

Il senso del dolore. La filosofia della crisi in Nietzsche e Unamuno.

di Enrico Cerasi

«Ciò che gli uomini amano nell'esistenza è la sua temperie, la sua indeterminatezza, il suo costante oscillare come un pendolo che non tocca mai gli estremi: amano la grande incertezza, come una monotona, soporifera ninna-nanna»¹. Da qui, secondo il giovane Lukács, la “tragica” ragion d'essere della tragedia: «Essa interviene nel momento in cui le energie misteriose estraggono dall'uomo la sua essenza, lo costringono all'essenzialità; il processo tragico si svolge attraverso un manifestarsi sempre maggiore di questo unico vero essere»².

È capace il dramma, ed eventualmente a quali condizioni, di «dar vita all'essenza», vale a dire alla «pura esperienza della propria individualità»?³ Pirandello era convinto di no; almeno non nella modernità. «La scienza e la filosofia moderna implicano una rinuncia di fronte al mistero della vita»⁴, ma gli uomini di oggi, diversamente dagli antichi, non sono nemmeno più in grado di esprimere sentimenti tragici. Contrariamente ai greci, noi moderni «sentiamo troppo, *soffriamo* troppo: la nostra vita è di per se stessa drammatica, però non possiamo avere la serenità di sentire il dramma, da che noi stessi vi siamo impigliati»⁵. Da qui la necessità di una diversa forma d'arte, che Pirandello chiamerà umoristica, capace di *sentire* la contraddizione, vale a dire comprenderla, senza trasfigurarla in rappresentazioni ideali⁶.

Ma prima ancora delle risposte, contano soprattutto le domande; e fu Nietzsche, come sappiamo, a porre la domanda decisiva: - se l'uomo moderno sia ancora in grado di far proprio il senso tragico della vita, come solo i greci seppero fare. Contrariamente agli altri popoli antichi, «l'anima dell'Ateniese, che veniva a vedere la tragedia nelle grandi feste dionisiache, aveva ancora in sé qualcosa dell'elemento onde era sorta la tragedia. Si tratta dell'impulso primaverile che sboccia prepotente, di un sentimento tumultuoso e al tempo stesso folle, noto a tutti i popoli ingenui e all'intera natura, quando si avvicina la primavera»⁷. Se le feste medioevali di san Giovanni e di san Vito appaiono agli occhi moderni come forme di epidemia collettiva, «noi tuttavia siamo convinti che il dramma antico è fiorito da una tale epidemia e che la vera disgrazia delle arti moderne consiste proprio nel *non* essere sgorgate da tale epidemia»⁸.

Ma con Socrate, la tragedia greca ha conosciuto una “tragica fine”. Lo si vede in Euripide, per il quale il principio per cui «tutto dev'essere cosciente, per essere bello», parallelo del socratico «tutto dev'essere cosciente, per essere buono»⁹, è ormai indiscutibile. E così accadde che i sentimenti del quinto stato invasero la Grecia preparando la successiva rivoluzione cristiana¹⁰ e socialista, oscurando la «terribile verità» di cui i greci erano a conoscenza: - che il «lavoro è un'onta, poiché l'esistenza non ha in sé alcun valore», e la cultura, che solo la giustifica, ha bisogno della schiavitù¹¹.

Non vorrei, per il momento, accennare all'immenso sforzo di far rivivere lo spirito tragico compiuto negli ultimi scritti del filosofo, a cominciare dallo *Zarathustra*, il suo grande dono all'umanità. Mi accontento di notare come per Nietzsche, Pirandello e il giovane Lukács, tra gli altri, la civiltà moderna, erede secolarizzata della religione e della teologia cristiana, non abbia alcuna parentela con lo spirito tragico antico. Ammesso che sia possibile far rivivere, oggi, la tragedia, ciò significherebbe accomiarsi dallo spirito socratico-cristiano, come indubbiamente volle far Nietzsche e come a suo modo fece anche Pirandello, convinto che affinché «l'essere viva è necessario che uccida di continuo ogni forma, nell'attimo stesso che la crea, cosicché ogni affermazione di vita è nello stesso tempo una morte; una morte-vita»¹². E forse qualcosa del genere potrebbe essere detto anche per Lukács.

Non solo per Nietzsche, dunque, la rinascita dello spirito tragico implicava l'emergere di una nuova civiltà, consapevolmente non cristiana. Naturalmente, un'opinione simile è tutt'altro che avventata. Vi furono senza dubbio pensatori tragici nel cristianesimo occidentale, quali ad esempio Pascal e Kierkegaard, ma sembra difficile negare che il *mainstream*, specialmente protestante, abbia accentuato il carattere razionale, o almeno ragionevole, in ogni caso non tragico della fede in Cristo. Se aveva visto giusto Karl Barth quando spiegava la storia del protestantesimo moderno come una lunga variazione sul tema dell'apologetica¹³, ciò non va attribuito solo al tentativo di "addomesticare" la trascendenza e l'alterità di Dio¹⁴ ma in primo luogo alla volontà di eliminare ogni *paradosso* dalla fede cristiana. L'apologetica – lo si vede bene in Schleiermacher – è animata dal bisogno di eliminare ogni *scandalo* dal cristianesimo – e non occorre scomodare Kierkegaard per sapere che senza scandalo non può esservi fede.

