

Simona Gasparetti Landolfi

A proposito di filosofia, letteratura e formazione

Il cavaliere povero. Considerazioni sul *male sacro* ne *L'Idiota* di Fëdor Dostoevskij¹

Tutti gli studiosi di medicina conoscono il pericolo professionale insito nel fatto che la ricerca e il desiderio di sapere possono diventare un atto di rapina ai danni del malato.

V. von Weizsäcker, *Il medico e il malato*, 1926

In quanto lotta fluttuante per la disgregazione di un essere vivente, il dolore è dunque origine e costrizione a decidere: o il compimento, che rende eterna questa mia separazione da una parte di me, o il ripristino della mia unità e cioè la guarigione. La parte amputata morirà, quella guarita continuerà a vivere. Questa decisione tra scissione e guarigione, cui il dolore costringe, diventa così anche una metafora della decisione tra la morte e la vita.

V. von Weizsäcker, *Il dolore*, 1926

In un toccante scritto autobiografico degli anni Cinquanta² – appena due anni prima della morte – Viktor von Weizsäcker traccia, nella forma letteraria di un ampio *curriculum vitae*, una sorta di compendio dei motivi che hanno ispirato il suo impegno teorico e la sua pratica clinica nel corso della vita intera. Il tema dominante, il cuore delle sue ricerche, che si esprime in quello che egli stesso definisce nel titolo «l'intento principale della mia vita», si mostra nelle due nozioni cruciali di unità della persona e di reciprocità complementare, che impregnano profondamente di sé la sua medicina antropologica e la sua idea della cura. Il grande scandalo portato da Weizsäcker nelle tranquille acque del paradigma terapeutico dei primi anni del Novecento mina alla radice, da un lato, la confortante fiducia nell'immagine dell'uomo consegnata dalle scienze fisiche e biomediche e, dall'altro, l'impostazione del rapporto tra medico e paziente, operando un ampliamento dell'orizzonte concettuale della medicina che costringe a riconsiderarne le basi epistemologiche. Non si tratta semplicemente di aggiungere, sostiene Weizsäcker, ai solidi insegnamenti della fisica,

¹ Contributo a un progetto di ricerca, di cui sono coordinatrice, sul tema della cura come processo ermeneutico e impresa comunicativa e sulla formazione del medico e del filosofo come figure professionali della cura. Il progetto, che nasce dalla collaborazione tra il Corso di Laurea Magistrale in Filosofia dell'università di Roma³ e il Corso di Laurea 'C' in Medicina e Chirurgia a indirizzo Clinico e Sperimentale dell'università La Sapienza, ha dato vita negli ultimi tre anni a un laboratorio teorico-pratico permanente che si rivolge agli studenti dei due corsi di laurea, i quali collaborano in modo attivo e interconnesso a un'esperienza formativa nella quale il sapere filosofico e quello medico si incontrano in una comunità di lavoro che promuove un'esercizio dialogico di consapevolezza e di integrazione tra i modelli cognitivi e interpretativi delle due discipline, nel senso indicato dalle *Medical Humanities*.

² *Meines Lebens hauptsächlich Bemühen*, in E. Kern (a cura di), *Wegweiser in der Zeitwende*, E. Reinhardt, München-Basel 1955. Il testo compare la prima volta in traduzione italiana nel 1988, in appendice alla bella monografia su V. von Weizsäcker di Sandro Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo*, Edizioni Paoline, Torino 1988.

della fisiologia e della patologia anche quelli della psicologia e della psichiatria, non si tratta cioè di moltiplicare il numero dei saperi nella formazione del medico e poi al capezzale del malato, ma di un mutamento nella relazione tra le discipline, avendo compreso che il corpo organico dell'uomo è altro da quello che la fisiologia ha descritto, e che tutti i fatti biologici sono un'unità psicofisica indissolubile. La cosiddetta svolta antropologica, operata – secondo la felice espressione dello stesso Weizsäcker – introducendo il soggetto nella biologia, amplia la concezione del malato quale realtà soprattutto fisica, sulla quale il medico interviene secondo uno schema di causa-effetto, verso la consapevolezza della realtà unitaria della persona: fisica, psichica, spirituale. Non ha senso da questo punto di vista la pretesa, peraltro illusoria, che il medico compaia sulla scena patologica per sopprimere la malattia e ripristinare le condizioni precedenti al suo insorgere, cancellandone ogni traccia. Nel momento in cui si abbandona l'idea oggettivante del corpo come mero organismo fisico e lo si intende come corpo che vive in un mondo – comprendendo l'uomo come intenzionalità che in un mondo si dispiega – è possibile interrogarsi sul significato di questa realtà corporea, psichica e mentale e sul suo modo di manifestarsi come pathos. I significati sono oltre i fatti, oggetto delle scienze naturali, l'analisi dei fatti non può indicare i significati ai quali i fatti stessi rinviano. Occorre allora che la medicina si riavvicini alla filosofia, riprendendo il cammino comune, occorre ricercare una conoscenza che sia comprensione e dia senso, che accanto alla raccolta dei fatti sia in grado di “interrogare” i fenomeni, i vissuti, i percorsi biografici. Nella convinzione che gli “oggetti” cui l'atto terapeutico si rivolge abbiano corpo in un soggetto che sente e soffre, l'agire del medico viene inteso da Weizsäcker all'interno di una relazione di reciprocità complementare, di un'amicizia itinerante tra medico e paziente, di un'impresa comunicativa e di un viaggio di condivisione della vita e del destino, nel quale l'intersoggettività si costituisce tanto dal punto di vista bio-psicologico quanto da quello etico³.

