

Francesco Franco

DOSTOEVSKIJ TRA PAREYSON E BARTOLONE

DOSTOEVSKIJ IN PAREYSON AND BARTOLONE PHILOSOPHY

ABSTRACT. Nel comune percorso dell'ontologia della libertà il pensiero di Bartolone e di Pareyson si è cimentato nell'interpretazione della poetica di Dostoevskij. La potenza simbolica delle figure più note del grande romanziere russo fanno emergere gli interrogativi più profondi attorno al mistero del male. A contatto con la sua opera si scorgono gli aspetti teoretici che accomunano i due pensatori, ma anche la differente sensibilità con la quale rileggono le conseguenze ontologiche e meontologiche dello sradicamento nichilista.

PAROLE CHIAVE: Libertà. Razionalismo. Natura umana. Meontologia. Riscatto.

ABSTRACT. In the common pathway of the ontology of freedom, Bartolone's and Pareyson's thought tested itself in the interpretation of Dostoevskij's poetics. The symbolic power of the most notable characters of the great Russian novelist bring out the deepest questions about the mystery of evil. On approaching his works, the shared theoretical aspects of the two thinkers are evident but so is the different sensitivity they show towards the ontological and meontological consequences of nihilistic eradication.

KEYWORDS: Freedom. Rationalism. Human nature. Meontology. Redemption.

1. Essere e libertà

L'obiettivo di questa ricerca è istituire un confronto critico su Dostoevskij tra i due più originali assertori di un'ontologia della libertà presenti in Italia nel secondo dopoguerra: Filippo Bartolone e Luigi Pareyson¹.

Per entrambi l'ontologia della libertà è maturata sin dai primi scritti a contatto con le sue più note formulazioni d'oltralpe. Ciò che Lavelle ha rappresentato per il giovane Pareyson² è parallelamente maturato nel giovane Bartolone grazie a Forest³. Più vicina alle istanze del nascente esistenzialismo in

¹ Sull'interpretazione di Dostoevskij in Italia, F. Volpe (2011), *Dostoevskij in Italia. Recenti interpretazioni*; inoltre su Pareyson, F. Franco (2013), *La libertà al bivio: l'esistenzialismo di Luigi Pareyson*, pp. 85-110. Purtroppo la scarsa penetrazione del pensiero di Bartolone tra gli studiosi ne ha impedito una più ampia diffusione. Perciò questa ricognizione nella sua lettura di Dostoevskij vuol essere un'occasione per diffondere la sua teoresi nel centenario della sua nascita. Cfr. Franco (2014), *Il dramma dell'ateismo. Filippo Bartolone interprete di Dostoevskij*, pp. 105-130.

² L'ontologia della libertà di Lavelle è già in larga misura presente sin dal primo lavoro su Jaspers, dove Pareyson illustra il presupposto metafisico partecipazionista, in polemica col fatalismo razionalistico di quest'ultimo: «Solo per una deformazione della coscienza della libertà si può porre l'iniziativa di fronte al dato della situazione o di fronte alla trascendenza come di fronte a due ostacoli davanti a cui essa svanisce; poiché la situazione è la concezione dell'iniziativa mentre la trascendenza ne è il supporto metafisico. Non con la coscienza della passività ci si avvicina alla trascendenza, come fa lo Jaspers, poiché la metafisica è "possibilizzazione" cioè fondazione di ogni attività. L'iniziativa, se è tale, è resa metafisicamente possibile, è cioè partecipata: è la ricezione di ciò che nell'atto stesso di essere ricevuto, già è esercitato. *La partecipazione è, come direbbe il Lavelle, una ricezione attiva, come l'amore, che è dato e voluto, come l'ispirazione dell'artista che è offerta e inventata. Nel seno della partecipazione l'iniziativa è atto puro di libertà, e la libertà è per l'io, al tempo stesso dono ed essenza*», in L. Pareyson (1997³), *Karl Jaspers*, p. 164 (corsi nostri).

³ Autore al quale ha dedicato il primo scritto edito, F. Bartolone (1946), *La giustificazione immanente del "metodo del consenso all'essere" di Aimé Forest. I. Problematica del metodo*,

Pareyson⁴, l'ontologia della libertà ha visto Bartolone alle prese con i problemi della filosofia cristiana messa in discussione dall'idealismo e dalle istanze immanentistiche⁵.

Differente, in tal senso, anche il processo di sviluppo della stessa relazione tra cristianesimo e filosofia, che, sin dagli esordi, resta uno dei termini centrali del percorso teoretico di Bartolone, con riferimenti teologici puntuali⁶. Pareyson

pp. 63-84; Id. (1947), *II. Teorica della metodologia*, pp. 60-78. Certamente l'itinerario di Bartolone deve non poco all'indagine metafisica della libertà in Forest: «L'attività trascendentale dell'Io penso è quella che costituisce il soggetto come tale. Ma il Cogito kantiano non ha il privilegio del Cogito cartesiano nel quale il soggetto si ritrova nell'assoluto del suo essere [...] in tal sorta che in questo caso l'affermazione si confonde con l'affermato. In Kant resta sempre un scarto tra l'uno e l'altro; l'assoluto del nostro essere ci sfugge. Ma l'esperienza spirituale che Kant ha descritto forse conduce più lontano di quanto non abbia fatto lui stesso e ci si può domandare se tra la logica vera e lo spirito della dottrina non permanga una realtà lontana dietro quella che manifestano la coscienza intellettuale e la ragion pratica, la libertà e la ragione nell'unità profonda delle loro attività. La spontaneità allora non apparterebbe solo allo spirito ma lo costituirebbe, s'identificherebbe con l'assoluto del suo essere», in A. Forest (1946), *Le réalisme de la volonté*, pp. 464-465 (nostra trad.; il saggio è citato da Bartolone in, *II. Teorica della metodologia*, p. 78, sebbene vi sia un refuso nella citazione del titolo perché *volonté* è erroneamente sostituito da *vouloir*).

