

La scelta nella libertà e l'esperienza di Dio: Pareyson lettore di Dostoevskij

Marco Viscomi

The Choice in Freedom and the Experience of God: Pareyson Reader of Dostoevsky

In his reading of Dostoevsky, Pareyson highlights the fundamental experience of freedom in resolving the problem related to the choice between Good and Evil. Underlining the parasitic ontological consistency of Evil, the Italian philosopher observes how the original substance of Good is revealed in the Russian novelist. Through the perpetual struggle, internal to the heart of every human being, between the sliding into Evil and the painful elevation towards Good, Dostoevsky's characters show how every living man and woman are called to make a choice between obedience to or rebellion against the order arranged by God. Precisely in the light of man's essential experience of God, the human self can return to place itself in the ontological site of its own pertinence, that is, in the consciousness of eternity lived in God and with our brothers in Him.

Keywords: obedience, rebellion, freedom, essence of Evil, God.

1. La libertà tra obbedienza e ribellione

Luigi Pareyson concentra la sua riflessione su Dostoevskij negli appunti di un corso universitario del 1967 intitolato *Il pensiero etico di Dostoevskij*. I successivi apporti saggistici a questo lavoro di annotazione e la complessiva ultimazione di quello studio hanno permesso ai curatori Riconda e Vattimo di presentare, per l'editore Einaudi, il testo di un unico esercizio di meditazione che il filosofo italiano ci lascia sull'opera del romanziere russo. Ciò che Pareyson individua come il cuore pulsante della lettura di Dostoevskij consiste in un principio unificante, che si esprime non nelle trattazioni concettuali, ma proprio nelle opere artistiche di Dostoevskij¹. Suggerendo di inquadrare un approccio sostanziale alla ricerca letteraria del pensatore russo, Pareyson propone non un

¹ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Einaudi, Torino 1993, p. 12.

metodo di indagine esegetica o estetica², ma piuttosto l'invito a riscoprire il pensiero di Dostoevskij «non attingendolo ai contenuti, ma facendolo sgorgare dalla complessità stessa della sua arte»³. Così intendendo, tuttavia, Pareyson si espone al rischio di essere accusato di voler leggere nelle pagine del romanziere russo più di quanto in esse vi sia effettivamente contenuto. Il filosofo italiano non è ignaro di una simile possibilità, ma ammette senza paura e anzi di buon grado di interloquire personalmente con il lascito meditativo di Dostoevskij, così da fare un tutt'uno del sentire proprio e dell'autore russo⁴. Ora, si chiede Pareyson,

«è forse possibile esporre e interpretare Dostoevskij senza interloquire continuamente nel discorso? Parlare *di* lui senza parlare *con* lui? È questo il tipo di fedeltà ch'egli richiede. [...] Gli si attribuiscono in tal modo cose ch'egli non ha esplicitamente detto? Non importa. L'essenziale è penetrare la sua problematica, ciò che non si può fare senza raccogliere le perentorie provocazioni e gli ineludibili appelli che continuamente sgorgano dalle sue pagine, senza partecipare alle sue discussioni parlando in proprio, ma non dimenticando mai di parlare in presenza sua, esposti al suo severo giudizio. E in questo senso la mia fedeltà, rispettosa e partecipe, congeniale e attiva, è stata, posso affermarlo, assoluta»⁵.

Con questa premessa essenziale, propria di chi si fa carico esistenzialmente e teoreticamente delle sfide lanciate da Dostoevskij ai suoi contemporanei e a noi posteri, Pareyson non dichiara l'eterogeneità della sua ricerca dalla lettera dello scrittore russo. Piuttosto, il filosofo sottolinea l'imprescindibilità di farsi carico personalmente delle domande prime e ultime, che ogni essere umano custodisce nella propria coscienza e che Dostoevskij si è speso con così tanta dedizione nell'apporre su carta. È proprio in merito alla decisione sugli interrogativi di senso della vita umana, che si colloca il dialogo intessuto da Pareyson con Dostoevskij. Un confronto dinamico e vibrante, questo, che riverbera nello spazio e nel tempo propri di una letteratura profondamente spirituale e meditativa, quella appunto creata dal genio di Dostoevskij. «In lui - scrive Pareyson - spazio e tempo son ben diversi da quelli reali e fisici, e sono spazi e tempi spirituali: luoghi di dolore e di tragedia, minuti decisivi per un intero destino»⁶. Attraverso l'intreccio delle sue narrazioni, il romanziere russo mette in scena l'essenza

² Cfr. *ivi*, p. 11.

³ *Ivi*, p. 13.

⁴ Cfr. *ivi*, p. 143.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ivi*, p. 16.

sofferente e drammatica dell'umanità. Egli fa interpretare ai suoi personaggi, tanto apparentemente immobili nel fisico, quanto turbolenti e polemici nell'animo, i ruoli assunti da ogni individuo umano nel suo rapporto con il suo prossimo e col proprio io⁷. In questo intreccio di relazioni, prende forma l'esistenza pre-gna dei significati più elevati e più miserabili che, esattamente perché accessibili ad ogni essere umano in quanto tale, non cessano di interrogare la nostra comprensione individuale e di interpellare ogni nostra disposizione decisionale. Proprio per questo scavo impietoso nelle viscere di ogni sfaccettatura dell'umanità, Pareyson vede nelle opere di Dostoevskij non semplicemente dei romanzi, ma delle narrazioni tragiche, nelle quali i personaggi divengono πρόσωπα (maschere, caratterizzazioni di tipi umani, più originariamente ancora, "persone"), mentre gli eventi intrecciati assumono la veste di problematiche fondamentali, dei veri e propri destini⁸.

La tesi centrale che Pareyson fa sua in questo impegno ermeneutico consiste nella convinzione che l'intera opera di Dostoevskij si giochi sulla discussione e sullo scontro tra due differenti accezioni di libertà, vale a dire l'una rivolta all'obbedienza e l'altra alla ribellione⁹. Nel suo rivivere questa esperienza teoretica originaria annunciata dall'autore russo, il filosofo italiano sottolinea i due distinti orizzonti verso i quali può condursi il libero esercizio della propria volontà: o in linea con l'ordine del reale, oppure in esplicito contrasto col cosmo intero e con le sue leggi più profonde. Le due tensioni verso le quali può rivolgersi la libertà, rispettivamente, sono quella del bene e quella del male, cioè le due linee lungo le quali l'arbitrio individuale può disporsi nel proprio tentativo di realizzare se stesso attraverso le proprie inclinazioni e intenzioni.

«La libertà - argomenta Pareyson - si dialettizza nelle due esperienze diverse che se ne possono fare: la libertà come obbedienza e la libertà come ribellione: la prima che ha per oggetto la verità preesistente, cioè il Cristo, il Dio-uomo, e la seconda che ha per fine il superuomo, cioè l'uomo-Dio, l'Anticristo; la prima che riconoscendo Dio sull'uomo stabilisce e garantisce l'uomo come uomo, e la seconda che, negando Dio, e quindi innalzando l'uomo a superuomo, lo abbassa al di sotto di se stesso, facendone in realtà un subuomo»¹⁰.