Muovendo da queste premesse, anche accostarsi al personaggio del principe Myskin, protagonista del romanzo di Dostoevskij, con lo sguardo esclusivo del medico o con quello del filosofo può esporre a un duplice smacco. La figura del principe introduce infatti in uno spazio argomentativo nel quale le nozioni di identità, di cura, di salute, di malattia vengono poste in questione in modo radicale, in nome di una soggettività che da un lato appare irriducibile ai parametri delle scienze, e dall'altro dischiude una possibilità di interpretare l'esperienza di sé nel mondo che illumina dimensioni in parte estranee anche alla filosofia. In questo personaggio, per molti versi extra-ordinario, si mostra infatti l'esemplarità di uno sguardo sull'esistenza e di un'esperienza spirituale in nessun caso generalizzabili o normative, che rinviano soltanto al *proprium et ipsissimum* di una persona unica e irripetibile e alla sua unità spirituale indissolubile.

³ Si veda a questo riguardo lo studio di Paolo Augusto Masullo, *Patofisica. L'antropologia relazionale di V. von Weizsäcker*, Guerini, Milano 1992.

Nel rileggere il romanzo per questo Laboratorio, sono stata accompagnata spesso da una sorta di imbarazzo, come se introdurre nell'ambito di un discorso sulla formazione del medico o del filosofo una digressione narrativa "di questo tenore" recasse su di sé lo stigma dell'arbitrarietà. Lo sguardo che questo libro rivolge al mondo è infatti così estremo da apparire forse dissonante o inconciliabile con il modo usuale d'intendere la cura e l'attenzione alla complessità delle persone, che è alla base di ogni agire, in senso lato, terapeutico. Leggere romanzi apparentemente non ha a che fare con la formazione a una professione, può riguardare piuttosto la formazione delle persone, la *paideia*. Nella formazione tecnico-specialistica – in linea con i canoni dello spirito del tempo – la lettura di opere letterarie può apparire come un'attività superflua, se non del tutto inutile, giacché non è valutabile nei termini di una efficacia diretta, strumentale, servile. Questo lavoro formativo non direttamente finalizzato a scopi a me pare invece il fondamento della formazione all'esercizio di qualunque professione al servizio della comunità e anche il fondamento della condotta etica nella comunità. Proprio la gratuità connessa con l'esperienza artistica può contribuire a formare il sostrato umano ed etico dal quale qualunque sapere tecnico e strumentale può trarre il proprio nutrimento e il proprio stile, in coscienza e libertà. La lettura è peraltro una pratica filosofica e un esercizio ermeneutico che richiede certe competenze tecniche ma somiglia anche molto a un'arte. Nella nostra cultura è forse la pratica formativa per eccellenza, la più semplice e naturale per tutti noi. La lettura ci accompagna infatti per tutta la vita, e tuttavia spesso viene fraintesa, abusata, privata del suo significato formativo. Leggere non è un modo passivo della mente volto a contenere e conservare parole e concetti estranei, ma un viaggio dentro e fuori di sé, un percorso attivo che implica uno sguardo vigile sulla propria prassi e propizia la coscienza di sé, la quale è alla base della formazione delle persone alla consapevolezza e all'agire responsabile⁴.

In una celebre lettera dedicata al tema della formazione dell'uomo, J.G. Herder nel 1794 osservava: «Umanità è il *carattere del genere umano*. In noi tuttavia esso è innato solo quanto a inclinazioni e deve essere adeguatamente educato. Venendo al mondo, non ne disponiamo già in modo compiuto, è piuttosto il dovere del nostro stare al mondo, la meta delle nostre aspirazioni, l'esito di ogni nostra cura, ciò che ha *valore* per noi. Non conosciamo infatti nell'uomo una *natura angelica*, e se il demone che ci guida non è un demone umano diventiamo un flagello per i nostri

⁴ Sono grata all'amica e collega Mariannina Failla, la cui sensibilità per questi temi ha nutrito il nostro lavoro comune e le nostre conversazioni su questioni relative alla formazione delle persone a un uso della ragione non meccanico e imitativo, ma libero e creativo. Per questo non basta l'addestramento comune a tutti i saperi, ma occorre un esercizio, una pratica radicata in una comunità che pensa, ragiona, dialoga, ascolta, accoglie e favorisce l'esplorazione, personale e peculiare, di sé e del mondo.

simili. *L'elemento divino* del nostro genere è dunque la *formazione all'umanità*⁵. Proprio in una cultura come la nostra, che mostra numerosi tratti di barbarie, mi sembra essenziale che non si trascuri – a vantaggio degli aspetti tecnici dell'addestramento alle professioni – la formazione all'umanità, la quale, come nota acutamente Herder, non è qualcosa di innato, ma un'inclinazione che va educata in tutta la vita. Può essere fuorviante la convinzione, oggi sempre più diffusa, che si possa accedere a qualunque professione come a un mero fare, solo con un piccolo bagaglio di nozioni pratiche, tecniche. Secondo questo punto di vista, tutto ciò che è accanto, o intorno, o comunque non strettamente pertinente a questo bagaglio tecnico-strumentale, appare irrilevante, o tutt'al più come un abbellimento superfluo. Mi sembra, al contrario, che si debba riporre il più grande valore nella formazione delle persone all'umanità, in una prospettiva complessa come quella proposta da Weizsäcker, integrando ogni punto di vista unilaterale in una esperienza di complementarità ontico-patrica. Forse è proprio questo il "compito" che le istituzioni educative devono assolvere: promuovere una comunità della relazione e del riconoscimento. Nel caso della relazione terapeutica due persone non possono scoprire il dialogo nel momento in cui entrano in scena rispettivamente come medico e come paziente. La formazione al dialogo e l'esercizio dialogico devono iniziare molto prima e non possono essere solo una tecnica, ma devono diventare piuttosto un metodo, una pratica attiva di convivenza fraterna, di condivisione del comune destino di creature.

Nel caso del principe Myskin è proprio nella gratuità dell'artificio letterario, nella sua verità simulata, che l'esperienza della malattia trova la propria esemplarità e può rinviare al senso, che non resta chiuso nell'opera, ma trabocca nella vita e diviene un appello al lettore, perché lo confronti con la propria personale esperienza e, soprattutto, se ne faccia interprete e custode. La storia del principe è la storia di una malattia e di un malato, ma anche la storia di una anomalia della condotta, di una difformità etica. Pur non essendo indirizzata dunque eminentemente al medico, ha molto da dire a chi voglia esercitare l'arte medica con consapevolezza. È un invito a riconsiderare le definizioni e le procedure che appiattiscono l'esistenza al livello di luoghi comuni indifferenti ai percorsi biografici, emotivi, spirituali.