⁴ L. Pareyson (2001), *Studi sull'esistenzialismo*; Id. (1985), *Esistenza e persona*.

⁵ F. Bartolone (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*; Id. (1948), *La "civiltà moderna" quale crisi della libertà*; Id. (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*.

⁶ Sul Gesù storico, F. Bartolone, *Il problema della storia del cristianesimo*, op. cit., e Id. (1999), *Socrate. L'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*, dove il rapporto Gesù-cristianesimo è il modello dell'analogo rapporto tra socratismo e Socrate con riferimenti in nota, p. 241, alla critica storica su Gesù; A. Schweitzer (1933), *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, e M. Blondel (1922), *Storia e dogma*; inoltre, in Id. (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 51, gli echi del rinnovamento teologico sul tema del soprannaturale del Concilio Vaticano II, soprattutto grazie all'apporto di De Lubac, ben presente a Bartolone anche per la sua interpretazione di Dostoevskij, H. De Lubac (1945), *Le drame de l'humanisme athée*.

non ha trattato il problema teologico se non indirettamente, mentre ha considerato l'immanentismo soprattutto nella formulazione hegeliana e nella sua trasformazione antropologica in Feuerbach, posto, non a caso, in alternativa a Kierkegaard in un suo noto saggio⁷. Negli ultimi anni egli ha teorizzato un'ermeneutica dell'esperienza religiosa esclusivamente filosofica, lasciando fuori ogni riflessione teologica e storica⁸. Le sue ardite conclusioni speculative sul male in Dio hanno suscitato un garbato dissenso anche in Bartolone⁹. Tuttavia, nonostante le differenze, entrambe le prospettive hanno visto in Dostoevskij un interlocutore privilegiato, segno di un percorso per lunghi tratti comune.

2. Pareyson

Nell'opera di Dostoevskij Pareyson approfondisce la sua meditazione sul significato della libertà e del male. I suoi grandi romanzi rappresentano un

⁷ L. Pareyson, *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*, in Id., *Esistenza e persona*, pp. 41-78.

⁸ Scrive Tilliette: «Ciò non è [...] né teologia, né filosofia della religione, né filosofia religiosa ma “cristianesimo ripensato filosoficamente”» (X. Tilliette [1996], *Questions posthumes à Luigi Pareyson*, p. 730; nostra trad.). Sull'interpretazione complessiva di Tilliette rimando a F. Franco (2019), *Xavier Tilliette interprete di Luigi Pareyson*, pp. 157-175.

⁹ F. Bartolone (1998), *Libertà e male in Pareyson*.

formidabile colpo di sonda con cui scavare dietro il mistero della persona: «gli eroi di Dostoevskij, sono “idee personificate”, cioè non temporali e transitori come individui né astratti e intemporali come concetti, ma figure in cui si uniscono indissolubilmente tempo ed eternità: l’eternità vista nella sua concreta presenza nel visibile, e il tempo compreso nel suo costitutivo rapporto con l’eternità»¹⁰. Questa forte espressione simbolica origina la poetica del realismo superiore nella quale egli affresca le potenti figure del bene e del male, incarnate nei suoi personaggi più noti: «Le personalità sono idee incarnate: il seme divino, cioè l’idea trascendente, diventa il segreto immanente, intimo di ogni personalità degna del nome»¹¹.

Il carattere rivelativo del divino nell’umano è la radice stessa delle problematiche affrontate nei suoi romanzi, tali per la forma letteraria, ma indubitabilmente tragedia assoluta e radicale nei loro contenuti, metafisica profondissima sul mistero della persona. Il problema del bene e del male non è semplicemente svolto nella sua dinamica, ma rivisitato nella sua intima essenza, in netta polemica con le semplificazioni provenienti dall’idealismo dialettico e dal positivismo. La dura requisitoria di Dostoevskij mette in luce in entrambe le

¹⁰ L. Pareyson (1994²), *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, pp. 18-19.

¹¹ *Ibidem*, p. 22.

prospettive la solidarietà col male, negato nella sua intima radice personale e relegato al piano di problema sociale o storico-culturale. Il razionalismo è criticamente sviscerato sino alle sue radici, smascherando il suo tentativo di svuotare di senso la libertà umana.

Il primo dato è che l'uomo fa il male pur conoscendo il bene. La conoscenza non ha un effetto tale da poter realmente cambiare il destino dell'uomo. Il vero mistero si cela nella volontà umana e nella sconfinata possibilità arbitraria di scegliere che può giungere sino a una lucida e deliberata malvagità: «La realtà del male è qualcosa di assai più potente e imponente, perché è frutto di una forza vigorosa e robusta, qual è la presenza efficace del *demoniaco* da un lato e la risoluta *volontà* dell'arbitrario dall'altro»¹².

L'affresco più intenso è offerto dalla figura di Stavrogin, nei *Demoni*, nel quale si manifestano i tratti più umbratili e cupi della persona: «il carattere demoniaco della sua volontà e la natura satanica della sua perversione consistono appunto in questo spirito di negazione e dissoluzione in cui consiste la sua personalità, e da cui la sua stessa personalità è dissolta e disgregata»¹³.

¹² *Ibidem*, p. 29.

¹³ *Ibidem*, p. 37.