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁹ Cfr. *ivi*, p. 24.

¹⁰ *Ivi*, p. 25.

Destino dell'uomo e centro della storia umana è appunto la lotta tra bene e male, lo scontro che avviene nel cuore di ogni persona fra l'invito di Dio all'amore e la tentazione mossa dal diavolo a negare e a profanare l'autenticità dell'ἀγάπη¹¹. Riportando alla radice originaria di questa conflittualità l'esperienza vitale di ognuno dei suoi personaggi, Dostoevskij affonda la penna della sua arte nella carne di ogni lettore, così da usare la propria opera come un bisturi che sappia disgiungere il cancro della negatività dalla potenzialità rivolta al bene insita nella coscienza. Nell'esplicitazione di questa dialettica tra il bene e il male nell'alveo della libertà individuale, in rapporto alle esperienze del demonio e di Dio internamente all'io della persona, Pareyson profila il movente, lo scopo e l'eredità morale e teoretica di Dostoevskij.

2. La sostanza parassitaria del male

«L'esperienza fondamentale e decisiva di Dostoevskij - dichiara Pareyson - è la constatazione della realtà del male»¹². Contro l'idea di un utopistico ottimismo socratico, che si convince di come ogni persona che conosca il bene non possa disporsi altrimenti che nel compierlo, Dostoevskij mette in luce la malvagità che alberga nell'uomo. È questa una tensione profonda al male, la quale non si motiva a fronte della semplice ignoranza del bene, che invece si vorrebbe fosse perseguito. La nota costruzione letteraria di Dostoevskij che rappresenta l'"uomo del sottosuolo" ci rammenta come spesso l'uomo scelga il male non per il semplice fatto di non aver compreso quale sia la retta via da perseguire, ma piuttosto per un esplicito gusto di commettere il male contro i propri simili¹³. Addirittura, enfatizza Pareyson, «il fatto di conoscere l'ideale [rivolto al bene] non solo non rende impossibile commettere il male, ma anzi è maggiore istigazione e tentazione»¹⁴. Nell'essere umano, infatti, convivono contemporaneamente il sapere riguardo al bene e l'agire in direzione del male, senza che tra queste due posizioni possa esservi mai una sintesi definitiva, trattandosi qui piuttosto di uno scontro perpetuo albergante appunto nel "sottosuolo" della coscienza individuale.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 26.

¹³ Cfr. *ivi*, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*.

In Dostoevskij, prosegue il filosofo italiano nella sua disanima, va compreso come la realtà del male sia rappresentata nella sua più vigorosa potenza, la quale si manifesta nell'attiva disposizione personale degli uomini e delle donne a compiere il male. In questo senso, «il male, il peccato, la colpa non sono l'incapacità umana di persistere e perseverare nel bene, ma sono l'instaurazione positiva di una realtà negativa, cioè il frutto di una *volontà diabolica* intelligente e consapevole di se stessa, e la decisione di una *libertà illimitata* desiderosa di affermazione di là da ogni legge e da ogni norma»¹⁵. Il male si incarna nel desiderio scientemente deliberato a compiere azioni che ledano gli altri e che, così articolandosi, arrechino vantaggio o mero godimento al soggetto singolo protagonista dell'atto "diabolico". Vale a dire: un agire che getta tra due persone il seme della divisione e della separazione (*διαβάλλειν*), lì dove un singolo soggetto si disponga ad un'affermazione assoluta della propria personalità, anche a scapito dell'indigenza o della neutralità dell'altro. Una simile scelta spropositata e incondizionata di se stesso, espressamente in contrasto con l'altra coscienza, è ciò che conduce l'arbitrio personale all'azione malevola. La libertà si capovolge qui in un'esplicita ribellione non soltanto contro l'essenza sociale dell'uomo *ζῶον πολιτικόν*¹⁶, ma ancora di più contro la natura imprescindibilmente dialogica e interpersonale di ogni arbitrio consapevole di non poter compiere se stesso senza la comunione con le altre persone¹⁷.

¹⁵ *Ivi*, p. 29.

¹⁶ Aristotele, *Politica* I 2, 1253 a 3-10.

¹⁷ È questa la profonda intuizione del pensiero dialogico di Ferdinand Ebner, che riconosce come l'importanza del tu umano sia seconda solo in ordine cronologico e fondativo, ma non in senso sostanziale e di compimento, per l'essenza umana dell'io e della relazione di questo al Tu divino. Cfr. F. Ebner, *Die Wirklichkeit Christi*, in Id., *Werke I*, ed. F. Seyr, Kösel-Verlag kg, München 1963-1965, p. 632; tr. it. N. Bombaci, *La realtà di Cristo*, Morcelliana, Brescia 2017, p. 215-219. Si veda anche Id., *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, in *Schriften I*, Kösel-Verlag KG, München 1963, ss. 719- 908; trad. it. N. Bombaci, *Proviamo a guardare al futuro*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 223- 225. Per un apporto critico alla tematica, si vedano F. Scharl, *Dialogo e pensiero itinerante. Dal viandante di itinerari lontani al viandante di un itinerario prossimo al Tu*, in S. Zucal, A. Bertoldi (edd.), *La filosofia della parola di Ferdinand Ebner*, pp. 271-295; M.D. Nakajima, *Sein-Wort-Liebe. Die trinitarische Konsequenz des Ebnerschen Denkens*, in W. Methlagl, P. Kampits, C. König, F.J. Brandfellner (edd.), *Gegen den Traum vom Geist. Beiträge zum Symposium Gablitz 1981*, O. Müller Verlag, Salzburg 1985, pp. 147-153. Per approfondire il rapporto fra il tu umano e Tu divino, possono essere d'aiuto anche i seguenti rimandi: S. Givone, *Responsabilità e libertà*, in AA.VV., *La città di Dio nel tempo. "Homo viator"*, Città Nuova, Roma 1997, pp. 65-75; J.-M. Van Cangh, *Tre incontri con Dio nell'Antico Testamento*, in *La mistica*, trad. it. G. Matti e B. Saracchi Stefani, Cetro Editoriale Dehoniano, Bologna 1991, pp. 29-45.

