

Pasqualino Cozza

**VERITÀ E SPERANZA: UN'ANALISI DELL'ATEISMO MODERNO
TRA BARTOLONE E DOSTOEVSKIJ**

**TRUTH AND HOPE: AN ANALYSIS OF MODERN ATHEISM
BETWEEN BARTOLONE AND DOSTOEVSKIJ**

ABSTRACT. L'ateismo moderno affonda le proprie radici nella cultura ellenica e nel mondo religioso ebraico, e trova oggi ampia diffusione tra coloro i quali puntano all'assolutizzazione dell'immanente per mezzo dell'ideale della ragione. Esso, individuato come il fulcro di una verità assoluta del tutto contrastante rispetto alla verità cristiana, si illude di giungere a una libertà senza limiti, ma in realtà prigioniera dell'immanente. La narrativa di Dostoevskij rappresenta un eccezionale sistema filosofico entro il quale Bartolone colloca la riflessione su teismo e ateismo prendendo le mosse dalla *Leggenda del Grande Inquisitore*.

PAROLE CHIAVE: Bartolone. Dostoevskij. Ateismo. Verità. Sartre.

ABSTRACT. Modern atheism has its roots in Hellenic culture and in the Jewish religious world, and today is widely spread among those who point to the absolutization of the immanent through the ideal of reason. The latter, identified as the fulcrum of an absolute truth completely opposed to Christian truth, is under the illusion of reaching a freedom without limits, but actually a prisoner of the immanent. Dostoevsky's narrative represents a remarkable philosophical system in which Bartolone places the reflection on theism and atheism, starting from the Legend of the Grand Inquisitor.

KEYWORDS: Bartolone. Dostoevskij. Atheism. Truth. Sartre.

«Attendere e sperare»¹: in queste due parole è contenuta, secondo il Conte di Montecristo, l'intera saggezza umana. E non è un caso che a proferirle sia un uomo privato della libertà; al pari degli uomini che hanno coscienza degli organi soltanto quando questi si ammalano, infatti, il Conte ha compreso la libertà soltanto passando attraverso la prigionia.

La libertà di Edmond Dantès è stata resa possibile da due decenni di fervida speranza, la stessa nella quale, scrive Paolo Di Tarso nella Lettera ai Romani (8,24), «noi siamo stati salvati». Essa sola infatti, afferma Bartolone², ci permette di scorgere il messaggio cristiano, altrimenti oscurato, ancora oggi, da quello stesso scandalo e da quella stessa stoltezza suscitata dal Vangelo nella cultura ellenica e nel mondo religioso ebraico.

La speranza è la sola forza che consenta di superare gli ostacoli frapposti tra sé e il messaggio cristiano, che è anche appello all'uomo, alla carità. In tale appello è implicita una prova di fede, insormontabile senza previa speranza, che mette l'uomo a contatto con Dio, il quale chiama l'umanità a contribuire al corso storico, incanalandone pertanto la libertà in un impegno «che la valorizza

¹ A. Dumas (2010), *Il conte di Montecristo*, p. 1066.

² F. Bartolone (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 13: «la speranza è la forza e la virtù di cui l'umano esistere ha essenziale bisogno per indirizzarsi verso quella positività del vero e del valore, che sola consente di vincere quanto, nelle profondità stesse della vita, è scandalo e stoltezza. Il cristianesimo [...] richiede che l'uomo si apra alla speranza».

estremamente e perciò la rende quasi assoluta»: la «libertà [...] dell'uomo riceve dall'altro da sé, dalla verità che discende da Dio, la luce che la rischiarava, la sostanza e la sorregge: in sé sola, è vuota»³.

Ma la via della libertà è tortuosa, e pochi passi soltanto l'anima può percorrervi se abbandonata dalla speranza. Rivisitando sotto la luce di Bartolone una celebre frase di Sartre, secondo cui «L'uomo è condannato ad essere libero»⁴, potremmo allora dire che *l'uomo senza speranza, dunque senza fede, è condannato a essere libero della sua propria libertà, una libertà tipicamente umana che, in sé sola, è vuota*. Che cosa ne è infatti della libertà dell'uomo, se questi non accoglie il messaggio cristiano che la irradia? È una *libertà prigioniera* dell'immanente, condannata a se stessa, libera sì dal nulla, ma effimera e non tendente all'assoluto.