La natura del male non è riducibile a una pura e semplice privazione ontologica. Esso sporge fino a una vera propria disgregazione della persona. La forza interiore, quella vera e propria energia personalizzante che anima la nostra realizzazione, può essere radicalmente distorta in velleitarismo arbitrarista, sino al culmine del titanismo. Ma il fallimento dell'impresa coinvolge la stessa falsificazione nella quale l'io si è svilito, dissociandosi al suo interno in uno sdoppiamento che è la spia della illusoria costruzione di sé. Ciò determina una tensione che sfinisce il significato dell'identità personale, sino alla più cupa disperazione, a causa dello scarto prodotto rispetto all'autentico possesso di sé. Ne consegue un totale annichilimento che raggiunge il culmine del processo di autodistruzione nel suicidio. Anche quando essa non arriva al baratro la sua forza disgregatrice si cela nelle pieghe dell'io e, decretando l'indistinzione di bene e male, favorisce la banalizzazione del bene, esplicitata in azioni insignificanti e vuote, in una dissipazione che favorisce il disimpegno e la dissolutezza.

La lotta drammatica tra bene e male è lo spazio dell'io contro lo sdoppiamento e l'annichilimento. E rende quasi palpabile la misteriosa realtà demoniaca che vi si annida, la lotta tra l'Istigatore e il Cristo: «questa forza demoniaca è la potenza del male che, insinuatasi nell'uomo attraverso il suo

sdoppiamento, muove all'assalto della sua personalità per disgregarla e dissolverla nel nulla»¹⁴.

Satana è il principio parassitario, un'anticeazione distruttiva che sfrutta la persona umana per disgregarne il senso. Dal tenore del discorso si evince che né Dio né l'uomo sono autori e artefici del male. Da qui la classica domanda *unde malum?*, alla quale Dostoevskij risponde ponendo il problema in termini personalistici:

Esso 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, privazione, diminuzione, ma è certamente e positivamente una resistenza, una rivolta, una ribellione, anzi un ripudio, un rigetto, un rifiuto.¹⁵

Solo un principio personale può essere responsabile di questo agire antidivino da cui scaturisce il male. L'autoaffermazione assoluta è la fonte della cecità che sconvolge anche l'uomo e lo getta nell'ombra dell'arbitrarietà autodistruttiva e disgregante del male: «l'essere finito, non essendo originario, definisce la propria natura e la propria destinazione legandosi o al principio dell'assoluto o alla forza negativa del male; e il male, insediandosi in esso,

¹⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁵ *Ibidem*, p. 65.

diventa resistenza all'assoluto, ribellione alla sua supremazia, rifiuto alla sua presenza nell'essere finito»¹⁶.

In realtà parlare di legame con l'assoluto sembra sminuire la radice infinita che nutre e sostiene l'essere finito, sì che il tentativo arbitrarista è già, *ipso facto*, il voler ricondurre la presenza dell'assoluto nel finito a pura relazione paritetica, quasi che il legame sia soggetto alla nostra scelta. Infatti, poco dopo Pareyson spiega come l'ateismo in Dostoevskij non sia semplicemente l'affermazione teorica dell'inesistenza di Dio. Il male fomenta l'ateismo perché negazione e rifiuto della presenza dell'assoluto nel finito e l'ateismo, a sua volta, incentiva il male perché sostituisce il finito all'assoluto, distruggendo il fondamento del bene e della morale. Da qui la conclusione del discorso che ribadisce come il male sia di fatto privativo perché la sua potenza distruttiva è anche autodistruttiva.

Il bene è dunque destinato alla vittoria perché, ontologicamente, è l'unica realtà che può portare realizzazione e non distruzione: «l'autodistruzione del male è già effetto dell'attuale instaurazione del bene, e l'instaurazione del bene si manifesta anzitutto come autodistruzione del male»¹⁷. La conclusione

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 70.

richiama la questione che Pareyson aveva già discusso ai suoi esordi tra un esistenzialismo tragico, legato alla dialettica dell'implicanza di K. Barth, e la dialettica dell'incommensurabilità vicina alla sensibilità partecipazionista di Marcel e Lavelle. Pareyson segnala l'interpretazione di ascendenza barthiana di Dostoevskij che vede in una logica dell'implicanza il capovolgersi del male in bene e della morte in vita. Tuttavia questa affermazione, come negli scritti giovanili, non sembra del tutto condivisa da Pareyson. L'implicanza del male col bene non è affatto una necessità, ma un'esigenza determinata dalla comune coscienza universale della colpevolezza umana.

Il percorso verso il bene implica certamente un passaggio rigeneratore nella presenza del dolore e della sofferenza, ma trova il suo viatico nella gioia, vero organo di accesso al mistero del bene. Lo spazio si può considerare realmente aperto grazie al perdono, alla consapevolezza della colpa che coinvolge tutti gli uomini e prepara nella solidarietà umana, «il perdono decisivo ed assoluto che lo stesso principio del bene riserva alle colpe degli uomini»¹⁸. La gioia altro non è se non questo contatto vivificante che schiude l'amore ritrovato per la vita e che Dostoevskij richiama nel costante riferimento alla bellezza e al suo potere salvifico. Questa dialettica manifesta il lato profondo del bene che, in quanto

¹⁸ *Ibidem*, p. 78.

amore per la vita, non ha affatto bisogno di una formazione intellettuale, ma di quella che Dostoevskij chiama conoscenza primaria. Soprattutto attraverso il principe Myškin de *L'idiota*, richiama l'importanza evangelica dei bambini, capaci di essere più sensibili e vicini all'amore perché più vicini al contatto vivificante con l'assoluto.