Le forme nelle quali la libertà individuale si ribella, avversando ogni forza centrifuga contraria al proprio arbitrio accentratore, sono quelle dell'amoralismo e del titanismo. Nella sua interpretazione dei personaggi Raskol'nikov e Stavrogin¹⁸, Pareyson intravede le due modalità essenziali nelle quali evolve l'arbitrio abbandonato al proprio strapotere autoreferenziale. L'affermazione di una simile libertà egocentrata tende a scindersi da qualunque riferimento nomotetico differente dall'immediata disposizione del gusto o della progettazione individualistiche. Sciolta da ogni legge che non sia l'anarchico impiegare di tutto e di tutti impunemente e disordinatamente, «l'affermazione della libertà arbitraria e senza legge porta con sé l'indistinzione fra bene e male, anzi l'equivalenza fra di essi: ne nasce la più assoluta mancanza di senso morale, l'amoralismo totale, l'indifferenza per ogni valore»¹⁹. Nel desiderio di ordinare tutte le cose al proprio tornaconto personale, la coscienza si annulla nel relativismo della sua medesima facoltà di scelta, la quale diviene indifferente all'una o all'altra delle sue brame, essenzialmente perché abbandonata da se stessa alla solitudine nella propria assolutizzata prospettiva sulla realtà. In questa radicalizzazione del proprio io singolo e sclerotico, pretenziosamente solipsistico, l'arbitrio individuale si ammala di quella forma di inerzia spirituale, l'accidia, nella quale tutto diviene indifferente e a nulla viene più riconosciuto un proprio *mos*, né rispetto a se stesso, né riguardo alle decisioni dell'io²⁰. Ciò che rimane è una sterile sperimentazione estetica della propria e altrui esistenza, nel tentativo di sublimare una forma titanica di umanità scissa da ogni vincolo e legame, la quale però si mostra infine nella sua povertà più totale²¹. Volendo elevarsi al rango supremo della propria individualità, privatosi di appoggi e di riferimenti che non si riconducano ad altro che a se stessi, l'io si priva da sé delle ali con le quali avrebbe potuto innalzarsi al meglio delle proprie possibilità. Scegliendo soltanto se stesso a scapito e contro ogni altra alternativa che non sia il proprio io unico e solo, l'arbitrio individuale opera il male e lo sceglie consapevolmente.

L'esito finale di questa scelta si mostra dai frutti che essa apporta: lo spirito di negazione dell'arbitrio individuale, proclamatosi signore di se stesso, va incontro alla dissoluzione di ciò in cui consiste la personalità stessa che è stata artefice di un simile destino²². I sentieri che si dispiegano lungo l'assolutizzazione

¹⁸ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., pp. 30-34.

¹⁹ *Ivi*, p. 34.

²⁰ Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 35-36.

²² Cfr. *ivi*, p. 37.

relativistica del proprio agire e scegliere illudono l'io di poter compiere se stesso ben disponendosi solo verso di sé. Al contrario, però, ciò che segue da questa scelta è il totale smarrimento dell'individualità nell'autoreferenzialità delle proprie decisioni. La voglia titanica di ergere il proprio petto contro la presenza di un ordine regolamentato e disciplinante l'esistente, non fa altro che condurre sempre più lontano dalla vitalità dell'essere quell'io che pretenda divenire fondamento a se stesso e senso ultimo dei propri giorni. «Il suicidio - sentenza Pareyson avendo bene a mente i soggetti letterari di Dostoevskij - imprime il sigillo del nulla in una vita che solo il nulla ha avuto come insegna»²³. Infatti, se l'arbitrio non si forgia nella relazione con l'altro e lungo la disposizione sinergica di tutti gli esseri umani internamente all'ordine implicito nella realtà stessa, ciò che ad ogni decisione si sceglie è la propria nullificazione, fino al definitivo annientamento del proprio io. In fondo, è questo il senso nel quale il Vangelo ammonisce che chi vorrà salvare la propria vita la perderà²⁴.

In unica affermazione, «si può dire che Dostoevskij ravvisi l'estrema e più completa forma del male nella dissoluzione della personalità»²⁵. Attraverso la preferenza deliberata dalla volontà libera, che sceglie la via dell'assoluta e arbitraria affermazione dell'io, quest'ultimo non conquista la realizzazione eudemonica di se stesso, ma piuttosto perde il suo più originario e intimo sé. Riconducendo tutta la realtà al singolo punto del proprio intimo, l'io dissolve la consistenza stessa di questo luogo puntiforme della propria coscienza, la quale perde ogni altro riferimento esterno o diverso da sé. In questa perdita di consistenza del mondo, il quale svanisce sotto le mani dell'io che vorrebbe farne un suo assoluto possesso, la personalità di quella coscienza estremamente volitiva rimane col proprio folle desiderio inappagato e ormai avviatosi all'autofagocitazione. A un simile punto di autoannichilimento, però, l'io non arriva soltanto annullando l'alterità da sé nella propria egoità arrogantemente assolutistica, bensì compiendo anche un'altra operazione capitale: negare l'esistenza di Dio. Così si esprime Pareyson:

«l'ateismo [...] è la condizione del trionfo del male, cioè la via libera all'azione del demonio, e quindi al necessario riconoscimento di esso; [...] riconoscere il demonio non significa favoleggiare di un essere dal piede forcuta e dalla coda, facile bersaglio dell'irrisione razionalistica, ma rendersi conto della presenza reale d'una forza

²³ *Ivi*, p. 38.

²⁴ Cfr. Mc 8, 34-38.

²⁵ L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 53.

demoniaca nell'uomo; questa forza demoniaca è la potenza del male che, insinuatasi nell'uomo attraverso il suo sdoppiamento [la sua doppia tensione al bene e al male, la consapevolezza di questa duplicità di possibilità nella disposizione dell'arbitrio, il conseguente mantenimento di una differenza sostanziale e consapevole fra bene e male], muove all'assalto della sua personalità per disgregarla e dissolverla nel nulla»²⁶.

Il diavolo è la personificazione stessa di quella potenzialità che, insita nell'uomo e nel proprio arbitrio, può ogni volta inclinare al male e agli esiti della sua azione, cioè la negazione Dio e di ogni valore ontologico possa mai avere tutto ciò che si differenzia dall'io pervertito e dalle sue cupidigie. Il male così inteso non consiste in una mera simbolizzazione figurale e iconografica della malvagità, ma detiene uno statuto ontologico molto più profondo, il quale dipende dall'essenza stessa del male. Esso, infatti, ricorda Pareyson ripetendo una linea di pensiero che affonda le sue radici fino ai Padri della Chiesa, «non sussisterebbe senza il sostegno dell'uomo in cui esso prende sede, ma proprio lì ove trova sede e rifugio esso esercita la sua forza distruttiva e negatrice. Egli [il male, Satana] desidera incarnarsi nella vita concreta e familiare dell'uomo, ma lo fa da parassita, perché nella sua insussistenza ontologica sa che non esisterebbe se non appoggiandosi all'esistenza della creatura umana»²⁷. Il male ha una sostanza, ed essa è precisamente la nullità d'essere che è propria del demonio. La natura del diavolo è cioè quella del non-essere e della nullificazione, alla quale è sottomessa ogni realtà ontologicamente consistente che si voti a perseguire il male. È proprio in ciò che sta la perversione della volontà malvagia, cioè nel dirigersi verso l'annichilimento di se stessa, attraverso l'obnubilamento della propria facoltà di discernimento e di scelta. In tal senso, non mi pare sia del tutto corretto asserire che il male sia semplicemente qualcosa come un parassita, una larva, un verme²⁸, in quanto un simile linguaggio - irridibile da una mente razionalistica - ha certamente una sua pregnanza simbolica e allegorica, ma credo faccia ancora difetto dal punto di vista teoretico. Infatti, se è solo in grazia e nella dipendenza con l'altro da sé che il male ha sussistenza ontologica, è bene dire che ad essere parassitario non è il male in quanto tale, ma la natura stessa della sua sostanza. In riferimento all'essere in quanto tale, il male è semplicemente nulla, non è né

²⁶ *Ivi*, p. 56.

²⁷ *Ivi*, pp. 57-58.

