza di uno sguardo che redime. La necessità della redenzione illumina la caducità e rende forte la scelta etica di Aleksèi Fëdorovič Karamazov.¹²

A questa interrogazione che sorge al fondo dell'osservazione attenta delle profonde personalità descritte dal Russo non possiamo che però fare nostra la notazione di Divo Barsotti che non mancava di rilevare come dagli scritti dostoevskiani emerga un pressante invito a superarsi su un livello ascetico ove la luce illumina l'oscuro e così questa ci abilita a rispondere all'appello a guardare sempre più nel fondo dell'animo dell'uomo perché se fosse vero che in questo non si rivela Dio, non meno rilevante è che invece vi si rivela il maligno. L'uomo resta luogo di questa rivelazione anche negativa ed anche indiretta. Che richiede comunque, una rivelazione divina che si compie nell'uomo, nella sua esistenza e nella sua vita¹³.

Questa dialettica oscurità e luce si mostra come la condizione costitutiva dell'umano; guardando ad essa si può e si deve riabilitarsi all'audizione di un annuncio di salvezza. E di questo eccone offerte le figure individuate in alcuni

¹¹ Cfr. V. Rizzo, *Dostoevskij. La salvezza in scena*, Jaca Book, Milano 2021.

¹² Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'etica nelle sue condizioni necessarie*, in *Opere*, cit., pp. 641 ss.

¹³ Cfr. D. Barsotti, *Dostoevskij. La passione per Cristo*, edizioni San Paolo, Alba 2018. Ma ancora anche in meravigliosi passi di Divo Barsotti, *Nel cuore di Dio*, EDB, Bologna 1991.

“luoghi” della scrittura di Dostoevskij; queste forme sono proprio in storie e luoghi reali nei quali si svolge e prende corpo la vita dell’uomo e la vita dell’uomo è la vita che si svolge nella città, nelle condizioni e negli ambienti comuni.

Dostoevskij nei suoi scritti non ci dà descrizioni immaginifiche di viaggi esotici o di viste complesse, ma dalle sue descrizioni siamo invitati ad abitare le città, le vie, le case comuni, gli ambienti intimi delle conversazioni e dei confronti. Perché è la città, il villaggio, il luogo dove si compie la scena tragica dell’uomo, dove il destino si compie. E la città è fatta di uomini, di colori, di odori di sentimenti e di relazioni complesse ed intricate. I personaggi la rendono viva perché sono gli attori che vivificano uno sfondo comune come comune è la loro storia, i loro sentimenti, i loro intrecciati destini. La città indica la separazione dalla natura, il diradicamento, la routine, l’indifferenza, il luogo del dolore e della bassezza. Per questo il colore grigio della città trova largo spazio nelle sue descrizioni. E la città che fornisce benissimo la scena di questa esistenza tragica, giocata sempre tra oscurità e luce, è proprio San Pietroburgo. Opulenta e bella quanto bassa e maleodorante per i miasmi dei suoi canali e della bassezza degli uomini. Importanti le notazioni del Pacini quando ci fa riflettere su come il Nostro amplifichi la distanza tra la magnifica bellezza della città imperiale e la tragicità dell’esistenza dei suoi abitanti.¹⁴ San Pietroburgo è la città de *Le notti bianche*. La città che brulica di miserabili e che i sognatori abitano nella surrealtà del tempo sempre vago. La città è come un fantasma e come un fantasma sono i pensieri dell’uomo quando si ancorano nell’abisso e nella melma. Non un caso che Raskol’nikov senta un incredibile freddo di fronte allo splendore dei palazzi che non mitigano il freddo dell’anima segno in questo caso, come in altri casi, dell’aridità spirituale della corruzione ispirata dal pessimismo inoculato, nel profondersi del pensiero nichilistico.

Altro luogo emblematico in cui si riflette questa dinamica tra oscurità e luce ecco che si dà nel presentarsi della forza attrattiva dell’individuo. E attrattivi sono i personaggi delle sue opere. Essi attraggono o sono attratti dal gioco delle relazioni nel loro mistero e nella misteriosità che da essi promana.

Nel prezioso saggio di Evdokimov dedicato al grande Russo, il pensatore e teologo, così profondo indagatore dell’animo russo e della sua spiritualità, non ha mancato di evidenziare questo speciale tratto del pensiero dostoevskiano che ruota intorno alla figura centrale delle figure incarnate dai suoi personaggi¹⁵. In

¹⁴ G. Pacini, *Fëdor M. Dostoevskij*, Mondadori, Milano 2002, p. 165 passim.