Lo scarto tra questa intelligenza primaria del bene e la realtà dell'uomo implica lo scarto tra questa primaria radice di bene e amore e la trama complessa dell'intelligenza secondaria alle prese con la possibilità e la scelta. Una situazione originaria dalla quale emerge il tema della libertà e dell'arbitrarietà della volontà umana.

Qui la riflessione si inerpica su crinali scoscesi, sospesa tra la libertà che, in quanto tale, esprime l'esigenza stessa del bene e la sua dimensione non costrittiva che non può non sostenere il bene stesso elicito. Si tratta di due termini non antagonisti perché la libertà per sua natura non può essere estranea a quanto detto circa la potenza distruttiva del male e alla forza determinante del bene:

se questa libertà sceglie il male, essa finisce per distruggersi, perché cade nella schiavitù del peccato: la libertà del male conduce alla distruzione della libertà stessa. Ma rimane sempre l'alternativa della scelta del bene; nel senso che, esperito l'insuccesso della scelta del

male, rimane aperta la possibilità del riscatto attraverso la scelta del bene.¹⁹

Il circolo virtuoso della libertà deve includere la possibilità del superamento del male, perché, nella sua autofondazione, non ha legami con la sua distruzione *de facto* che è la schiavitù stessa del male. Il problema dell'arbitrarismo si pone alla luce della condizione attuale dell'uomo che, per effetto del principio demoniaco, ha ridotto la propria capacità di esperire il bene. La libertà deve fare i conti con l'arbitrarismo che ha offuscato quella intelligenza primaria nella quale i piccoli, l'idiota, rappresentano un punto critico essenziale per scrutare la radice dell'uomo. Questo sembra l'esito conclusivo dell'interpretazione di Pareyson:

Per lui [Dostoevskij] non è virtù quella che non ha superato la prova del delitto, e non è fede quella che non è passata attraverso l'esperienza del dubbio: la libertà primaria è una prova, dalla quale l'uomo esce vittorioso verso il bene e verso la verità solo se ha superato la tentazione²⁰,

che è in fondo l'unica possibilità di sciogliere il nodo del problema. La salvezza, dunque, è il risultato di un riscatto che attraversa *in toto* l'alternativa dell'arbitrarismo a vantaggio della libertà:

¹⁹ *Ibidem*, p. 119.

²⁰ *Ibidem*, p. 121.

certo, non si può dire che chi ha raggiunto il bene, la verità, la salvezza non sia libero: anzi egli ha veramente realizzato la libertà, nel senso che ha compiuto quel processo di liberazione in cui consiste la realizzazione della virtù, come eliminazione della schiavitù del peccato.²¹

L'arbitrarismo non è dunque il fondamento, ma lo scarto creato dal peccato, tra la pienezza della libertà e la situazione dell'*homo viator*.

3. Bartolone

Bartolone incontra Dostoevskij pressoché all'inizio della sua vicenda speculativa²². Egli considera la poetica dostoevskiana una fenomenologia religiosa perché dalle sue pagine non emerge una precisa asserzione né teistica né ateistica. Il contesto del mondo poetico di Dostoevskij è offerto dal «moderno ateismo nelle estreme sue insorgenze e istanze e in tutta l'irrimediabile sua incapacità e impossibilità etica e metafisica ad esser un valore e una realtà sufficiente ed autentica [...] contro l'antico e perenne teismo, come la Realtà e il Valore»²³.

²¹ *Ibidem*, p. 118.

²² F. Bartolone (1949), *L'agonia dell'ateismo in Dostoevskij*, pp. 94-106 e pp. 179-203. Inoltre, la prima parte di Id., *Valenze esistenziali del cristianesimo*, pp. 31-88.

²³ *Ibidem* p. 181.

La questione radicale del mondo religioso di Dostoevskij è racchiusa nella domanda sulla possibilità concreta di realizzazione dell'uomo senza Dio. L'ateismo, nella sua povertà ontologica, non può aspirare se non alla nuda apparenza, determinata dalla negazione di Dio. Essa è la nuda rappresentazione dell'io sradicato dalla luce fondante dell'Essere. Questa paradossale affermazione del negativo è il più «stupefacente ibridismo spirituale»²⁴, determinato dalla commistione tra cristianesimo e anticristianesimo.

Sradicare la cristologia, traducendola in antropologia, rappresenta il corrispettivo teologico della dinamica nichilista a cui l'Essere si piega, nella curvatura psicologista della inutile e disperata ricerca di sé, a cui è condannata ogni ateologia. Un profondo testo dei *Karamazov* attesta questa disamina del problema:

Giacché anche quelli che hanno ripudiato il cristianesimo e gli si ribellano sono fatti, nell'essenza loro, a immagine di quello stesso Cristo e tali sono rimasti, perché fino ad oggi né la loro sapienza, né la fiamma del cuor loro è stata in grado di creare un altro modello di uomo e di dignità umana superiore a quello additato in antico da Cristo. Quanti tentativi furono compiuti non si sono risolti se non in mostruosità.²⁵

²⁴ *Ibidem* p. 183.

²⁵ F. Dostoevskij (1981), *I fratelli Karamazov*, vol. I, p. 184.