²⁸ Si ricordi, su tutti, Dante che nel suo Canto VI dell'*Inferno* scrive «Quando ci scorse Cerbero, il gran vermo, / le bocche aperse e mostrocci le sanne; / non avea membro che tenesse fermo». In ciò, il Sommo Poeta associa Cerbero ad un appellativo del demonio, richiamandosi al passo del Vangelo di Mc 9, 47-49.

un altro principio, né un Dio differente dall'unico Dio esistente e vivo che si è manifestato nel Figlio, Gesù Cristo. In rapporto all'esistente umano, invece, il male è autodistruzione e tensione satanica dipendente da quella realtà sostanzialmente in sé e per sé che è la persona.

«La sua potenza negativa – ribadisce Pareyson – il diavolo non la esercita con una vistosa distruzione universale: gli basta negare la presenza del bene nell'uomo, cioè distruggere in lui l'idea di Dio. [...] Il male comincia col camuffare la sua immagine del nulla con l'immagine di Dio, [...] finisce col sostituire quell'immagine di Dio con l'immagine del nulla. Quel suo vuoto, che il male tentava di riempire appoggiandosi alla realtà dell'uomo, adesso prende il sopravvento, e invade la persona stessa dell'uomo; la realtà umana, che all'inizio ha offerto al male il sostegno ontologico di cui esso aveva bisogno, adesso diventa preda del nulla in cui il male consiste. Il diavolo è lo spirito del nulla che insidia l'uomo, è la minaccia del non essere contro l'animo umano, è la decomposizione della creatura e la dissoluzione della persona, è l'abbandono dell'uomo al nulla»²⁹.

Per poter mantener viva in noi l'idea di Dio in riferimento all'esistenza stessa di Dio, occorre immunizzare un simile pensiero delle minacce della teodicea e dell'antropodicea³⁰. Bisogna avvedersi di come il male non sia una mera assenza o diminuzione del bene, né tantomeno un modo o un momento dell'essere divino, né ancora un'imperfezione strutturale dell'essere creato. È imprescindibile, cioè, escludere il male sia da un contesto idealistico che ne faccia qualcosa di necessario in sé, sia dal bisogno di sostanzializzare il male in una qualche positività ontologica o metafisica. Il male, infatti, mantiene una sua gravidanza essenziale in quanto è indice di quel dissidio polare che, insieme al bene, configura nell'essere umano la sua possibilità effettiva di scelta, e quindi la sua tensione tra responsabilità e consapevolezza, i termini che incarnano per l'uomo la fonte della sua più autentica dignità³¹. È esattamente in nome di questa necessità intrinseca allo stesso valore dell'umanità, che non si può ammettere il male come esistente, né come alcunché di sostanziale in se stesso, né a prescindere dall'umano né in dipendenza dalla divinità. Ciò significa che il male

«non è un principio *opposto* a Dio, al bene, all'essere assoluto, ma è certamente un principio *ribelle* all'essere assoluto, al bene infinito, a Dio: esso non è assenza,

²⁹ L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., pp. 58-59.

³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 60-62.

³¹ «Senza la libertà umana non c'è né responsabilità né colpevolezza umana: l'uomo non ha dignità e il male non esiste» (*ivi*, p. 63).

privazione, diminuzione, ma è certamente e positivamente una resistenza, una rivolta, una ribellione, anzi un ripudio, un rigetto, un rifiuto. Il male non può essere, manicheamente, un principio opposto ed equipollente al bene, perché tutte le sue forze non bastano a intaccare l'assoluto; né può essere soltanto, agostinianamente, una privazione di bene, perché invece si tratta d'un positivo rifiuto del bene; sì che il male per un verso, non potendo nulla contro l'assoluto, si attacca all'essere finito, e per l'altro verso, non limitandosi a essere una diminuzione di bene, è un ripudio della presenza dell'assoluto nel finito»³².

Prendendo dimora nell'esistenza individuale dell'io disposto alla ribellione contro Dio e contro l'ordine da Lui voluto, il male si impossessa del modo d'essere che caratterizza la natura sostanziale della persona³³. Quest'ultima, proprio per il fatto di non essere *ab-soluta* e di determinarsi in funzione dell'arbitrio individuale, può scegliere di legarsi all'origine o alla forza negativa che ripudia il principio stesso della realtà opponendogli. Così operando, il diavolo confida nella possibilità di celare la nullità della propria sostanza ontologica, non manifestando l'inconsistenza sostanziale del male e tentando di ottenebrare la realtà di Dio e della potenza affermativa del bene³⁴. «Il male - sintetizza Pareyson - produce l'ateismo nel senso che il male è negazione e rifiuto della presenza dell'assoluto nel finito, cioè distruzione dell'idea di Dio; e a sua volta l'ateismo produce il male perché sostituisce il finito all'assoluto, e quindi distrugge la morale e ogni legge, nel senso che, se Dio non esiste e se lo stesso uomo è Dio, allora - secondo l'adagio di Ivan Karamazov - "tutto è permesso"»³⁵. L'io che sceglie solo se stesso contro i propri simili, a discapito dell'ordine intrinseco del cosmo, trascurando ed anzi negando Dio in persona e la legge da Lui inscritta nel cuore degli uomini; l'arbitrio che così opera, annulla lo statuto metafisico e morale dell'uomo³⁶. Allora, per un verso, si assiste all'eliminazione della differenza fra uomo e Dio nel titanismo della pretesa relativistica dell'io, il quale sprofonda nella totale a-dialetticità del proprio volere, cosicché anche il suo sapere e il suo stesso essere raggiungono la nullificazione sostanziale. Per altro verso, ancora, il venir meno di un qualunque valore nell'agire e nel conoscere dell'io, rendono a questo indifferente anche il riferimento sostanziale e fondativo

³² *Ivi*, pp. 65-66.

³³ Cfr. *ivi*, p. 66.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 67.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 68.

al distinguo bene-male e alla sapienza che consente di discernere, nel male, la presenza di una non-sostanza e, nel bene, il volto di Dio.

3. *L'amore universale e il compimento nel bene*

A ben leggere i capolavori di Dostoevskij, si può convenire con Pareyson che «nel più profondo abisso del male si opera il capovolgimento: il male portato alle sue estreme manifestazioni si trasforma inopinatamente nel bene»³⁷. Sembra infatti che il romanziere russo si serva proprio del senso rivelatore del male per affermare il bene e per riconoscerlo nella sua realtà sostanziale³⁸. È questa un'essenza assoluta che, come sopra già osservato, compete non alla nullità dissolutrice che è il male nelle sue manifestazioni positive, ma all'incondizionata e fondamentale chiarezza del bene. Quest'ultimo si mostra infatti come tale da non aver bisogno di imporsi sul male per potersi manifestare, in quanto è l'opera stessa del malvagio a dichiarare lo splendore di Dio e la natura originaria del bene³⁹. Ancora, il bene non ha bisogno di parlare o di prevaricare il male per vincerlo, sovrastandolo sul suo stesso piano di violenza e sopruso. E ciò non soltanto perché il male stesso è autodistruttivo e incapace di edificare se stesso in una qualche maniera assolutamente positiva, ma ancor di più perché il modo in cui si manifesta il bene è il silenzio di Cristo dinanzi alle accuse del Grande Inquisitore. In una parola, «il bene vince col silenzio»⁴⁰.