¹⁵ P. Evdokimov, *Dostoevskij e il problema del male*, Città Nuova, Roma 1995.

ogni scritto ve ne è uno verso cui tutta la narrazione protende, gioca e si dispiega. Un personaggio che costituisce l'oggetto di attenzione, ma anche di interpretazione di tutte le narrazioni che la storia ci propone. Come a dire che dall'individuo promana il centro per interpretare la storia sempre come una storia degli uomini in ricerca, protesi a riconfigurarsi ed emergere dal loro "sottosuolo". Non v'è chi non abbia notato l'acuta capacità descrittiva psicologica che il Nostro mette in campo nel tratteggiare i suoi "eroi". Lo sforzo di definirli e di presentarli nelle pieghe dei loro vissuti interni e nelle trame esterne delle loro relazioni è magistrale. Come magistrale è lo stile di rappresentazione dell'universo spirituale che nel bene e nel male promana da quelle figure. In tutti si giocano le dimensioni dello spirito e dell'intelligenza, delle emozioni e della razionalità, della loro capacità di agire e delle loro omissioni. E questo accade anche con il presentarsi problematico di questi personaggi "attraattivi" che diventano nello scontro e confronto con gli altri eroi dei racconti, davvero poli di riferimento nella narrazione di Dostoevskij. Attraggono e respingono e concorrono con gli altri a definire il centro della narrazione stessa.

Tutti i personaggi di Dostoevskij sono figure che caratterizzano il racconto e si presentano in un crescendo di disvelamento che traggono dal mistero e dall'enigma delle loro storie e delle loro esistenze. Essi dal loro mistero conservano il tratto fugace e complesso di un potere attrattivo unico. Tutti si rivolgono ad essi, amandoli oppure odiandoli come è nel caso di Versilov il personaggio centrale in *L'Adolescente*. Le vicende di Arkadji e della sua folle ricerca della verità e del senso della sua esistenza in quella dialettica degli opposti che si concentra nella figura del padre: punto attrattivo nell'amore e nella repulsione di tutte le vite che si snodano in quel racconto.

Così accade per Stavrogin ne *I demoni*. Nel mezzo delle grandi opposizioni e visioni sempre dialetticamente marcate che si svolgono in questa che doveva raffigurare "la vita di un grande peccatore", si staglia questa figura che appare ancora più contraddittoria nel contraddittorio confronto con il santo Tichon. Nell'enigma di Stravogin si mostra quella che Berdjajev aveva definito una sorta di "scoperta della profondità umana" nella quale si staglia inesorabile la catastrofe, ma anche dove tutte le forme stabili e sicure ardono e dove ciò che è freddo si immette in un fiume di fuoco.¹⁶

¹⁶ N. Berdjajev, *La concezione di Dostoevskij*, introduzione di Sergio Givone, Einaudi, Torino 2002, p. 31.

Se Versilov e Stavrogin sono poli di attrazione ne *L'idiota* sarà il principe Myskin che sarà esso stesso attratto da tutti come tutti lo sono da lui e così si amplifica quella rete consociante (direbbe Moretti-Costanzi) che costituisce il fondamento di ogni possibile *communio*. Teodorico Moretti-Costanzi sistemerà il concetto di *societas* come il momento esperienziale in cui si colloca realmente l'eroicità del singolo chiamato a superare ogni limite egotico fino ad un'espansione caritativa e verso una fraternità rivelativa. Nel filosofo italiano la valorizzazione immensa del carattere individuale della persona è tale solo se si esplica in una dimensione di solidale rete comunitaria che egli chiama "dimensione societaria". In questa si esplicano la persona e le relazioni in ordine a quella redenzione del concreto che altrimenti resterebbe irrisolta¹⁷. Esattamente come l'"idiota" che difende in sé, e nella sua stessa idiozia, coloro che non sanno e non possono capirlo, ma che comunque gli restano *socci*. Nel mondo segnato da quello che sopra abbiamo indicato come "egotismo" egli contrappone la restituzione di un mondo più ricco di senso dove, al di là di tutto, sarà la forza dello spirito (che è chiamata idiozia) a fare e compiere ciò che deve essere fatto e compiuto in una carità pervasiva. Questo comporta il non aver paura degli altri e sperare oltre ogni speranza. Vuol dire superare la cattiveria di tutti e proiettarsi in un oltre umano che solo a lui si dispiega come vero. E così ogni posizione scandalosa che si svolge nel corso de *L'idiota* ruota intorno ed affiora in attrazione della figura di Myskin. Solo vicino a lui si trova la forza di sentirsi compresi, spinti, stimolati all'autenticità, al divino. Ma purtroppo – come nota acutamente Guardini – le molte attitudini e caratteri positivi che il Principe istaura e di cui è capace mai diventano sua azione diretta, suo impegno verso e in favore diretto di chi egli avvicina o di coloro che gli si avvicinano. Le domande non trovano risposte, ma solo evocazioni e, mai e poi mai, si concretizzano in un diretto compimento risolutivo nell'azione del Principe.