Un viaggio all'interno e intorno a questo *liber mirabilis* non può che introdurre a un cammino di scoperta non tanto di terre nuove, ma di occhi nuovi, di un nuovo modo di guardare, di vedere, di comprendere.

⁵ J.G. Herder, *Briefe zu Beförderung der Humanität*, lettera XXVII, in *Herders Sämmtliche Werke*, a cura di B. Suphan, Wedmann, Berlin 1881, vol. XVII, p. 138, trad. mia.

Che cosa sa fare il fanciullo, che neppure il leone poteva? Perché il predatore deve ancora trasformarsi in fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un gioco, una ruota che gira da sé, un primo moto, un sacro dire-di-sì.

F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

Nel racconto delle vicende del principe Myskin, l'idiota, la malattia appare come un'esperienza che illumina la vita, che la alimenta, la esalta, che ne accresce la forza e introduce a quella che Nietzsche, lettore appassionato di Dostoevskij, chiamerà la *grande salute*. «Salute e malattia: si usi prudenza!», dirà Nietzsche, «La misura rimane il rigoglio del corpo e l'audacia, l'energia spumeggiante, l'allegria dello spirito, ma naturalmente anche *quanto di malato questo sappia prendere su di sé e superare – trasformare in salute*. Ciò di cui le creature più fragili morirebbero è tra i fattori di stimolazione della grande salute»⁶. La natura e il destino di Myskin, il suo essere nel mondo, si esprimono nel suo “esser malato”, in questa definizione data da altri che egli tanto spesso ripete e tanto bene pare attagliarsi alla sua esistenza, nella sua peculiarità non conforme, e al senso che ne emerge.

In un saggio su Dostoevskij del 1945, dice Thomas Mann: «La malattia mette in luce qualcosa che per la vita e il suo sviluppo è più importante e più utile di qualunque normalità sanzionata dalla scienza medica, [...] certe conquiste dell'anima e della conoscenza non sono possibili senza la malattia, la follia. [...] Grandi malati sono vittime offerte all'umanità, alla sua elevazione, all'ampliamento della sua capacità di sentire e di conoscere, in breve alla sua più alta salute. Da questo deriva quell'aura religiosa che palesemente avvolge l'esistenza di simili uomini e che influisce in modo così profondo sulla loro consapevolezza di sé»⁷. Il principe Myskin è uno di questi uomini. In lui gli accessi e gli eccessi tellurici del male epilettico sono il viatico per una “animazione spirituale” che introduce a una anomalia estrema della condotta, a una radicale difformità etica, a una dimensione meditativa e mistico-religiosa, che può essere scambiata, dai filistei, per follia.

Ma da quali lontananze emerge il termine che dà il titolo al romanzo? Nel greco antico ἰδιωτης si usa in tre accezioni: 1. particolare, privato; 2. ignorante, zotico, inesperto, ineducato; 3. non pratico, profano. ἰδιωτης deriva da ἰδιος, che ha a sua volta quattro accezioni principali: 1. proprio, particolare, personale; 2. non pubblico, che non ha uso di mondo, senza cariche pubbliche;

⁶ F. Nietzsche, *Nachlaß 1885-1886*, (2 [97]), in *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, De Gruyter, Berlin, 1967 sgg., vol. VIII, 1, p.106, trad. mia.

⁷ Th. Mann, *Dostoevski, mit Maßen*, in *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, Fischer, Frankfurt a.M., 1974, trad. it. *Dostoevskij – con misura*, in Th. Mann, *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi, Mondadori, Milano 1997, pp. 861-880.

3. proprio (nel senso della proprietà); 4. proprio, speciale, individuale, distinto dagli altri, singolare, peculiare, insolito, fuori dell'ordinario, che sta a sé. In latino *idiota* è da intendersi nel senso di *rudis, simplex*, inesperto di arte o scienza.

Ebbene, nel principe Myskin hanno preso forma e corpo tutti questi modi di essere: il principe, in quanto malato – l'idiozia gli deriva dall'essere epilettico –, è infatti inesperto del mondo, non ha uso di mondo, come gli viene rimproverato per esempio dalla generalessa: «Quel principotto è malato, un idiota; in secondo luogo è un imbecille che non conosce il mondo, né ha un suo posto nel mondo: a chi si può presentarlo? Dove si può cacciarlo?»⁸. Non conoscendo il mondo, non ha in esso un suo posto, non ha cariche pubbliche, diremmo oggi istituzionali, non ha una identità che possa essere riconosciuta e trovare quindi riconoscimento. Dice ancora la generalessa: «È un democratico impossibile, non ha neppure un piccolo grado»⁹. Myskin infatti non è un funzionario, non esercita alcun ufficio. Aglaja, la giovane che lo ama, gli chiederà: «Avete intenzione d'impiegarvi? Fate conto di diventare gentiluomo di camera?». La risposta spaesata suonerà: «Gentiluomo di camera? Non ci ho mai pensato, ma...»¹⁰. Myskin non ha mai neppure immaginato un proprio ruolo nella società poiché, pur essendo nel mondo, non appartiene mai compiutamente al mondo, a nessun mondo. Oltretutto egli non è in nulla un uomo pratico. La categoria del "pratico" viene introdotta da Dostoevskij per indicare l'attitudine a farsi strada nel mondo, a guadagnarsi i gradi al servizio dello spirito del tempo, a svolgere un pubblico ufficio nel rispetto degli ordini vigenti, vale a dire dell'ordine costituito. In questo senso specifico la "praticità" è propria dell'uomo "d'ordine", e dunque dell'uomo "ordinario". Nelle considerazioni introduttive alla terza parte del romanzo, Dostoevskij dice, a questo proposito: «L'assoluta mancanza di iniziativa personale fu sempre il principale e migliore indizio di praticità», e più avanti: «Il difetto di originalità, dappertutto, e da tempo immemorabile, fu considerato il primo requisito e la migliore raccomandazione dell'uomo attivo, fattivo, pratico»¹¹. Diventare generale è la meta, per così dire naturale, dell'itinerario mondano dell'uomo ordinario, che proprio in quanto ordinario, anela a distinguersi, ma solo secondo i parametri dell'ordine vigente. Essere generale è per conseguenza una sorta di statuto ontologico. Dice l'autore: «Nella vita la tipicità delle persone viene come annacquata, diluita. [...] le persone ordinarie sono in ogni momento e nella loro maggioranza un anello indispensabile nella concatenazione degli avvenimenti quotidiani»¹². Il ritratto di questo tipo umano è sferzante: «Si ha la ricchezza, ma non da Rothschild; la famiglia è rispettabile, ma non si è