Né ebrei né greci riposero fede nella resurrezione o accolsero l'infinita Verità, luce della libertà. Gli uni identificarono il Padre *esclusivamente* con la Legge, anziché andare oltre e giungere al valore della carità; gli altri, illudendosi di possedere razionalmente l'Assoluto, operarono una chiusura intellettualistica che li esentò dal ricevere il messaggio cristiano della carità. Duemila anni dopo

³ Ivi, p. 15.

⁴ J.-P. Sartre (2007), *L'esistenzialismo è un umanismo*, p. 54.

la situazione rimane immutata. Da una parte, permane la *cieca* – forse convenzionale – identificazione di Dio con la Legge: «se Dio non esiste», scrive Dostoevskij, «tutto è permesso»⁵; dall'altra, come con il pretesto della ricerca della particella di Dio, si tenta ancora, invano, di possedere l'Assoluto, osservandolo e rinchiudendolo nella lente del microscopio.

L'aspirazione ecumenica del cristianesimo è ancor oggi tarpata dalla dura osservanza della legge a discapito dell'espansione del valore della carità, e dall'immanentismo razionalistico che, attraverso la negazione di Dio, punta all'assolutizzazione dell'immanente, o, peggio, a quel processo di umanizzazione del divino già avviato in epoca moderna da Caravaggio nelle sue opere⁶.

Tali istanze ateistiche vengono perseguite senza tuttavia rinunciare all'infinita libertà cristiana, reinterpretata appunto ateisticamente e dunque situata nella razionalità anziché nel messaggio del Verbo, il solo che la sostanzia e la rivolge verso l'infinito. L'atteggiamento è ben descritto dal Grande Inquisitore, che accusa Cristo di non avere più ruolo alcuno, anzi d'essere di

⁵ F. Dostoevskij (2014), *I fratelli Karamazov*, p. 515.

⁶ Cfr. M. Calvesi, *La realtà di Caravaggio*, Einaudi Torino 1990; R. Longhi, *Caravaggio*, Abscondita Milano 2015.

impaccio nell'umanità, che ormai può nutrirsi e sostanziare di sé il messaggio cristiano e quindi la propria libertà: «Tutto [...] è stato trasmesso da Te al papa, – dice il Grande Inquisitore rivolgendosi a Cristo – e tutto quindi si trova ora nelle mani del papa: Tu dunque, adesso, puoi anche far a meno di venire, o d'impacciarci»⁷. L'ideale della ragione, tuttavia, si illude soltanto di poter possedere la Verità, e con essa la libertà, poiché «nulla in comune può avere con il principio religioso»⁸ la prima, e nulla in comune può avere con la liberazione religiosa dell'uomo la seconda.

Nel secolo ventunesimo *Dio non è (più) morto*, ma neanche risorto: è imprigionato dal raziocinio dell'uomo, o, se vogliamo, incarcerato per ordine del Grande Inquisitore, e con lui la libertà. Essa, infatti, «non è indipendente dalla verità, perché la verità è l'unica significazione della libertà, che di essa ha bisogno per esser conosciuta e conoscersi»⁹. L'ateismo non può che fallire nel tentativo di assimilare la verità cristiana «cirscritto come è, dentro i confini della semplice ragione»¹⁰.

⁷ F. Dostoevskij (2014), *I fratelli Karamazov*, p. 335.

⁸ F. Bartolone (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 37.

⁹ *Ivi*, p. 47.

¹⁰ *Ivi*, p. 40.

«Gli atei del nostro tempo», scrive Bartolone, «vanno perdendo la loro fede ateistica [...] sono impegnati soprattutto nello sforzo di disimpegnarsi il più possibile dalla compromissione religiosamente positiva o negativa»¹¹; essi non solo rinunciano a Dio, ma anche al confronto con l'idea di Dio. Tale disimpegno li allontana, infatti, dal rischio di dover ammettere una libertà e una verità altre, metafisiche, che richiederebbero grande speranza e sforzo spirituale per essere accettate e vissute. Non solo: una volta ammesso il carattere trascendente della libertà, essi per giungervi dovrebbero rinunciare alla libertà immanente, poiché la libertà piena, sostanziale, *in Dio e per Dio*, è raggiungibile unicamente «quando rientri in un puro impegno essenzialmente religioso»¹², in cui è «libera da tutto, fuorché da Dio, con cui è in rapporto»¹³.