Ancora il Dostoevskij attratto dalla gente del "sottosuolo"? Forse non ancora pronto per compiere l'affresco del suo pensiero nel vertice di tutte le sue storie. L'apice si tocca nel farsi carico attivo di tutti che è l'attitudine e l'azione dello stareč Zosima e di Aleksèi Fëdorovič Karamazov. Questi davvero sono le figure che sono chiamate ad esplicare ed incarnare lo spirito del cristianesimo attivo, propositivo, ristoratore e rinnovatore. Sono essi l'apice e il compimento appunto di un messaggio inviato a chi ci appella dalla bassezza e dall'oscurità. Essi sono il modello e l'eroe. Essi risolvono e guariscono il tremendo tormento dell'uomo.

¹⁷. Cfr del filosofo il suo *La singolarità personale societaria*, in *Opere*, cit., pp. 1077-1276

Davvero a percorrere tutti i personaggi di Dostoevskij ci troviamo di fronte ad un affresco e ad una teoria di personaggi capaci di porci nella più profonda dialettica esistenziale. E così la situazione esistenziale si pone in questa dialetticità fortissima tra oscurità e luce che promana dalla vita ed è esemplata nella storia e negli ambienti dei suoi personaggi; ecco che si ripropone sul versante etico da subito la dialettica umana, la tensione tra bene e male, tipica dell'umano.

La questione della libertà diventa capitale nel Russo e, come nota Evdokimov, si ripresenta nella struttura di una scelta agonica e serrata. Non un caso che la matrice dostoevskiana emerga sovente anche nell'opera di Unamuno che ha raccolto il senso di questa dialettica esistenziale del Russo nel quadro di un agonismo tragico della vita che si rispecchia nella stessa tensione agonica della fede. Tanto vicino Unamuno al Nostro scrittore russo che anche nel dramma dei gemelli di *El otro* si manifesta tutta la vicinanza a questo paradigma dialettico della vita tra morte e vita, tra colpa e destino, tra dolore e resurrezione, così come espresso da Dostoevskij.¹⁸

Il dramma dell'uomo è la sua libertà che si delinea inesorabilmente come l'unico atto autentico e vero della nostra esistenza. Quello sul quale si gioca appunto la perdita e la salvezza. Si tratta della libertà di assumere su di sé il compito di redimere sé stessi e gli altri (Alëša Karamazov questo tenta, inesorabile e fedele) oppure destinata a perdersi e svuotarsi completamente come nella vita orribile e violenta. All'eroe dei Karamazov si contrappone il fratello Ivan Karamazov e con lui tutti i Raskol'nikov e tutti i Kirillov o gli Stavrogin. È l'errare tremendo dell'uomo dalla libertà all'arbitrio e dall'arbitrio alla libertà. In cerca di una etica necessaria a far risalire il crinale scosceso dell'esistenza fino alle fonti pure e purificanti di un principio divino che è chiamato ad illuminare questo profondo mistero umano. La libertà è ciò che si contrappone alla lucida ragione, ed è la libertà il dono difficile da accogliere e leggere. Essa ci obbliga a compiere gesti che ci conducono dal deliro dei perduti alle immagini liberate e liberanti di Alëša Karamazov e di Zosima nei quali si riflette la fonte chiara dell'immagine del Cristo salvatore e criterio di comprensione di tutto ciò che senza di esso rimarrebbe inesorabilmente oscurato e perduto.

La natura umana fatta di razionalità e di veridicità irremovibili solo apparentemente sta nella serenità che queste disposizioni consentono. In verità la libertà di ognuno conserva in sé quel nucleo irrazionale di mistero che determina l'uomo nella sua oscillazione esistenziale. È la libertà che garantisce

¹⁸ M. de Unamuno, *El otro. Misterio in tres jornadas y epílogo*, Pigmalión, Madrid 2018.

uno spazio libero dalla rigidità, dalla formalità, dalla freddezza, di ciò che tutto è comprensibile, e riconsegna lo spazio vitale della prova nella quale il libero arbitrio viene condannato e con esso viene condannato l'uomo del sottosuolo. Distruggendo se stessi si consente il rialzarsi di tutti.