⁸ F. Dostoevskij, *L'idiota*, trad. ital. di Alfredo Polledro, Einaudi, Torino 1981, p. 501. D'ora in avanti le citazioni dal romanzo verranno identificate da una I seguita dalla virgola e dal numero della pagina della suddetta edizione nella quale compaiono.

⁹ I, 501.

¹⁰ I, 507-8.

¹¹ I, 322.

¹² I, 456.

mai distinta in nulla; l'aspetto è garbato, ma assai poco espressivo; l'istruzione sufficiente, ma non si sa che uso farne; si ha ingegno, ma senza *idee proprie*; si ha cuore, ma senza grandezza d'animo, e così via, sotto tutti gli aspetti. Di questa gente ce n'è al mondo un'infinità, anzi molta più che non paia»¹³. È interessante, e non irrilevante ai fini della caratterizzazione dell'identità del principe, anche la distinzione che Dostoevskij opera, all'interno di questo tipo umano, tra due categorie principali: gli ordinari limitati e i «molto intelligenti». I limitati sono i più felici, perché si cullano nell'illusione di essere unici, fuori del comune. «Ad alcune nostre signore», dice l'autore, «è bastato tagliarsi i capelli, mettersi gli occhiali azzurri e chiamarsi *nichiliste*, per persuadersi subito di aver acquistato anche delle *convinzioni* personali proprie [...] germogliate nel proprio cervello»¹⁴. Al contrario degli ordinari limitati e felici, gli ordinari “molto intelligenti” – che pure immaginano fuggacemente di essere geniali e originalissimi – sono molto più infelici in quanto tormentati dal dubbio, talora fino alla disperazione, giacché «non riescono a sapere con certezza che cosa debbano scoprire e che cosa siano sempre stati sul punto di scoprire: se la polvere o l'America»¹⁵. In genere, comunque, anche la vita di questi ordinari intelligenti molto infelici non ha un andamento tragico, poiché arrivano a un certo punto all'età della rassegnazione e, negli ultimi anni, al peggio, si guastano più o meno il fegato, ma questo è tutto.

Il principe Myskin non ha nulla dell'uomo ordinario, del praticone, del generale, giacché, in quanto idiota, è inesperto di ogni arte e scienza, è un inetto. Nella lingua russa, esattamente come nella nostra, mentre il sostantivo “generale” allude ai gradi, a una funzione pubblica, l'aggettivo può indicare ciò che è generico, comune, il contrario del peculiare, del personale, del singolare. L'inetitudine mondana, pratica, “generalizia”, rende Myskin unico. La sua identità è in tutto fuori dell'ordinario, egli in tutto si distingue, e da tutti. È sempre saldamente presso di sé, nell'unità della propria anima, nella propria coscienza, in uno stato meditativo che permane al di là di ogni turbamento, e nel quale egli accede alla consapevolezza di sé e alla comprensione degli uomini, di tutti gli uomini, in quanto simili e accomunati da un destino comune. In questo stato meditativo permanente, che non è un abito ma la sua natura più propria, Myskin esercita il proprio spirito, in modo attivo e sincero, a un'attenzione totale, compiuta, verso i propri simili (*prosochè*), alla partecipazione amorosa alla loro vita, alla sospensione, sempre, del giudizio su chiunque e in qualunque situazione (*epochè*), alla comprensione e alla compassione – forse il suo carattere più proprio. Insediato solennemente nel proprio non-sapere radicale egli non giudica mai, nessuno, e non smette di cercare, in una comprensione polifonica, un accordo tra le coscienze e con gli eventi.

¹³ I, 457.

¹⁴ I, 457.

¹⁵ I, 458.

Dell'idiota Myskin possiede anche un altro tratto caratteristico, che conferisce alla sua esistenza un'apertura, una luce singolare, una eccedenza vertiginosa, una grazia che allude a un altrove che è al di là della vita nel mondo. L'idiota è il messaggero, il profeta, il nunzio di verità, il santo, l'illuminato, il prediletto da Dio¹⁶. Nella prima scena del romanzo viene chiesto al principe se abbia molta inclinazione per le donne e, alla sua candida, e dettagliata, risposta «Io n-n-no! Perché io... Voi forse non lo sapete, ma io, per la mia malattia che ho dalla nascita, non conosco affatto le donne», l'ironico interlocutore osserva, ridicolizzandolo: «Ma se è così, tu, principe, sei addirittura un santo, e quelli come te Dio li ama!». Ciò che suscita questa ironia è l'ingenuità del principe, la sua semplice schiettezza, che in un uomo fatto sono il segno di una diversità ridicola, di una mancanza di senno, conseguenza di una malattia del cervello, della mente, della coscienza, dell'identità...