L'arbitrarismo dell'io pone se stesso come verità e realtà assoluta ma è privo di quell'inveramento che solo nella luce dell'Essere può sgorgare. Esemplare, in questo senso, lo Šatov dei *Demoni* che mostra l'esigenza della fede a cui lo conduce l'oscuro Stavrogin, ma non è in grado di volgere questo desiderio verso la sua misteriosa origine nel Trascendente. Tuttavia, la pagina più alta e drammatica dell'impossibilità ateistica si ritrova, ancora nei *Demoni*, nella confessione di Kirillov che rivela il suo sogno visionario di un futuro nel quale l'uomo è Dio:

Chiunque voglia la libertà essenziale, deve avere il coraggio di uccidersi. Chi ha il coraggio di uccidersi, ha conosciuto il segreto dell'inganno. Più in là non c'è libertà; qui è tutto, e più in là non c'è nulla. Chi ha il coraggio d'uccidersi, quello è Dio. Ora ognuno può fare che non ci sia più Dio e che non ci sia nulla. Ma nessuno l'ha ancora mai fatto²⁶.

Il nuovo Dio è in realtà il paradosso cristologico che Bartolone individua come centro della poetica dostoevskiana:

– Vi sarà l'uomo nuovo, felice e superbo. A chi sarà indifferente vivere o non vivere, quello sarà l'uomo nuovo! Chi vincerà il dolore e la paura, quello sarà Dio. Mentre l'altro non vi sarà.

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

– Non c'è ma c'è. Nel masso non c'è il dolore, ma nella paura del masso c'è il dolore. Dio è il dolore della paura della morte. Chi

²⁶ F. Dostoevskij (1981), *I demoni*, vol. I, p. 117. Cfr. F. Franco (2002), *La gnosi cristiana in Solov'ëv e Dostoevskij*, pp. 133-161.

vincerà il dolore e la paura, quello diverrà Dio. Allora vi sarà la vita nuova, l'uomo nuovo, tutto sarà nuovo.²⁷

In questa pagina il nichilismo rivela la vera essenza ateologica della vita e il suo ingannevole sguardo religiosamente ispirato. Dostoevskij ne coglie esemplarmente la forza distruttiva nei Sermoni dello starets Zosima dei *Karamazov*:

Una volta, nell'infinito dell'essere, non misurabile nel tempo, né nello spazio, fu data ad una creatura spirituale, alla sua comparsa sulla terra, la possibilità di dire a se stessa "Io sono e io amo". Una volta, soltanto una volta le fu concesso un istante d'amore attivo, vivente, e all'uopo le fu data la vita terrena, e con essa il tempo e i termini; ebbene? Quell'essere felice respinse il dono inestimabile, non l'apprezzò, non l'amò, gli gettò un'occhiata beffarda e rimase insensibile.²⁸

Questa radicale autoaffermazione dell'arbitrarismo ritrova una forte sintonia spirituale con l'utopia suicida di Kirillov e con l'equivoco rivoluzionario, al quale non si rifiuta, concedendogli di diventare suo fiancheggiatore e inneggiando alla causa rivoluzionaria nel biglietto che lascerà per spiegare la causa del suo gesto. L'ibridismo si dilata così ad afferrare, in un solo sguardo, il titanismo della palingenesi che trova nel nichilismo sanguinario della rivolta, suicida od omicida, il suo denominatore comune. A questa drammatica distruzione del senso nei *Demoni* risponde ancora lo starets Zosima:

²⁷ Ivi.

²⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, vol. I, p. 343.

Pensano di assestarsi secondo giustizia, ma, avendo respinto Cristo, finiranno per inondare il mondo di sangue, perché il sangue chiama il sangue, e chi ha tratto la spada perirà di spada. E, se non ci fosse la promessa di Cristo, si sterminerebbero sulla terra l'un l'altro fino agli ultimi due uomini. E anche questi ultimi due, nel loro orgoglio, non saprebbero dominarsi, per cui l'ultimo sopprimerebbe il penultimo e poi anche se stesso.²⁹

Contrappunto efficace della lapidaria affermazione di Kirillov:

- Ognuno non può giudicare che secondo se stesso – disse arrossendo – la piena libertà ci sarà allora, quando sarà indifferente vivere o non vivere. Ecco lo scopo di tutto.
- Lo scopo? Ma allora nessuno, forse, vorrà più vivere?
- Nessuno – disse risolutamente.³⁰

La paura e il dolore, essenza stessa del male, in questa nichilistica rappresentazione meontologica trovano la loro più acuta e lacerante argomentazione nella figura di Ivàn Karamazov. Bartolone segnala, contro l'interpretazione di Berdjaev, come la *Leggenda del Grande Inquisitore* non sia affatto l'apice della poetica religiosa di Dostoevskij, perché il suo significato è da intendere in quella direzione ateistica nella quale la presenza del Cristo silente, messo sotto accusa dall'Inquisitore, rappresenta l'altro Dio che c'è, ma non c'è, come afferma Kirillov nei *Demoni*. Non va dimenticato come la *Leggenda* sia preceduta dal drammatico colloquio tra Ivàn e Aljoša sul male e

²⁹ *Ibidem*, p. 338.

³⁰ F. Dostoevskij, *I demoni*, vol. I, pp. 116-117.

sulla sofferenza inutile, particolarmente dei bambini. Così Ivàn intende restituire il biglietto d'ingresso, in un mondo dominato dall'irrazionale crudeltà degli uomini che rende inutile la necessità di un Dio. Paradosso solo apparente, rispetto alla tensione della divinizzazione dell'uomo, sottesa all'ateismo assoluto, ma che si scioglie se si considera la sua prosecuzione nella *Leggenda del Grande Inquisitore*. L'obiettivo dell'Inquisitore è mostrare l'inutilità di Dio, ma con l'intento deliberato di sopprimere la libertà per dare agli uomini la felicità. L'apparente distanza dalla visionaria mistica del suicidio è in realtà dovuta alla realizzazione terrena di ciò che Kirillov vede: non c'è libertà su questa terra. L'unica libertà per Kirillov è offerta dalla sua negazione come estremo arbitrio, così come l'Inquisitore rifiuta la libertà come unica possibilità di vita.