Lo sa bene il Grande Inquisitore, il quale afferma che gli uomini «diventeranno liberi quando rinunceranno alla loro libertà»¹⁴; essi però sono *deboli*, e lo sarebbero ancor più davanti alla scelta di indossare gli occhiali della fede, le cui lenti permetterebbero di vedere Cristo non come lo sconfitto, il

¹¹ *Ivi*, p. 26.

¹² *Ivi*, p. 16.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ F. Dostoevskij (2014), *I fratelli Karamazov*, p. 343.

crocifisso, ma come Verbo incarnato, Verità assoluta. Perciò il Grande Inquisitore, anziché attendere il miracolo di Dio che faccia breccia nel libero arbitrio degli uomini e faccia proclamare la verità in Cristo, si fa carico egli stesso della loro libertà di scelta, anzi della loro libertà stessa, forte del fatto che «non c'è preoccupazione più tormentosa per l'uomo, non appena rimanga libero, che quella di cercarsi al più presto qualcuno innanzi al quale genuflettersi»¹⁵.

Questo qualcuno, nella *Leggenda*, è il Grande Inquisitore, che è riuscito a – anzi *ha dovuto* – impossessarsi della libertà degli uomini, per evitare che l'umanità si avviasse lungo un cammino senza luce nel quale perdere definitivamente la libertà. Come Stavroghin, lo stesso Dostoevskij preferisce l'illusione a un tale scenario, quando afferma che «se qualcuno [...] dimostrasse che Cristo è fuori della verità ed effettivamente risultasse che la verità è fuori di Cristo, io preferirei restare con Cristo piuttosto che con la verità»¹⁶.

Il merito di Dostoevskij risiede, secondo Bartolone, nell'aver sottoposto l'ateismo alla prova religiosa, anziché, parimenti all'*ateo del nostro tempo*, rifuggire l'Assoluto trascendente per mezzo del nucleo dell'ateismo, ovvero

¹⁵ *Ivi*, p. 339.

¹⁶ F. Dostoevskij (2017), *Lettere sulla creatività*, p. 76.

l'ideale della ragione, reo di assoggettare l'uomo all'assoluto immanente, che è anche rifiuto della Verità e quindi della libertà tendente all'infinito.

Nella poetica dostoevskijana il confronto dell'ateismo col cristianesimo si è materializzato nell'incontro tra Cristo e il Grande Inquisitore, tra l'uomo del sottosuolo e il sottosuolo, tra Stavroghin e il nichilismo. Ciò è reso possibile dal romanzo polifonico, i cui personaggi vengono concepiti come idee, «idee personificate»¹⁷: ciascuno di essi «rappresenta una *Weltanschauung* diversa: atei e cristiani, cinici e generosi, scettici e rivoluzionari, assassini e asceti, libertini e santi¹⁸; dall'incontro-scontro di queste differenti concezioni del mondo si produce una dialettica dalla quale emergono veri e propri trattati filosofici, a partire dall'indagine sul mistero dell'uomo, che è anche mistero di Dio: è «nell'uomo e attraverso l'uomo che si raggiunge Dio»¹⁹; in lui è «racchiuso l'enigma dell'universo, e risolvere il problema dell'uomo è risolvere il problema di Dio»²⁰.

¹⁷ N. Bachtin (2002), *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, p. 126.

¹⁸ *Ivi*, p. 127.

¹⁹ N. Berdjaev (2002), *Dostoevskij*, p. 27.

²⁰ *Ibidem*.

Laddove l'ideale della ragione separa e tiene diametralmente distanti ateismo e religione, forgiando una «antitesi irreparabile»²¹, in Dostoevskij essi comunicano, e se ateismo dev'essere, che sia pensiero «vivo e valido»²², fonte sussistente di se stesso, e non appropriazione immanente dell'Assoluto trascendente per mezzo della sua riduzione a mero elaborato razionale. Lungi dal celebrare gli pseudovalori dell'immanentismo, che si nutre parassitariamente dei valori cristiani e ne fa sfoggio a scopo di autodifesa, l'opera dostoevskijana, in direzione ostinata e contraria rispetto all'ateismo moderno, affronta il problema della verità di Dio (e dunque della libertà) confrontandosi con la religione stessa.

In cosa consiste l'esistenza dell'ateo?, si chiede Bartolone; è possibile far propri i valori, la verità e la libertà cristiana senza tuttavia credere – come non crede Kirillov – nell'incarnazione, nella morte e nella resurrezione del Verbo? In altre parole: è concepibile «un ateismo coerente ed integrale da parte dell'uomo che aspiri alla pienezza del suo esserci e vivere secondo le necessità e le

²¹ F. Bartolone (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 38.