Con questa significativa battuta si chiude il primo quadro del romanzo, che si era aperto con un dialogo ambientato in una vettura di terza classe di un treno prossimo all'arrivo alla stazione di Pietroburgo, dove erano di fronte due giovani, uno dei quali era il principe. Questa è la prima immagine che l'autore ne disegna:

I suoi occhi erano grandi, celesti e fissi; c'era nel loro sguardo un che di dolce, ma anche di pesante, colmo di quella strana espressione da cui certuni sanno al primo tratto indovinare in una persona il mal caduco. [...] Si avviò una conversazione. La premura del giovane biondo dal mantello svizzero di rispondere a tutte le domande del suo bruno vicino era meravigliosa e scevra di qualsiasi sospetto che talune di esse fossero troppo disinvolte, fuor di luogo e oziose. Rispondendo, disse tra l'altro che in realtà per lungo tempo, più di quattr'anni, non era stato in Russia e che era stato mandato all'estero per malattia, una strana malattia nervosa, una specie di mal caduco, con tremiti e convulsioni. Nell'ascoltarlo, il bruno sorrise più volte; soprattutto si mise a ridere quando, alla sua domanda: «Ebbene, vi hanno guarito?», il biondo rispose: «No, non mi hanno guarito»¹⁷.

La prima immagine del principe/idiota è dunque quasi un'epifania angelica, i capelli biondi e folti, gli occhi azzurri, lo sguardo dolce, vago nella sua fissità – quasi non si posasse sulle cose di fuori –, la premura nella conversazione, la voce sommessa e conciliativa, la sincerità senza sospetti. Egli è inerme, senza timore di mostrarsi per quello che è. «Io non ho la minima ragione di nascondermi o di celarmi»¹⁸, dirà in più di una occasione. Myskin è nello stato in cui non ci si deve

¹⁶ Ricordiamo i *Fioretti di san Francesco*, nei quali il santo definisce se stesso un idiota che non ha la grazia del predicatore. Ricordiamo inoltre la novella *Abraam giudeo* – seconda della prima giornata del *Decameron* – nella quale si dice che lo Spirito Santo pone le sue parole sulla lingua dell'uomo idiota.

¹⁷ I, 6-7.

Elsa Morante, che amava Dostoevskij, riprenderà un secolo dopo la bella immagine «dei ragazzi insultati dalle crisi di un morbo pauroso/che possono, risvegliandosi da una devastazione/calmati sorridere nel loro stupore celeste». Cfr. E. Morante, *Addio*, in *Il mondo salvato dai ragazzini*, Einaudi, Torino 1968, p. 13.

¹⁸ I, 329.

difendere, non si deve dimostrare niente, non si deve reagire, si ha così la libertà di essere inermi, e il sé può cominciare a esistere, mostrandosi ed entrando in relazione con ogni straniero ed estraneo, quasi fosse un fratello. Forse per la coscienza comune questo è già di per sé un difetto di identità e la traccia di una grave malattia.

Myskin viene dunque da un lungo soggiorno di cura all'estero, da un viaggio che, a suo dire, lo ha reso straniero in molti modi: rispetto alla Svizzera, rispetto alla lingua russa, che per tanto tempo non ha praticato, rispetto ai suoi attuali compagni di viaggio, con i quali non condivide le convenzioni della conversazione e dell'ironia. L'estraneità – anch'essa palesemente una malattia, per la coscienza ordinaria – si esprime in uno spaesamento nel mondo che caratterizza il personaggio nel corso di tutta la narrazione. Myskin proviene, come il donchisciottesco «cavaliere povero» – oggetto di una tormentata conversazione nella casa di un generale –, da un “altrove” del quale lo accompagna il mistero: lo si nota nel suo mantello anzitutto, che nel freddo inverno russo è troppo leggero, inadeguato, nel suo bagaglio, della cui esiguità molti gli chiederanno nervosamente ragione – un piccolo e stinto *foulard*, un «magro involtino» che gli ballonzola nelle mani e non può contenere quasi nulla. Inoltre, nel suo essere sostanzialmente difforme, nel suo essere a sé, presso di sé, nel *proprium et ipsissimum* della sua anima, il principe non è radicato in un orizzonte di sensi comuni, di utili pregiudizi, in un già detto già convenuto, e stenta molto a raccapezzarsi nei detti comuni e a capirne il senso. I detti comuni, che rendono i legami tra gli uomini labili e opachi, che deprivano della irripetibile fisionomia del non-comune, sono sconosciuti a Myskin, egli non teme di comunicare la propria difformità. Solitamente vi è nella comunicazione uno strano paradosso per cui il non-comune deve acconciarsi a esser comune e in questo addomesticamento, che scolorisce e appanna, si tende verso un “senso unico” che ha anche le sembianze di un vicolo cieco, dove nessuna peculiarità può trovare riconoscimento. La soggettività irriducibile dello *spectator novus* Myskin invece introduce nella comunicazione, come nella storia, una discontinuità, una resistenza implicita, che allude a qualcosa che non è dato, e non è adatto a diventar “luogo comune”, a una possibile esistenza al di fuori dell'ovvietà convenuta.

Il principe vive nel qui e ora fonte di sempre nuovo stupore, in un contesto sempre impreveduto, e talora improvvido. Quasi fosse un bambino in un perenne esilio dal mondo degli adulti, ogni situazione e ogni uomo lo riguarda e lo commuove, il suo sguardo sull'esistenza è nuovo, va oltre le convenzioni del guardare, la sua parola è ricolma della schiettezza del parresiasta, svela le cose, in modo semplice, per quello che sono e, con la maturità del fanciullo, di ogni movimento esterno ascolta il riflesso nell'anima e ricerca, con ogni uomo, consonanze inedite, spesso impossibili. La condizione dell'essere idiota, ingenuo, fanciullo, dischiude la sua esistenza alla vertigine dell'esperienza mistica, che sospende i sensi e le ragioni ordinarie e può ricevere dalla

società lo stigma della follia, della malattia. Anche in questo senso il principe Myskin è malato, come era malato Cristo tra i filistei¹⁹.