Ché l'ateismo, scrive Bartolone, rappresentato da Ivan, e in fondo ogni altro, non vuole strappare a Dio la mera idealità, ma la realtà, proclamando proprio il mondo (l'unico reale per esso) indipendente da Dio stesso: del quale perciò cerca di dare un'immagine che ne confermi in tutto l'inesistenza, l'irrealtà.³¹

Questo atteggiamento è il risvolto speculare di quello di Kirillov: se Dio esiste, l'uomo è Dio solo quando sopprime la sua immagine reale, a vantaggio

³¹ F. Bartolone, *L'agonia dell'ateismo in Dostojevskij*, p. 188.

dell'atto radicale con cui si erge alla piena signoria sulla propria vita, affermando parossisticamente nel suicidio la propria libertà assoluta.

Il Dio di Ivàn è l'uomo, un Dio minore che con il suo atto arbitrario crea il suo ordine sul caos del male, sul fallimento dell'altro Dio. Il Dio di Kirillov è signore sul nulla del mondo perché il fallimento di questo mondo, e della sua stessa vita, è l'unica divinità che può sopportare. Il divino è sconfitto dunque da un atto arbitrario che o norma la realtà sul presunto fallimento del progetto di libertà di Dio in Cristo, o norma la libertà negando le sue radici nell'Essere, per autoaffermare la propria signoria assoluta sull'essere, come nella follia suicida di Kirillov.

Lo strappo metafisico operato dall'ateismo accoglie la libertà, rivelata dalla realtà stessa di Cristo, ma la rende ontologicamente sterile a causa della sua completa solitudine ontologica. Una libertà priva di verità esprime, di fatto, una sorta di arbitrarismo nel quale Cristo resta un mero ideale, privo della sua realtà. Il problema dell'ateismo, e del suo arbitrarismo, trova la sua radice nel rifiuto della Chiesa. Il problema assume, secondo Bartolone, un aspetto prettamente teologico, poiché la condizione reale della divinizzazione dell'uomo, in Cristo, ha come sua piena realizzazione la Chiesa.

Il Gesù, avulso dalla fede, è eretto a simbolo di una libertà che vuole, da se stessa, liberare illusoriamente l'uomo. Ma questo desiderio di libertà vive lo scarto tra la sua idealità e l'oggettiva realtà che non trova la sua attualità. Acutamente Bartolone riconosce, nello scarto ontologico determinato dall'arbitrarismo, «il travaglio massimo dell'uomo moderno», derivato «dallo sforzo si riguadagnare l'armonia integrale della totale libertà umana con la verità di fede»³². La separazione di verità e libertà sul piano della ragione teologica reduplica, in analogia con la condizione naturale, la separazione metafisica di essere e libertà, con la sua lacerante esperienza di vacuità arbitrarista. Come il significato della libertà, depotenziato della sua genuina realtà ontologica, si svuota e svisisce, così la libertà soprannaturale, strappata alla verità soprannaturale, si risolve in un velleitario tentativo di imitare la comunicazione agli uomini del Dio che si rivela, rivelando l'uomo a se stesso, in quanto principio e fondamento della liberazione, nella verità, e dell'infinita espansione della libertà.

L'ateismo lacera questa profonda unità e si lascia irretire da un Cristo pura libertà senza verità, in una sorta di decantazione della verità nel limite estremo dell'arbitrio concesso da Dio all'uomo. Il rifiuto della libertà divina, che Ivàn

³² *Ibidem*, p. 189.

Karamazov rivendica al Grande Inquisitore, è il segno della forte suggestione che il tema della libertà esercita anche su chi vorrebbe ricusarla dalle mani di Dio per rivendicarla a se stesso. Questa libertà «è rigorosamente negativa: ma c'è»³³ ed è il vuoto infinito nel quale vivono i personaggi radicalmente atei dell'universo poetico dostoevskiano. Condannati al nichilismo col quale hanno ribaltato la positività della libertà cristiana in pura utopia della disperazione.

Questa stessa possibilità di negare la Verità, e con essa la condizione teologica della libertà, è offerta dall'appello alla conversione e alla verità che rende liberi. Appello che, per Bartolone, contiene, implicito, un elemento ateistico di pura e semplice negazione:

Prima di Cristo l'uomo non poteva essere assolutamente ateo perché non poteva essere assolutamente credente. Non v'era infatti sulla terra l'Uomo Dio, soggetto ed oggetto della absolutezza religiosa. [...] Prima di Cristo non soltanto, per gli uomini, non c'era il vero Dio ma neppure si trovava fra essi il vero Uomo; e l'uomo, non essendo interamente se stesso, non poteva celebrare la totalità dell'umano e denunciare eventualmente (ove si fosse rinvenuto autosufficiente in senso assoluto) l'inconsistenza e l'irrealtà del Divino.³⁴

³³ *Ibidem*, p. 192.

³⁴ *Ibidem*, p. 191.

4. Per un bilancio

Se nella lettura di Pareyson è il dinamismo del male e del peccato a prendersi lo spazio scenico dell'interpretazione, in Bartolone è il problema dello sradicamento ateistico a mostrare tutta la sua drammaticità. Tuttavia le due prospettive mostrano un orizzonte concentrico comune. Ci si può chiedere dunque qual è il punto di distanziamento che ha condotto alla garbata presa di distanza di Bartolone da Pareyson.