²² *Ivi*, p. 32.

esigenze fondamentali della sua esistenza»²³? Questo è il problema di cui si occupa la poetica di Dostoevskij.

In Kirillov troviamo una risposta a tale domanda esistenziale. Egli esalta la perfezione di Cristo, senza tuttavia accettarne la natura trascendente che, al pari della resurrezione, ritiene inammissibile. Kirillov cade perciò in una profonda contraddizione, allorché contempla acriticamente l'assoluta perfezione di Cristo, senza però domandarsi «se sia ammissibile che l'essere morale perfetto possa venire da un ordine reale ontologicamente imperfetto, il mondo»²⁴. Dall'assenza di speranza nella natura sovraumana di Cristo, dalla mancanza di fede nella resurrezione del Verbo, partorisce in Kirillov la disperazione che lo porta a compiere l'estremo gesto suicida: «se le leggi della natura non hanno risparmiato neppur *Quello*, ma hanno obbligato anche lui a vivere in mezzo alla menzogna e a morire per la menzogna, vuol dire che tutto il pianeta non è che menzogna e poggia sulla menzogna [...] Perché vivere, dunque...?»²⁵.

Se, da una parte, l'uomo del sottosuolo non riconosce l'Assoluto sopra di sé, fuori dal sottosuolo, cadendo nell'anarchia e inscenando la più vivida

²³ *Ivi*, p. 41.

²⁴ *Ivi*, p. 83.

²⁵ *Ivi*, p. 85.

rappresentazione della pulsione (auto)distruttiva, e il Grande Inquisitore fallisce nel respingere Cristo, la cui dolcezza e «mite silenzio convincono e conquistano con più forza delle argomentazioni del Grande Inquisitore»²⁶; dall'altra parte, alla libertà priva di contenuto, che non diviene dall'Assoluto, e alla verità altrove che in Cristo, Stavroghin preferisce ingannarsi nell'illusione e al vuoto insussistente dell'ateismo Kirillov preferisce la morte. «L'ateismo moderno, incapace di vivere da sé, non può che declinare»²⁷; esso è incapace di «negare Dio senza affermarlo»²⁸, se non a un costo altissimo e non soltanto spirituale.

È la speranza, ancora una volta, «l'unico punto di fuga»²⁹. Ma sperare non significa, come in Šatov, volontà di credere nel trascendente cedendo tuttavia alla rappresentazione immanente di Cristo, né ingannarsi con l'ideale della ragione e l'adulazione della mente euclidea che *illusoriamente* tutto può carpire e dunque possedere, comprese la libertà e la verità, che però non provengono dall'ateismo mistico di Kirillov o dall'ideale della ragione al quale si oppone l'uomo del sottosuolo, ma discendono *unicamente* dall'Assoluto perfettissimo:

²⁶ N. Berdjaev (2002), *La concezione di Dostoevskij*, p. 148.

²⁷ F. Bartolone (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, p. 79.

²⁸ *Ivi*, p. 82.

²⁹ *Ivi*, p. 88.

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

il Cristo considerato come uomo solamente non è il Salvatore e la sorgente della vita [...]. [L]a pace per l'uomo, fonte di vita, salvezza e condizione indispensabile dell'esistenza di tutto il mondo è contenuta in queste parole: "il Verbo s'è fatto carne", e nella fede in queste parole.³⁰

Attendere e sperare.

³⁰ *Ivi*, p. 61.

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

BIBLIOGRAFIA

Bartolone Filippo (1968), *Valenze esistenziali del cristianesimo*, Messina, Peloritana Editrice.

Bachtin Michail (2002), *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, Torino, Einaudi.

Berdjaev Nikolaj (2002), *La concezione di Dostoevskij*, Torino, Einaudi.

Dostoevskij Fëdor (2014), *I demonî*, Torino, Einaudi.

Dostoevskij Fëdor (2014), *I fratelli Karamazov*, Torino, Einaudi.

Dostoevskij Fëdor (2017), *Lettere sulla creatività*, Milano, Feltrinelli.

Dumas Alexandre (2010), *Il conte di Montecristo*, Roma, Donzelli.

Pareyson Luigi (1993), *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi.

Sartre Jean-Paul (2007), *L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano, Ugo Mursia.