In una celebre e suggestiva lettura dell'opera di Dostoevskij, Romano Guardini interpreta la figura del principe come un'irruzione del divino nella storia, come una creatura celeste che porta lo scandalo tra gli uomini, a causa di un «eros di somma profondità [...] del potere di intensa partecipazione alla vita di un altro essere e alla sua sofferenza [...] dell'amore di compassione [...] che è simbolo del Cristo Redentore»²⁰. In Dostoevskij, dice Guardini, gli uomini saggi e pii hanno tutti una singolare affinità con i bambini: «Per questi uomini il fanciullo è un mistero sacro: è la creatura ancora vicina a Dio, in cui sopravvive un po' del Paradiso»²¹. Myskin ama stare con i bambini, vivere con loro, essere uno di loro:

Al fanciullo tutto si può dire, tutto; mi ha sempre colpito il pensiero di quanto poco i grandi conoscano i fanciulli, di quanto poco anche i padri e le madri conoscano i propri figli. Ai fanciulli non si deve nascondere nulla col pretesto che son piccoli e che è troppo presto perché essi sappiano.

Che triste e malaugurata idea! E come i ragazzi stessi si avvedono che i padri li considerano troppo piccoli e incapaci di capire, mentre essi capiscono tutto. I grandi non sanno che un fanciullo, anche in un caso difficile, può dare un consiglio di molta importanza²².

Myskin non ama stare con gli adulti, perché non ci sa stare e si sente sempre a disagio. Tuttavia pensa, seduto in treno: «Ora vado verso gli uomini; non so nulla, forse, ma è cominciata una nuova vita». Commenta Guardini: «Non pare di ascoltare qualcuno che venga da un mondo *di là* dagli uomini? Da un paese che è dei fanciulli, al di là del terrestre affannarsi degli adulti?». E andando verso gli adulti, entrando cioè nella storia, «sente il compito di *essere vero*, di fare la verità ed è pronto a compierla nella fedeltà, sapendo di essere solo e di avere davanti a sé una strada difficile. E anch'egli sarà creduto un fanciullo, ossia uno fatto secondo la logica del cielo e perciò impari alla vita sulla terra»²³. Lo sguardo veritiero sull'esistenza consente al principe, che è ingenuo come un bambino e idiota in quanto malato, di vedere la natura delle cose, vale a dire l'uomo nel suo destino tragico di morte e la naturale e comune condizione di malati che accompagna tutti gli uomini per tutta la vita, in quanto impermanente e precaria. Nel romanzo d'altronde, nel quale molti

¹⁹ Negli appunti preparatori all'*Idiota* Dostoevskij parla, com'è noto, del principe/Cristo.

²⁰ R. Guardini, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, M. Grünewald Vlg., Mainz 1989, trad. it. *Dostoevskij. Il mondo religioso*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 292 sg.

²¹ I, 284.

²² I, 69.

²³ R. Guardini, *op. cit.*, p. 284. Guardini allude di sfuggita anche a una suggestiva interpretazione dell'epilessia come rivelarsi di una aspirazione inconscia a evadere dal limite dell'esistenza iniziata con la nascita, a evadere dal presente, dalla storicità per ricongiungersi al mistero anteriore alla nascita.

personaggi sono malati e la morte è presente in varie forme, si nota che l'essere malati dà allo sguardo una unicità e una profondità, che lo rende diverso dai modi comuni, ordinari e irriflessi, di rivolgersi al mondo. È come se l'esser malati mitigasse quell'automatismo dello sguardo a indirizzarsi verso l'esterno e verso le opinioni comuni, non proprie, e lo rivolgesse invece alla speciale interiorità di ciascuno.

L'idiozia consente a Myskin una visione propria e personale dell'esser malato, vale a dire della propria esistenza solcata da una esperienza estrema. Il principe non teme il grande esilio dalla coscienza nel quale le crisi lo recludono, poiché in quelle tenebre, che per lui sono solcate dalla luce più grande, egli accede a una visione superiore:

Nei suoi stati epilettici c'era una fase che precedeva quasi immediatamente l'accesso (se l'accesso lo coglieva nella veglia) e in cui, frammisto alla tristezza, al buio dell'anima, all'oppressione, il suo cervello pareva a tratti infiammarsi e tutte le sue forze vitali si tendevano di colpo con impeto eccezionale. Il senso della vita, dell'autocoscienza si decuplicava quasi in quegli istanti, rapidi come lampi. La mente e il cuore s'illuminavano di una luce straordinaria: tutte le ansie, tutte le inquietudini, tutti i dubbi sembravano placarsi all'improvviso e risolversi in una calma suprema, piena di limpida, armoniosa gioia e speranza, piena d'intelligenza e pregna di finalità. Ma questi momenti, questi sprazzi di luce non erano che il preannuncio di quel definitivo minuto secondo (mai più di un secondo) con cui s'iniziava l'accesso. E questo secondo, naturalmente, era intollerabile. Ripensando a quest'attimo in seguito, dopo il ritorno allo stato normale, spesso diceva a se medesimo che tutti quei lampi e quegli sprazzi di più alta sensazione e autocoscienza, e perciò anche di «esistenza superiore», altro non erano che malattia, perturbamento dello stato normale, e se era così, non era già quella un'esistenza superiore, ma al contrario andava posta accanto alla più bassa. E nondimeno arrivò infine a una deduzione estremamente paradossale: «Che significa che tutto ciò sia malattia? – finì col concludere – che importa che questa tensione sia anormale, se il risultato, la sensazione di un minuto secondo, ricordata poi e analizzata nello stato sano, si rivela formata in sommo grado di armonia e bellezza, e dà un senso inaudito, mai prima conosciuto, di pienezza, di equilibrio, di pace e di trepidante, estatica fusione con la sintesi superiore della vita?». Queste nebulose espressioni gli parevano facilissime a comprendersi, sebbene ancora troppo deboli. Ma che realmente quella fosse «bellezza ed estasi», che fosse «la sintesi suprema della vita», non ne poteva dubitare, e nemmeno poteva ammettere dubbi al riguardo. Non aveva infatti in quel momento delle visioni come quelle provocate dall'*hascisc*, dall'oppio, o dal vino, che degradano la ragione e depravano l'anima, che sono anormali e irreali. Di ciò poteva giudicare sensatamente non appena terminato lo stato morboso. Quegli istanti altro non erano che uno straordinario intensificarsi dell'autocoscienza – se proprio occorreva designarli con un'unica parola –, dell'autocoscienza e al tempo stesso dell'appercezione in sommo grado immediata.