Il personalismo di Pareyson, in questa fase della sua riflessione, pone l'idea di verità soggettiva affidata a un percorso di liberazione quale reale esperienza normativa, esistenziale e vissuta, che riconosce la verità e le sue contraffazioni nel cuore dell'uomo, sino a quella visione dell'ideologia, affidata in Dostoevskij al principio demoniaco e contrapposta all'idea vivente, cioè al seme divino presente in ciascuno. Due passaggi di *Verità e interpretazione* potranno mostrare eloquentemente quanto qui descritto:

Il rapporto della persona alla verità è dunque un rapporto ben più originario, giacché la persona è costituita come tale proprio dal suo rapporto con l'essere, cioè dal suo radicamento nella verità, e la sua destinazione è proprio il riconoscimento della verità nella misura in cui questa è formulabile solo personalmente; sì che il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo, e impone che si faccia

ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto ma all'apertura ontologica propria della persona.³⁵

Questa apertura ontologica non dev'essere assunta in maniera distante dalla dimensione personale che la sollecita e la rivela come esposta al rischio della libertà. Con lucidità Pareyson mostra la radice ontologica dell'umano come luogo decisivo dell'essere stesso:

Ma il senso di tutta questa attività libera e solerte consiste pur sempre nell'ascolto, giacché la verità non è cosa che l'uomo inventi o produca, o che si possa in generale produrre o inventare: la verità bisogna lasciarla essere, non pretendere di inventarla; e se la persona si fa organo della sua rivelazione è soprattutto per riuscire ad esser sede del suo avvento. [...] L'interpretazione è dunque un tipo di conoscenza intimamente costituita dal rischio costante dell'insuccesso, in cui la rivelazione è ottenuta solo come vittoria sulla minaccia sempre attuale dell'occultamento. Questa precarietà dell'interpretazione non è dovuta alla sua personalità e pluralità che è più una ricchezza che un'imperfezione, ma all'alternativa posta dalla libertà stessa della persona, la quale può far di sé una prigione angusta, opaca all'avvento del vero, oppure un'ariosa apertura dischiusa alla sua rivelazione.³⁶

Così la libertà può disgregarsi sino alla spersonalizzazione e nella distretta arbitrarista del peccato può chiudersi nella schiavitù angusta di chi cerca di strappare le sue radici dall'infinito, per estenuarsi nella vacuità del tempo. La vittoria sulla minaccia dell'occultamento può ritrovarsi solo nell'apertura

³⁵ L. Pareyson (2005), *Verità e interpretazione*, pp. 71-72.

³⁶ *Ibidem*, p. 84.

dischiusa alla rivelazione della persona a se stessa. La libertà si espone così al rischio dell'infedeltà e del fallimento o alla fedeltà della custodia dell'essere.

Sul piano critico emerge l'importanza dell'esistenzialismo nel personalismo che sostiene l'ontologia dell'inesauribile³⁷. Si tratta di un passaggio ineludibile sul problema della libertà, al quale offre una soluzione altrettanto drammatica quanto l'ultimissima *Ontologia della libertà*. Nell'ultima riflessione entra in gioco il pensiero di Schelling: «Mi si fece infatti chiaro in seguito che non solo attraverso Kierkegaard ma anche attraverso l'ultimo Schelling gli esistenzialisti tedeschi si riconnettono con la dissoluzione dell'hegelismo»³⁸. Forse è su questa direttiva che occorrerà meglio indagare per afferrare come, nell'esito ultimo, la filosofia della libertà di Pareyson si muove,

verso una concezione della libertà non positiva di per sé, ma illimitata, e quindi libera anche di negarsi e persino di distruggersi, nel senso che non può sperar d'essere possibilità di bene, di fedeltà all'essere, di vigile ascolto e d'obbedienza costruttiva, senza essere insieme persistente possibilità di male, di tradimento dell'essere, cioè tentazione di rivolta e negazione, anzi potenza di distruzione sia dell'essere sia che di sé.³⁹

³⁷ L. Pareyson (1993), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*.

³⁸ Id., *Premessa*, in *Karl Jaspers*, p. XVII.

³⁹ *Ibidem*, p. XIX (corsivi nostri).

Questa libertà non positiva, in cui bene e male risiedono sullo stesso piano, rappresenta l'elemento di distanziamento da Bartolone.

Nelle *Memorie del sottosuolo*, Dostoevskij traccia uno spaccato quanto mai suggestivo di tutto il cammino successivo della sua poetica. Il testo è certamente un manifesto polemico contro lo sforzo ingannevole di liberazione umana in nome del primato della ragione. Ma, come osserva Bartolone, è la ragione che si trova in balia di se stessa. Così, sebbene si chiuda nel cerchio della sua autoaffermazione, la ragione, in nome del primato della vita integrale, non risparmia pesanti critiche a se stessa, scoprendo l'impossibilità razionale di darsi ragioni adeguate del suo stesso sforzo:

Che cosa sa la ragione? La ragione sa solamente quello che è riuscita a conoscere (certe cose, magari, non le conoscerà mai; anche se non è una consolazione, perché non dirlo?), mentre la natura umana agisce nella sua interezza, con tutto quello che contiene, coscientemente e inconsciamente, e magari dice il falso, ma vive.⁴⁰

La natura umana non è qui intesa come un indice superiore al quale la ragione debba conformarsi, quanto piuttosto come lo spazio illusorio nel quale i rapporti tra ragione e libertà si attuano nella tensione tra separazione e contrapposizione, «come libertà dalla ragione o ragione contro la libertà»⁴¹.