Il male è insediato in profondità nell'essere umano, in quanto in ciascun individuo personale è implicita la possibilità che egli si disponga consapevolmente ad agire in una maniera contraria all'ordine delle cose voluto dal bene. Tale perversione si condensa negli istinti malvagi presenti negli uomini e nelle donne fattivamente esistenti. Sebbene però la natura stessa dell'uomo tenda al male, essa non è intrinsecamente malvagia: come Pareyson evidenzia, cogliendo ermeneuticamente l'evoluzione pneumatica dei personaggi di Dostoevskij, quantunque non vi sia persona che pur dicendosi "buona" non sia toccata dal male, quest'ultimo è una tensione polemica dell'arbitrio umano, non l'unica sostanza principale che è invece il bene in quanto tale⁴¹.

³⁷ *Ivi*, p. 70.

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 71-72.

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 73.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 75.

«Ancora una volta - insiste Pareyson -, il principio del bene è superiore al male, tanto superiore che riconoscere il male non soltanto non è un ostacolo alla sua affermazione, ma anzi ne è il modo più immediato. Infatti riconoscere il male come male è restituirlo alla sua nullità, il che significa restaurare l'essere finito nel suo contatto vivificante con l'essere, ristabilire la presenza dell'assoluto nell'essere finito, ricostituire l'unità primordiale e normativa della vita umana e della vita divina, istituire l'armonia con cui l'uomo trova nel radicamento nell'essere la sua stabilità ontologica. Questo è il significato profondo dell'amore, del perdono, della gioia»⁴².

Il fine ultimo al quale volge il bene, i frutti maturi dell'arbitrio personale che si dispone all'obbedienza dei comandamenti di Dio, in quanto in un simile agire ha compreso risiedere il compimento e la realizzazione della propria individualità spirituale; l'orizzonte stesso di senso del bene è l'amore universale, l'ἀγάπη. L'edificazione di ciò in cui consiste il regno di Dio tra gli uomini non attiene a una specie di sentimentalismo scialbo e sbiadito, ma riguarda una comprensione spirituale assai più profonda. Un simile atto di discernimento contempla la comunione di tutti gli esseri umani nella solidarietà e nella reciprocità derivanti dal nostro riconoscerci tutti, indistintamente, inclini al male, soggetti alla colpa derivante dall'azione malvagia, coinvolti personalmente nell'azione redentiva di Dio⁴³. È appunto il perdono di Dio che, così come complessiva e onnipervasiva è l'umana colpa d'origine, allo stesso modo - e molto più essenzialmente - si rivela universale e risolutivo. In questa compartecipazione di ogni essere umano alla colpevolezza, a cui dà risposta soltanto Dio nel senso escatologico della sua incarnazione, passione, morte e resurrezione, ciascuno di noi ha il compito non soltanto di giustificare il proprio operato, ma anche di sapersi responsabile per l'agire dei nostri fratelli in Gesù Cristo. Solo allorché accadrà tutto ciò, sarà compiuta quella comunione sperata e testimonianza da Dio, che Dostoevskij non si è mai stancato di ribadire nella sua opera, soprattutto attraverso i tratti umbratili dei chiaroscuri nei quali si dipanano le narrazioni e le rappresentazioni dei suoi personaggi.

Col compiersi della presa di coscienza sulla nullità del male, diviene possibile l'apertura unanime degli uomini l'uno alla peccaminosità dell'altro, ciascuno consapevole della propria necessità individuale di chiedere perdono. A fronte di una simile apertura di consapevolezza, il male che alberga nelle mie azioni mi apre all'incontro con l'altro, a cui chiedo perdono per il mio agire, mentre mi

⁴² *Ivi*, p. 78.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 80.

dispongo a perdonare a mia volta le colpe subite. In questo reciproco scambio di ammissione delle colpe, di richiesta e di accettazione del perdono e della confessione altrui, ci si avvicina al senso del bene. La natura di una simile comunione interpersonale non si limita al commercio interrelazionale tra gli individui, sebbene questa dimensione rappresenti una cifra iniziale dell'accadimento del bene. Piuttosto, l'obiettivo verso il quale volge il bene è la redenzione del peccatore, il recupero dell'anima ferita e piagata nella sua continua tensione più o meno consapevole verso la perversione, cioè in direzione dell'allontanamento dalla sua realizzazione nel bene. Addirittura, scrive Pareyson radicalizzando la lettura soteriologica di Dostoevskij, ciò a cui si finalizza la persona nel suo desiderio di fare il bene è «amare non solo il peccatore, ma anche il peccato: non certo per farlo e commetterlo, ma per vincerlo ed estinguerlo; giacché il peccato è il male, cioè la forza della negazione e della distruzione, che solo dalla potenza dell'amore può essere messa in condizione di non nuocere, d'intristire, di estinguersi»⁴⁴.

Non basta comprendere il male che alberga in ognuno di noi, dato che persino colui che si reputi o che venga riconosciuto e detto "giusto" o "buono" - ammonisce il libro dei *Proverbi* - pecca inesorabilmente⁴⁵, essendo solo Dio "buono", cioè il Bene in persona⁴⁶. Non è ancora sufficiente chiedere perdono per le proprie colpe ed accettare il perdono che ci venga dal fratello, né ci si può arrestare all'ammissione delle colpe altrui. Infatti, dopo esserci perdonati gli uni gli altri, occorre arrivare al punto di accettare e persino di espiare, in nome dei peccati degli altri, colpe non direttamente commesse da me⁴⁷. Su questo apice di autoimmolazione si passa dall'amore per il peccatore, cioè dalla redenzione dell'anima individualmente perversa, muovendo attraverso la riconduzione di quella persona al bene, sino alla totale estinzione del peccato. Sebbene quest'ultimo punto pertenga propriamente solo all'opera redentrice del Cristo, l'uomo ne partecipa - limitatamente alla sua condizione - nell'imitazione e nella sequela del Figlio, nel quale si fonda e va riconosciuta l'universalità della fratellanza tra gli esseri umani nell'unico Padre.

«Come c'è la solidarietà nel peccato e nell'espiazione, così, attraverso l'universalità dell'amore e la reciprocità del perdono, c'è solidarietà nella salvezza, cioè comincia

⁴⁴ *Ivi*, p. 82.

⁴⁵ Cfr. Pr 24, 15-16.

⁴⁶ Cfr. Mt 19, 17; Mc 10, 18; Lc 18, 19.

⁴⁷ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 81.

l'instaurazione del regno del bene, ove le forze della negazione sono condannate all'impotenza e annientate dalla loro stessa distruttività. [...] Per mezzo delle forze trionfanti del bene, la vita mette in luce quegli aspetti positivi che pure conteneva, ma che erano oscurati dalla tenebrosa presenza del male. Dostoevskij non è stato soltanto il tormentato e spietato indagatore della presenza del male nel mondo umano: ha saputo anche lanciare uno sguardo singolarmente penetrante sugli aspetti più positivi della vita. [...] Questa gioia è la risposta che Dio, il principio dell'essere e del bene, dà all'amore dell'uomo per la vita»⁴⁸.