Se in quel minuto secondo, cioè nell'estremo attimo cosciente prima dell'accesso, riusciva a dire a se stesso con lucida consapevolezza: «Sì, per questi momenti si può dare tutta la vita!», allora, certo, quel momento doveva valere da solo tutta la vita. Del resto, non gli premeva molto la parte dialettica della sua deduzione: l'ottusità, il buio spirituale, l'idiozia erano ai suoi occhi la conseguenza evidente di quei «minuti supremi». S'intende che non si sarebbe messo a sostenerlo sul serio. In questa deduzione, cioè nell'apprezzamento di quei minuti, era senza dubbio racchiuso un errore, nondimeno egli era turbato dalla realtà della sua sensazione. Infatti, che si può fare di una realtà? Proprio questo gli succedeva: durante

quel secondo riusciva a dire a se stesso che, per la illimitata felicità da lui goduta, un secondo simile poteva valere la vita intera. «In quel momento – aveva detto a Rogozin al tempo dei loro incontri a Mosca –, mi diventa in qualche modo intelligibile la straordinaria affermazione che *non esisterà più il tempo*. Probabilmente – aveva soggiunto sorridendo –, si tratta di quel medesimo minuto secondo in cui non riusciva a versarsi la brocca capovolta piena d'acqua dell'epilettico Maometto, che pure aveva avuto il tempo, in quel secondo, di visitare tutte le dimore di Allah²⁴.

Lo stato contemplativo che precede le crisi dischiude dunque vite angeliche, disserra i luoghi sacri del confine e del limite, consente di vivere l'esperienza della soglia, introduce nel *continuum* della vita una discontinuità decisiva, sono momenti supremi nei quali il tempo si annulla e per Myskin possono valere la vita intera. L'aura, forse il soffio sacro dell'ispirazione, getta luce al di là della superficie delle forme, al di là del muro di pietra del $2+2=4$, al di là della pietrificazione dell'esperienza nella convenzione e nella scienza²⁵. Illumina l'esistenza umana nel suo enigma, nel suo essere un breve intervallo tra la chiara aurora e il crepuscolo buio, tra nascita e morte. Ma questa straordinaria intensificazione dell'autocoscienza, questi momenti supremi, hanno un prezzo:

Poi improvvisamente si spalancò davanti a lui un abisso: una straordinaria luce *interiore* gli illuminò l'anima. Quella sensazione durò forse un mezzo secondo, nondimeno egli ricordò in seguito con chiara consapevolezza il principio, la prima nota dell'urlo terribile che gli sfuggì dal petto e che nessuna forza al mondo avrebbe potuto trattenere. Poi la sua coscienza, in un attimo, si spense e subentrò una tenebra fitta. Era stato colto da un attacco di epilessia. Si sa che gli attacchi epilettici, il vero *mal caduco*, sopraggiungono fulminei. In quell'istante il viso, e specialmente lo sguardo, si stravolge addirittura. Convulsioni e spasimi corrono per tutto il corpo e per ogni tratto del viso. Un grido spaventoso, indescrivibile, che non somiglia a nessun altro, erompe dal petto: in quel grido sembra scomparire a un tratto tutto ciò che la persona ha di umano, e per l'osservatore è impossibile, o almeno difficilissimo, concepire e ammettere che sia l'epilettico stesso a mandare quel grido. Pare piuttosto che gridi qualcun altro dentro di lui. Molti, almeno, hanno enunciato così la loro impressione, e in molti la vista dell'uomo colto da mal caduco genera un vero e irresistibile terrore, che ha in sé perfino del mistico²⁶.

Il prezzo di quegli istanti supremi è dunque questo, e tuttavia per quella «sintesi suprema dell'esistenza», per quella bellezza e per quell'estasi «si può dare tutta la vita». L'esperienza esistenziale di quegli attimi ha un significato spirituale che esula da ogni valutazione medica ed è irriducibile alla nozione puramente biologica di malattia.

Quando, a vent'anni, il principe è ridotto dalle crisi del suo male quasi a un completo idiota, viene mandato in una clinica in Svizzera, nel Cantone Vallese, dove un certo dottor Schneider cura l'idiotismo e la pazzia secondo un suo metodo – ispirato alla tradizione della medicina naturale –

²⁴ I, 224-226.

²⁵ Un motivo, questo, ricorrente e particolarmente sviluppato da Dostoevskij nelle *Memorie del sottosuolo*.

²⁶ I, 233-234.

che consiste in un rigoroso regime igienico a base di acqua fredda e ginnastica, ma soprattutto nell'insegnare ai malati e nell'occuparsi del loro sviluppo spirituale²⁷. Tuttavia, nonostante questo, Myskin non è stato guarito. Si ha l'impressione che il principe non potesse "essere guarito". Egli teme su di sé l'invasione del fare altrui, che lo lascia nell'estraneità e nella solitudine. Solo illuminando le ragioni del proprio essere e vivendo in comunione con altre anime, l'anima può guarire se stessa. E infatti, racconta il principe, solo grazie alla compagnia dei fanciulli l'anima si risana, nella comunità dove le anime si rivelano le une alle altre e si riconoscono nella condivisione e nella solidarietà, nella compassione e nell'amore, nel mondo dei bambini o di coloro che ne hanno l'innocenza. L'anima guarisce se si sa come vivere, se si realizza il regno dei cieli sulla terra. Il principe/Cristo è l'uomo totalmente bello, intimamente bello, l'uomo bambino che mostra nella propria esistenza l'ideale, l'ideale non realizzabile perché contrario alla natura dell'uomo ma verso il quale l'uomo, che sulla terra è in uno stato di transizione, può e deve tendere con speranza. Sacrificare, grazie all'amore, il proprio io a un altro o a tutti gli uomini: di questo il principe rende misteriosamente testimonianza. Il paradiso in terra si realizza quando ciascun io si dona a ciascuna anima e a ciascun corpo senza riserve. Ma l'uomo è, come si diceva, un essere incompiuto, di transizione, che non può che aspirare a questa vita paradisiaca, contraria alla sua natura, senza mai raggiungerla.