⁴⁰ F. Dostoevskij (1982), *Memorie del sottosuolo*, pp. 29-30.

⁴¹ F. Bartolone, *L'agonia dell'ateismo in Dostoevskij*, p. 193.

La lacerazione fondamentale della coscienza ateistica si gioca nel rimando interiore a un io che si consuma nella ricerca euclidea di un'evidenza irraggiungibile. Non resta altro alla coscienza ateistica che la volontà, sfigurata dal solipsismo:

Vedete: la ragione, signori, è una bella cosa, è indiscutibile, ma la ragione non è che la ragione e non soddisfa che la facoltà raziocinativa dell'uomo, mentre il volere è una manifestazione di tutta la vita umana, con la ragione e con tutti i pruriti. E sebbene la nostra vita, in questa manifestazione riesca sovente una porcheriola, pur tuttavia è la vita, e non è soltanto un'estrazione di radice quadrata.⁴²

Il dramma del sottosuolo si gioca dunque tra lo sforzo razionale di autoappropriazione, nel quale la coscienza rivendica la sua totale autonomia, e la conseguente anarchia, determinata dallo smarrimento nel quale è lasciata da questo stesso sforzo. Una realtà che accerchia l'uomo del sottosuolo e lo lega a quello stesso principio al quale vuole sfuggire, attraverso l'affermazione del primato della volontà, «e tanto più quanto più avverte nell'incoercibilità del volere la più possente testimonianza di quell'esigenza di evasione dall'angusto sotterraneo dell'umano isolato in se stesso, nella quale consiste l'intero significato e valore del suo essere»⁴³.

⁴² F. Dostoevskij, *Memorie del sottosuolo*, p. 29.

⁴³ F. Bartolone, *L'agonia dell'ateismo in Dostojevskij*, p. 195.

***Quaderno n. 13 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 20 (gennaio-marzo 2019)***

Per Bartolone, l'uomo del sottosuolo è, dunque, la raffigurazione dell'uomo moderno e della sua coscienza filosofica. L'indeterminazione ontologica dell'uomo del sottosuolo include in sé l'euclidismo aprioristico di Ivàn e la divinizzazione allucinante di Kirillov. E non può accettare di far arretrare la verità sino all'indifferenza tra bene e male, pericolosamente sottesa all'ultima meditazione pareysoniana.

BIBLIOGRAFIA

- Bartolone Filippo (1946), *La giustificazione immanente del “metodo del consenso all’essere” di Aimé Forest. I. Problematica del metodo*, in: «Teoresi» 1, 1, pp. 63-84;
- Id. (1947), II. *Teorica della metodologia*, «Teoresi» 2, 1, pp. 60-78.
- Id. (1948), *Il problema della storia del cristianesimo*, Messina Libreria G. D’Anna.
- Id. (1948), *La “civiltà moderna” quale crisi della libertà*, «Teoresi», 3, 5/6 pp. 284-290.
- Id. (1949), *L’agonia dell’ateismo in Dostoevskij*, in «Teoresi» 4, 1-2, pp. 94-106 e 3-4 pp. 179-203.
- Id. (1951), *Teoreticità e storicità della filosofia*, Messina A. Sessa Editore.
- Id. (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, Messina Peloritana Editrice.
- Id. (1999²), *Socrate. L’origine dell’intellettualismo dalla crisi della libertà*, Milano Vita e Pensiero.
- Id. (1998), *Libertà e male in Pareyson*, «Itinerarium», 11, pp. 53-60.
- De Lubac Henri (1945), *Le drame de l’humanisme athée*, Paris; trad. it. (1992), *Il Dramma dell’Umanesimo ateo*, Milano Jaca Book.
- Dostoevskij Fëdor (1864), *Memorie del sottosuolo*, Einaudi, Torino, 1982⁶.
- Id. (1871), *I demoni*, trad. it., Milano Garzanti, 41981.
- Id. (1879-1880), *I fratelli Karamazov*, Milano Garzanti 1981.
- Forest Aimé (1946), *Le realisme de la volonté*, «Revue Thomiste» 3-4.
- Franco Francesco (2002), *La gnosi cristiana in Solov’ëv e Dostoevskij*, in, I. Tolomio, *Ritorno della gnosi?*, (Atti del XLII Convegno per ricercatori universitari di discipline filosofiche, Fondazione Centro Studi Filosofici di

Quaderno n. 13 di «AGON» (ISSN 2384-9045)
Supplemento al n. 20 (gennaio-marzo 2019)

Gallarate, Padova 11-13 settembre 1997), Gregoriana Libreria Editrice, Padova, pp. 133-161.

Id. (2013), *La libertà al bivio: l'esistenzialismo di Luigi Pareyson*, in «Theologica et Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», XXII, pp. 85-110.

Id. (2014), *Il dramma dell'ateismo. Filippo Bartolone interprete di Dostoevskij*, in «Theologica et Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna», XXIII, pp. 105-130.

Id. (2019), *Xavier Tilliette interprete di Luigi Pareyson*, «Ricerche teologiche» 30, 1, pp. 157-175.

Pareyson Luigi (1997³), *Karl Jaspers*, Genova Marietti.

Id. (1993), *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi.

Id. (1994²), *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi.

Id. (2001), *Studi sull'esistenzialismo*, OO. CC. 2, Milano Mursia.

Id. (2005), *Verità e interpretazione*, OO. CC. 15, Milano Mursia.

Tilliette Xavier (1996), *Questions posthumes à Luigi Pareyson*, «Gregorianum» 77, 4.

Volpe Francesca (2011), *Dostoevskij in Italia. Recenti interpretazioni*, Milano Albo Versorio.