Ora, parlare di armonia universale non significa chiudere gli occhi dinanzi alle brutture del mondo e giungere a negare la perpetua conflittualità tra bene e male. Una lotta mortale, questa, che, sebbene troverà escatologica conclusione alla fine dei tempi, rimane tuttavia continuativa e inconciliabile nell'animo di ogni essere umano dotato di libero arbitrio. Le critiche alle quali va incontro la concezione del bene come principio unico e supremo, ritiene Pareyson nella sua lettura di Dostoevskij, devono difendersi dalle accuse di estetismo e di panteismo. Per quanto riguarda la prima obiezione, Pareyson si mostra interessato a chiarificare il significato della famosa espressione del principe Miškin "la bellezza salverà il mondo". In questo enunciato - commenta il filosofo - non va rilevata la pochezza interpretativa di ridurre il conflitto fra gli esseri umani ad un semplice gioco di apparenze o ad un accordo reciproco di natura edonistica e consumistica. La bellezza che salva il mondo, infatti, possiede in se stessa il mistero di rappresentare sia qualcosa che può dannare l'essere umano, il quale in nome del tratto estetico delle cose e dei suoi simili è in grado di perseguire la più grande malvagità, sia una realtà che sublima l'umanità rivolgendola verso il senso del suo compimento personalistico. La bellezza che indica Dostoevskij come via alla salvezza dell'individualità umana è quella che mostra l'innocenza dell'universo dinanzi all'intrinseca tensione al male, che spadroneggia nell'uomo e che rischia di sancirne la perdizione definitiva⁴⁹. Possedendo nuovi occhi con i quali contemplare la realtà, insegna Dostoevskij, è possibile ritrovare il bene nel male; il bene attraverso il male e ben oltre la sua nullità chiassosa e ottenebrante. La cosciente consapevolezza della bellezza che il mondo stesso è in quanto tale, poiché voluto e fatto da Dio come cosa "buona"⁵⁰, si rispecchia nello sguardo di un cuore disposto all'amore universale. È questo il trascendentale del quale la bellezza, la bontà e l'essere riverberano persino nella sussistenza dei pianeti che

⁴⁸ *Ivi*, pp. 82-83.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, pp. 90-91.

⁵⁰ Cfr. Gn 1, 4, 10, 12, 18, 21, 25, 31.

gravitano secondo la loro orbita, nelle piante che crescono e sbocciano al ritmo delle stagioni, negli animali tutti con la loro esistenza innocente, nell'essere umano assieme alla sua natura desiderosa d'amore.

In merito alla contestazione che pensa l'armonia universale intesa da Dostoevskij alla stregua di un panteismo, occorre sottolineare come la comunione di tutti gli uomini nell'unità d'amore istituita da Dio non consiste in un indifferentismo fra Dio e natura, fra Dio e uomini, fra le singole individualità personali e la totalità del principio⁵¹. Non solo tra questi termini persiste sempre una differenza sostanziale, che Dostoevskij si impegna strenuamente a mantenere, affinché permanga inamovibile l'esistenza di un distinguo e la necessità di una scelta personale tra il bene e il male. Ancora di più, il pensiero che questa relazione dialettica, evidente fra i termini sopraesposti, venga inquadrata nell'ordine di un possibile uno-tutto, manca il nodo focale della questione, così per come la problematica viene tematizzata dal genio russo. Il punto chiave che consente l'unione tra Dio e gli uomini è infatti il Mediatore per eccellenza, Gesù Cristo: è grazie a Lui che risulta possibile non solo il momento apocalittico finale, nel quale il male verrà totalmente ricondotto alla sua essenziale nullità, ma anche ogni possibile attimo di comunione tra le singole persone in Dio. È nel complessivo mistero della missione che il Padre ha affidato al Figlio, che si rivela il senso di un'intima relazione d'amore tra tutto quanto l'esistente, in Dio e in funzione di Dio. L'essere umano, proprio a causa della natura polemica della propria tensione al male, vive di tale conflittualità rivolto verso il bene, perché soltanto nel bene ogni singola individualità personale può ottenere il compimento della propria realizzazione definitiva, cioè conseguire la vita eterna. È in grazia della comunione di tutti gli uomini tra loro in Dio, che un simile evento salvifico si può dimostrare essere la risposta di grazia che Dio fornisce alla peccaminosità umana inviando Gesù nella storia. Così Pareyson:

«Se nel "panteismo" di Makar' la consonanza fra Dio, la natura e l'uomo appare più armonica e serena, invece nel "panencristismo" di Zosima la contemplazione di tale armonia è più mossa e drammatica; ma in quest'ultima la visione è infinitamente più vasta e complessa, perché l'armonia universale è una tal consonanza di Dio, natura e uomo, che a essa per un verso collaborano tacitamente, ma non per questo meno attivamente, gli esseri della natura, e per l'altro contribuisce in modo deciso l'opera salvatrice del redentore»⁵².

⁵¹ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 89.

⁵² *Ivi*, p. 92.

In Cristo, centro e apice della creazione, è mostrato il progetto d'amore di Dio: dalla manifestazione del Figlio in poi, in ogni attimo della storia, quell'evento è divenuto impegno, rilanciato alla libertà di ciascun individuo personale, perché si decida il destino di ogni singolo essere umano e dell'umanità tutta nel suo complesso. È l'esperienza che Dio ha reso vicina e vivente in Gesù, che consente a noi uomini di trasfigurare i nostri occhi innanzi alla realtà del mondo, affinché tutto quanto il creato cambi la figura della mera presenza in un ordine di significazione spirituale, che intende il regno di Dio anche nel cadere di una foglia o nel vagito di un neonato. Questa elevazione dello spirito è ciò che consente all'uomo di sperare nella comunione universale, nella quale consiste la fede nel Cristo testimoniata dall'opera di Dostoevskij. Vale a dire: l'amore supremo e incondizionato col quale l'io divino chiama il tu umano, nel momento in cui il Cristo mi rivolge il suo sguardo attraverso gli occhi del mio prossimo.

4. L'esperienza di Dio

La scelta operata dall'individuo singolo nel direzionare il suo libero arbitrio verso la scelta del bene si sostanzia nella conversione dell'anima. Quando infatti il principio vitale dell'uomo preferisce la propria realizzazione nella difficile attuazione del bene, piuttosto che nel più semplice scivolamento verso il male, allora vi è la rigenerazione dell'io personale. Secondo la più netta dichiarazione di Dostoevskij, una simile trasvalutazione dell'umano, che sorge in funzione della scelta individuale, ma che si realizza ultimamente solo a opera del bene stesso, avviene attraverso il dolore⁵³. Il male causato dall'uomo nel mondo è riscattato attraverso la rigenerazione dell'umanità individuale di ogni singola persona che, riconosciutasi peccatrice, si affranca dal male commesso attraverso il *pāti*, la pazienza come virtù di accettazione e di risoluzione del male in se stessi.