«Non si può condannare l'eccezionale antropologismo e antropocentrismo di Dostoevskij. Nella sua ossessione per l'uomo vi è qualcosa di furioso e di eccezionale. L'uomo non è per lui un fenomeno del mondo naturale, non è un fenomeno fra gli altri, sia pure supremo. L'uomo è un microcosmo, il centro dell'essere, un sole intorno a cui tutto gira. Ogni cosa è nell'uomo e per l'uomo, in lui è il mistero della vita universale. Risolvere il problema dell'uomo, significa risolvere il problema di Dio».¹⁹

Diventa così comprensibile il mistero dell'uomo in cui vi è qualcosa di furioso e di eccezionale che spinge oltre il mistero della vita. Ed è vero che «risolvere il problema dell'uomo, significa risolvere il problema di Dio». E se il male segna e sprofonda l'uomo nel suo abisso è vero anche che la sua oscurità rende più traslucida la luce che finisce per brillare più intensa con la grazia nelle tenebre.

È in questo tratto finale luminoso della condizione umana che non si può non riconoscere, con tutti gli autori citati, come l'antropologia del Russo non possa che riconoscersi esattamente come una perfetta e ricca apologetica. Non marcata da un pessimismo, questa si confronta con il male; non sciocca, ma sapiente; piena di libertà contro un arbitrio che fa perdere tutti e tutto. Ed è questa antropologia perfettamente criteriata secondo il cristianesimo, che colloca Dostoevskij tra quegli spiriti i quali meglio hanno saputo discernere nell'umano i segni di una naturalità che prende senso nel divino. Non il mistero di Dio, ma il mistero dell'uomo diventa il luogo della redenzione annunciata dal Vangelo e dalla fede.

Ed è in questo preciso punto che riconosco pienamente gli echi dostoevskiani in quelle pagine che hanno richiesto il risveglio dello spirito cristiano oltre il pessimismo, oltre anche il pessimismo tipico di certa ontologia che pur avendo rivendicato l'inabissarsi nell'essere a discapito dell'uomo, hanno finito per perdere l'uomo. Non si tratta di smarrire l'uomo come un che di finito, caduco, malato, oppressivo; non si tratta di guardare al mondo pessimisticamente per richiamare alla fecondità dell'essere; si tratta, cristianamente, di comprendere l'uomo e con esso scoprire la fortuna di Dio che manifesta se stesso in questa umanità, dolente e violenta, ma anche così intensamente santa poiché lo stesso

¹⁹ N. Berdjaev, *La concezione di Dostoevskij*, cit., p.27.

Dio, come i suoi eroi, soffre per essa, soffre in essa. È l'immagine bellissima di Dio e dell'amore come raccontata nella parte dei *Karamazov* dedicata a *Vita e detti dello stareč Zosima*. Nel Cristo si compongono tutte le dialettiche umane così come nella incarnazione del Cristo si compone la dialettica uomo e Dio. Non un'antropologia del pessimismo ma una dialettica della vita che si manifesta nell'uomo: autentico luogo della rivelazione di Dio.

Allora a conclusione di queste evocazioni che ho assunto da Dostoevskij non possono non far riecheggiare ancora quelle del Moretti-Costanzi che suonano ora come un'esplicazione di quanto detto sul Russo. E garantiscono un unisono tra lo spirito cristiano e la sua filosoficità tanto nel pensiero teologico dell'Italiano quanto nell'affresco esistenziale, cristianamente criteriato, offerto nelle opere di Dostoevskij. Entrambe le prospettive accomunate nella scoperta di un tratto vivo di Dio nell'esistenza cristiforme che l'uomo è capace di assumere malgrado il divenire sconnesso dell'uomo nel tempo.

«Cosa sappiamo in virtù della rivelazione di Gesù Cristo e della fede che ci lega a Lui, relazionalmente alla capacità d'essere e vivere in un "corpo spirituale", di noi stessi? Cosa sappiamo del nostro *esse*, nonostante la negazione che di continuo, ne fanno i cadaveri dei nostri simili e cari, via via accrescentesi attorno a noi? Sappiamo, in breve, in virtù dell'amore che ci lega a loro, del modo come li esperimmo e li accertammo, con un vedere e un udire speciali, che la loro morte è apparenza, è un'illusione: che mortali non siamo affatto bensì eterni e, per struttura e per natura. Secondo, insomma, quella natura che è da Dio e nella quale ci ha rivelato, rivelandovisi, Gesù Cristo, la cui resurrezione, pertanto, è garantita in Lui (Dove il "pertanto", beninteso, non ha nulla a che vedere con una conclusione che consegua da una premessa nel discorso).²⁰

Sembra davvero in questo sentire il richiamo della *Caritas* che rintracciamo in quell'amare il mondo e piangere per esso come esperienza primaria della fede e di Dio a cui richiamava Zosima. A questo appello che proviene dalla drammaticità e redentività, che si manifesta dalla vita dobbiamo rispondere in proprio come gli eroi dostoevskiani tentano di farci vedere esemplarmente.

²⁰ T. Moretti-Costanzi, *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede*, in *Opere*, cit., p. 1511.