Qual è allora la guarigione di cui si parla? E quale guarigione possono propiziare i fanciulli? Nella prima parte del romanzo Dostoevskij racconta le vicende di una sola giornata, fornendo della figura del principe una caratterizzazione ricca e multiforme. Proprio al centro, nel cuore di questa prima parte e di questa prima giornata si colloca la parabola toccante e significativa di Marie, raccontata dal principe²⁸. È la storia di una una malata di tisi e quasi muta, la storia di una "peccatrice", di una sventurata sedotta da un uomo privo di scrupoli e perseguitata da tutti i suoi compaesani. Marie è estranea alle convenzioni, straniera in quanto peccatrice e in quanto malata, come straniero è il principe, che viene dalla lontana Russia ed è anche lui malato di uno strano morbo. Anche i bambini del paese sono stranieri ed estranei in molti modi: rispetto al principe, che deridono in quanto forestiero e non conforme, rispetto a Marie, che scherniscono in quanto espulsa

²⁷ Metodo che ricorda quello empirico e intuitivo messo a punto da Ernst Schweningen - maestro di Georg Groddeck oltre che medico personale di Bismarck - sulla scorta della lunga e radicata tradizione della medicina naturale, derivata dalla saggezza popolare. Fedele all'impostazione ippocratica, Schweningen sperimentò nell'ultimo ventennio dell'Ottocento - pochi anni dunque dopo la pubblicazione del romanzo di Dostoevskij (1868) - una terapia basata sull'attenzione al paziente più che alla malattia e volta a modificarne lo stile di vita grazie al massaggio, la dieta, la balneoterapia, la cura di sé. Groddeck, che in molte occasioni riconobbe il proprio debito nei confronti degli insegnamenti del maestro, ne proseguì l'opera introducendo a sua volta nella clinica che creò e diresse a Baden Baden - piccola ma assai famosa agli inizi del Novecento - uno stile terapeutico largamente ispirato alle intuizioni di Schweningen, ma arricchito, nella comprensione della persona malata, dagli strumenti adombrati dalla nascente "scienza" freudiana della psiche.

²⁸ I, 69-78.

dalla comunità, rispetto ai pregiudizi dei loro genitori, che accolgono senza capire, rispetto a se stessi e ai propri pensieri, di cui non hanno consapevolezza. Parlando con i bambini «come fossero grandi, senza celar nulla»²⁹, il principe suscita in loro la sua stessa grande pietà per Marie e consente loro di entrare in relazione con la ragazza e di vivere per lei una commossa compassione, un amore che si esprime nelle premure per la sua triste condizione, nello starle accanto assiduo, nell'accompagnarla nel suo cammino inevitabile verso la morte, e infine nella cura costante della sua povera tomba.

Apparentemente non avviene alcuna guarigione, di nessuno: i malati non guariscono, non guarisce il principe dal mal caduco, non guarisce Marie dalla tisi. Tuttavia, racconta il principe, grazie all'amore dei bambini, grazie alla loro partecipazione alla sua vita, Marie «vi assicuro, morì quasi felice. Grazie a loro aveva dimenticato la sua triste sorte, come se da essi avesse ricevuto il perdono»³⁰, il perdono che redime, lenisce il dolore, dispiega una vastità e profondità di energie per cui l'anima guarisce, in questo caso per vivere il momento estremo e cruciale della morte. La guarigione, così come la malattia, ha un'origine che non siamo in grado di illuminare nella sua complessità. La malattia richiede reverenza e la guarigione una serie di atti psichici legati alla comunione e alla speranza: il timore, la preghiera, il voto, il rito condiviso, nel quale si irradia da anima ad anima una misteriosa forza e l'energia terapeutica interna si rafforza e si determina, in direzioni talora inattese. Proprio le ignote connessioni tra corpo e anima, e tra anima e anima, esigono che la scienza medica non cerchi di svelare anche quanto nella guarigione vi è di oscuro e inspiegabile³¹. La guarigione può assumere infatti forme imprevedute, estreme e non percepibili a uno sguardo angusto e frammentato. La guarigione ha a che fare con la persona nella sua interezza, con la sua essenza creaturale e con il suo destino inevitabile di morte.

Anche nel caso di Marie la guarigione in apparenza non avviene. Marie muore, tuttavia muore nella pace, il senso della sua vita e del suo dolore appare nell'esperienza risanatrice della condivisione. Sono i bambini, gli innocenti, a propiziare questa guarigione, tramutando lo sguardo convenuto dei pregiudizi e dei commerci in una visione aurorale, che rende nuove e uniche le cose.

²⁹ I, 73.

³⁰ I, 73.

³¹ In un importante testo del 1931, Stefan Zweig si interroga sulla malattia, sul dolore, sulla guarigione, sulla relazione terapeutica: «La vocazione è diventata professione, la magia sistema, il mistero risanatore è diventato farmacologia e scienza clinica. La guarigione non avviene più come rito dell'anima, come atto miracoloso, ma come puro atto razionale. [...] Là dove l'atto magico esigeva la massima tensione psichica, il nuovo metodo clinico-diagnostico richiede al medico il contrario, cioè l'impassibile chiarezza dello spirito nella più perfetta tranquillità "oggettiva" dell'animo. [...] A poco a poco la malattia, che un tempo significava l'irrompere dell'eccezione nel mondo della personalità, diventa il più delle volte il contrario: un caso "consueto", "tipico", di durata calcolabile, con decorso prevedibile, un esempio valutabile razionalmente». S. Zweig, *Die Heilung durch den Geist*, Insel, Leipzig 1932, trad. it. di Lavinia Mazzucchetti, recentemente riveduta e aggiornata, *L'anima che guarisce*, edizioni e/o, Roma 2005, p. 11.

La visione meravigliata del primo giorno della creazione, libera dal giudizio e dall'indifferenza, crea adesione e porta con sé un rapimento, il desiderio di colmare il difetto di amore che divide le creature, perché possano abitare insieme, nella cura, la dimora comune.