«Nella sofferenza - spiega Pareyson - lo spirito umano si purifica e ritrova la propria integrità: questa è la legge della redenzione, che sostituisce la legge dell'impotenza e della negatività del male. L'annientamento del male, realizzato dal dolore, è anche l'affermazione del bene, confermata dalla felicità. Dostoevskij non teme né il peccato né il delitto, purché attraverso il dolore l'uomo possa comprendere la natura del male, e capovolgerne il destino di perdizione in annuncio di salvezza. [...] Nel fondo del dolore, si profila la vocazione spirituale dell'uomo: l'annientamento del male per opera del

⁵³ Cfr. *ivi*, p. 101.

riconoscimento del bene. Nella vita umana il male è inseparabile dalla sofferenza, e la sofferenza è legata al male: chi si rende conto di ciò, si affida con sicurezza alla forza redentrice e rigenerante del dolore, e fa della propria vita il riscatto della colpa mediante la sofferenza»⁵⁴.

Non sta in potere all'uomo la soluzione definitiva del male presente nel mondo. Sebbene tale compito sia opera dell'esclusiva azione redentrice del Salvatore e della sua escatologica parusia, orizzonte di senso delle azioni umane è di partecipare alle sofferenze del Cristo insieme ai fratelli in Lui. Ora, affinché un simile agire possa essere fecondo, debbono essere soddisfatti tre elementi progressivi. Nella visione di Dostoevskij, in prima istanza, è indispensabile percepire il dolore come causa della propria azione malvagia, cosicché la sofferenza non venga percepita come male arbitrario e accidentale, ma piuttosto come il castigo conseguente alle proprie azioni⁵⁵. In secondo luogo, gli spasimi dell'anima dovuti alla sofferenza si devono volgere, attraverso la via della disperazione e dell'angoscia, fino al pentimento per il male causato⁵⁶. Solo al termine di questo percorso di coscienza e di perfezionamento ascetico nella pazienza, si rivela la presenza di Dio nella sofferenza e nella disperazione, nella croce, in direzione della luce redentiva della resurrezione, cioè verso la presa di coscienza dell'anima convertita⁵⁷. Attraverso la comprensione di come Dio sia partecipe della sofferenza umana e accolga in pienezza il nostro pentimento, si fa esperienza non soltanto del perdono divino, ma si perviene alla redenzione che dona alla persona anche la felicità del proprio esistere. L'uomo così reintegrata pienamente in Dio è davvero nuovo, «integro, non solo buono, ma anche felice: non solo confermato nel bene, ma anche restituito al suo luogo ontologico»⁵⁸.

L'ambito essenziale verso il quale l'uomo anela ritornare è l'eternità divina. Questo sommo desiderio dell'umanità non si lascia avvicinare dal capriccio umano dell'arbitrio indiscriminato ed autoreferenziale. Un simile bisogno ontologico, piuttosto, si realizza soltanto attraverso l'obbedienza dell'io umano alla legge disposta da Dio. Un νόμος, questo, che è verità, bontà e bellezza, ἀγάπη. Sebbene lo spazio-tempo proprio di ogni persona umana sia l'eterna infinità che si gusta solo in Dio, l'io individuale perdura sempre nella sua conflittualità

⁵⁴ *Ivi*, p. 104.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, pp. 104-105.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 105-107.

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 107.

⁵⁸ *Ibidem*.

terrena: la polarità interna alla natura dialettica dell'arbitrio soggettivistico resta irriducibile, almeno finché durano il tempo della storia e i luoghi circostanziali dell'agire umanamente volitivo⁵⁹. In fondo, è proprio tale inconciliabile dialettica dell'operare umano, rivolto ora al bene, che sa dovrebbe sempre compiere, ora al male, che non riesce mai del tutto ad estirpare da sé⁶⁰; è esattamente questa polarità a costituire il cammino di realizzazione o di perdizione dell'anima individuale. Facendo propria l'intuizione di Pareyson lettore di Dostoevskij, si può osservare come ciò che ha luogo in questo contesto è uno scontro fra due diverse concezioni del mondo: la logica della necessità contro quella della libertà⁶¹. Il brano biblico che definisce tale lotta è lo stesso rinvenibile nei *Demoni*, sia allorché Stepan morente chiede che gli venga letto, sia nel colloquio che il vescovo Tichon ha con Stavrogin: «conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca»⁶².

In questo brano a fortissimo impatto metaforico, si può osservare la preferenza che Dio ha per la veracità e la radicalità della realizzazione umana. Al momento del giudizio universale, Dio non ha semplicemente parole di rimprovero per coloro che Dante definisce "ignavi"⁶³ o che una più generica lettura catechistica direbbe accidiosi. Contro i "tiepidi" Dio oppone il proprio disgusto, una reazione viscerale per il fatto di non aver assunto in piena responsabilità e serietà la scommessa che Dio fa sull'esistenza di ogni essere umano. Questa può essere stata volta sia al bene che al male, ma che si sia fatto qualcosa di sostanziale della propria vita sembra essere ciò che a Dio interessi più di tutto. Dal lato umano, questo testo osserva che fra il fervido credente in Dio e l'altrettanto infuocato cuore dell'ateo vi è una differenza di segno, ma non una lontananza spirituale. Sebbene infatti i due si decidano, rispettivamente, per un deciso "sì" e per un perentorio "no" verso il divino, entrambi riconoscono come il problema dell'essere di Dio non costituisca un'astratta diatriba teologica, ma piuttosto il problema sostanziale della propria esistenza individuale. Credente e ateo differiscono nella soluzione data all'interrogativo su Dio, l'uno ardendo nell'amore, l'altro raggelandosi nella disperazione. Colui che invece risulta indifferente a tale problematica, nevralgica per ogni individualità personale

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 109.

⁶⁰ Cfr. Rm 7, 14-25.

⁶¹ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 115.

⁶² Ap 3, 15-16.

⁶³ Cfr. Dante, *Inferno*, Canto III.

umana, cioè il “se” riguardante la possibilità di Dio e il “come” del dialogo personale con Lui; colui che elude come irrilevante un tale dilemma è il “tiepido”, l'inconsistente e l'inessenziale di cui Dio ha ripugnanza⁶⁴.

Insomma, nel linguaggio di san Giovanni Apostolo ed Evangelista, l'ardente è colui che fa il bene sapendo di poter fare il male, ma avendo il coraggio di non compierlo; il freddo è colui che, pur compiendo scientemente il male, non è perduto perché permane sempre soggetto all'azione redentrice del dolore; il tiepido è, infine, colui per il quale è annullata la distinzione fra bene e male, cosicché il qualunquismo dell'agire sfocia nel nichilismo dell'essere e nella nullificazione dell'esistente⁶⁵. Ora, ricomprende Pareyson nella sua disamina,

«Il centro della filosofia di Dostoevskij consiste nel concepire l'esperienza della libertà come l'esperienza più profonda dell'uomo, condizione di tutte le altre. Ciò ch'è veramente necessario e indispensabile alla realizzazione del bene e al conseguimento della salvezza non è l'esperienza del male, ma l'esperienza della libertà. E per libertà si deve intendere la libertà primaria, cioè la libertà di scegliere fra il bene e il male, la libertà di decidere fra la ribellione e l'obbedienza, la libertà di rifiutare o riconoscere il principio dell'essere e del bene. [...] Certo, la libertà della scelta del bene implica anche la possibilità della scelta del male: la libertà *del bene* e anche libertà *del male*. Ma consiste appunto in questo la tragedia della libertà: che il bene non è veramente tale se è imposto o se è necessario»⁶⁶.

Il male non *ha* alcuna necessità in se stesso, fuorché quella di non poter essere, dal momento che il male è non-essere che assume le sembianze dell'esistenza solo in grazia dell'agire malvagio umano. Il bene, d'altro canto, sebbene *sia* in se stesso la necessità propria dell'essere in quanto tale, non si riveste dell'inevitabilità propria di un destino imposto agli uomini dall'alto. Allorché infatti il bene venga sottratto alla libera facoltà di scelta, esso non può essere neppure davvero compiuto. Ugualmente, nel momento in cui il bene fosse imposto da un comando che sovrasti e annulli l'arbitrio individuale, anche in tal caso il bene cesserebbe di essere raggiungibile e realizzabile⁶⁷. Scegliere il male preferendolo al bene annulla la libertà individuale, poiché annulla la persona nell'autodistruzione a cui conduce l'agire perverso suggerito dal demonio. D'altro canto e allo stesso modo, l'imposizione del bene, senza che questo venga

⁶⁴ Cfr. L. Pareyson, *Dostoevskij*, cit., p. 117.

⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 117-118.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 118-119.

⁶⁷ Cfr. *ivi*, p. 119.

scelto per obbedienza nell'amore, annienta la libertà di scelta e anche la natura stessa del bene, dal momento che quest'ultimo consiste sempre nell'ἀγάπη. «La libertà cattiva e la necessità buona - sintetizza Pareyson - sono egualmente deleterie perché annullano non soltanto ciò che consapevolmente intendevano sopprimere, cioè rispettivamente il bene e la libertà, ma anche ciò che speravano di poter salvare, cioè rispettivamente la libertà e il bene»⁶⁸.

Questa centralità tragica della libertà fa di Dostoevskij un pensatore in cui l'aspetto escatologico prevale su quello gnostico⁶⁹. La centralità del concetto di libertà sta infatti a indicare palesemente che non è sufficiente conoscere il bene perché esso venga perseguito. Siamo qui molto lontani dal richiamo all'ottimismo socratico e al suo alone utopistico di intendimento. Nel dire che né il bene né il male morali siano necessari in loro stessi, poiché entrambi dipendenti dalla libertà individuale, Dostoevskij mette a fuoco nella sua intera opera la natura, le determinazioni e gli esiti delle varie dinamiche decisionali possibili all'io personale. Se infatti il bene in se stesso coincide con l'essere e il male consiste in qualcosa di parassitario che, pur esistendo in grazia della perversione umana, non costituisce nulla di sussistente in se stesso, tuttavia il bene e il male esistono come istanze delle decisioni e delle disposizioni umane. Nell'esperienza del male si rivela la natura della libertà e il bisogno che questa venga rivolta verso la decisa adesione al bene, affinché l'uomo possa abitare pienamente il proprio presente esistenziale e la sua destinazione ontologica ultima⁷⁰. Tuttavia, però, «ciò ch'è necessario al bene non è tanto l'esperienza del male, quanto l'esperienza della libertà; per fare consapevolmente il bene, basta aver esperito la possibilità del male, cioè, appunto la libertà; la libertà infatti implica la possibilità del male senza la necessità della sua reale esperienza»⁷¹. La libertà si realizza come libertà di e nel bene solo se l'intenzione e la volizione sono anche, contemporaneamente, possibilità e rifiuto del male. Lo stesso bene imposto, del resto, non è altro che

⁶⁸ *Ibidem*. «Questo discorso - prosegue acutamente Pareyson - si può letteralmente trascrivere in termini di dubbio e di verità, nel senso che per Dostoevskij la verità imposta non è più tale, ma è rispettata come verità solo se è accolta nella libertà, e la libertà è tale solo in quanto è insieme possibilità di fede e possibilità di dubbio. In Dostoevskij la convinzione che la libertà è un'emanazione della verità non ha mai potuto sopprimere la convinzione che la verità si può raggiungere solo attraverso la libertà. Egli respinge non solo l'idea che si possa essere *costretti alla verità*, ma anche l'idea che si possa esser *nati nella verità*: la verità accolta per imposizione o per tradizione, senza l'intervento personale della libertà, non è tale. La verità di Dio è veramente credibile solo quando è perduta la lotta contro di Lui» (*ivi*, p. 120).

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 125.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 128.

⁷¹ *Ivi*, p. 130.

male, cioè nullificazione dell'io e della sua possibilità di realizzazione nella scelta⁷². Tale nesso tra libertà e realizzazione dell'uomo è lo stesso che consente a Dostoevskij di comprendere come al negarsi della libertà, sia per la scelta del male che per l'eventuale imposizione del bene, ne consegua una unanime risoluzione in negativo dell'interrogativo sulla divinità⁷³. Abborrendo quest'ultima, si contrasta la natura più profonda della libertà; sopprimendo l'essenza della libertà, si giunge alla negazione e al rifiuto di Dio.

L'orizzonte ultimo sul quale, in definitiva, riposa la parabola filosofica dell'opera di Dostoevskij è appunto Dio. Vale a dire: quell'esperienza fondamentale che non soltanto ha Dio come suo oggetto, ma che anche vede Dio quale primo e ultimo protagonista delle complessive vicende umane legate alla libertà, al male e al bene. Fondamento della ricerca letteraria e spirituale di Dostoevskij, conclude Pareyson, è esattamente tale esperienza «in quanto per un verso include quelle della libertà e del male, e per l'altro s'incarna concretamente in esse. Nella vissuta inseparabilità di questi tre problemi risiede per lui [Dostoevskij] l'esperienza veramente totale e decisiva dell'uomo»⁷⁴. Lascito del romanziere russo è insomma non soltanto l'opera di discernimento ricapitolata nel presente contributo, ma ancor di più un invito al futuro. Un impegno teoretico, morale ed esistenziale, che Pareyson annuncia in questi termini: «Dio dev'esser l'oggetto d'un recupero: bisogna saperlo riscoprire nel cuore stesso della negazione»⁷⁵. Dostoevskij ha indicato la via alla problematizzazione di una simile missione dell'uomo moderno, una vocazione per ogni persona che si riscopra collocata nel cuore del nichilismo contemporaneo. Attraverso la trasformazione del dubbio in un crogiolo del pensare e dell'agire, nel quale purificare e perfezionare l'intendimento e il desiderio⁷⁶, ciò a cui richiama Dostoevskij è in fondo la perenne e sempre viva essenza del filosofare. Attraverso l'indagine della sapienza, c'è dato riscoprire l'orizzonte di senso complessivo dell'amore che interroga e abbraccia in sé insieme il mondo, l'uomo e Dio.

⁷² Cfr. *ivi*, p. 133.

⁷³ Cfr. *ivi*, p. 137.

⁷⁴ *Ivi*, p. 139.

⁷⁵ *Ivi*, p. 141.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, pp. 141-143.