Eppure proprio negli anni tra la fine del secolo XIX e l'albeggiare del XX, prendeva forma la grande visione di Miguel De Unamuno, centrata sul carattere assolutamente tragico del cristianesimo. Con un rovesciamento probabilmente consapevole dell'apologetica del *kulturprotestantismus*, Unamuno – come a suo tempo Blaise Pascal – vede nella fede cristiana (o, per meglio dire, cattolica), con tutta la sua insopprimibile tragicità, la miglior espressione, e di conseguenza l'unica risposta alla tragedia essenziale dell'uomo. Ebrei e greci giunsero alla scoperta della tragicità dell'esistenza¹⁵; i cristiani nella morte e resurrezione del Figlio di Dio videro l'unica risposta alla coscienza tragica dell'uomo. La fede in Cristo, insomma, cor-risponde al sentimento tragico della vita, il quale, se non si può considerare una costante antropologica, è unicamente a motivo della corrosiva azione della ragione¹⁶.

Tragico è Manuel Bueno, l'indecifrabile prete che vive di fronte a tutto il paese una vita esemplare da santo, esortando e consolando i propri parrocchiani nella speranza della vita eterna, alla quale – segretamente – egli non può credere¹⁷; tragica fu la vita di padre Giacinto Loyson, «miscuglio inestricabile di misticismo e di razionalismo»¹⁸; tragico è il Cristo di Velásquez, «colmo di dolore», eternamente agonizzante; tragico è in generale il Cristo spagnolo, paonazzo, livido, insanguinato e dissanguinato, in cui si respira «l'odore della tragedia»¹⁹. Ma tragico è innanzitutto Don Quijote, al cui riscoperta Unamuno ha consacrato parte della sua esistenza intellettuale. Don Quijote il «cavaliere della fede», Don Quijote «il buono», Don Quijote il «sublime matto» che soffre della

ragione e che lotta per la vita eterna, «la battaglia di Amore e Verità»: egli – più reale di Cervantes²⁰ – è, almeno in terra di Spagna, l'incarnazione della tragedia cristiana. È così: «La verità è ciò che fa vivere, non ciò che fa pensare»²¹, ma la vita dell'eroe tragico è destinata allo scacco, alla sconfitta, alla suprema angoscia. Caduto «nelle mani dei suoi schernitori», tradito dal fedele Sancho (che si opporrà al suo padrone e signore, «al grido rivoluzionario: *sono io il mio signore*»²²), il cavaliere dalla Triste figura sarà infine tradito anche da sé stesso: morirà perdendo la fede in sé, nel suo folle sogno di ripristinare la cavalleria errante, conquistando così l'Amore, il cielo, l'eternità. Come Cristo agonizzò gridando a Dio il suo dolore per l'estremo abbandono, così Don Quijote morì rinnegando i libri della cavalleria errante. Don Quijote «perdetto la fede e morì»²³, ma nella morte «si rivela il mistero della vita»²⁴ e nella morte di Don Quijote «si rivelò il mistero della vita chisciottesca»²⁵. Perché vi sono delle battaglie che si vincono solo perdendo. Quando «l'invitto Cavaliere della fede è vinto, è sempre l'amore che vince in lui»²⁶. Nella sconfitta, nella morte, nell'estremo abbandono Don Quijote compie la missione che lo aveva suscitato – lascia la perfetta testimonianza della sua estrema bontà.

A chi domandi la ragione di tutte le tribolazioni e le angosciose passioni vissute dal Cavaliere della fede, forse scandalizzato della sua ingenua e fanciullesca follia, ben ardua da assumere come modello d'azione; a chi derida le sue improbabili fantasie e i suoi inconcludenti slanci utopici, restando saldamente aggrappato a una qualche tavola su cui fondare la propria esistenza, il suo apostolo replica:

«Una tavola? Ma la tavola sono io stesso; non ne ho bisogno perché galleggio su codesto oceano del quale tu parli, e che altro non è che Dio. L'uomo fluttua in Dio senza bisogno d'una tavola; anzi, l'unica cosa che desidero è proprio di toglierti quella tavola per lasciarti solo, darti coraggio e farti sentire che galleggi. Una base obiettiva, dici? Che roba è? Vuoi per te un obiettivo migliore di te stesso? Occorre gettare gli uomini in mezzo all'oceano e toglier loro ogni tavola e far sì che imparino ad essere uomini, a stare a galla»²⁷.

Difficile non sentire in questo passo l'eco della nietzscheana *fröhliche Wissenschaft*, la gaia scienza nel tempo della morte di Dio. Nell'orizzonte dell'infinito nel quale ci siamo inoltrati, tagliando ogni ponte alle nostre spalle (e «non c'è niente di più spaventevole dell'infinito»²⁸) dobbiamo vivere senza più contare su alcun fondamento.

Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte. Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla?²⁹

La gaia scienza nietzschiana insegna all'*Übermensch* come vivere nell'epoca della morte di Dio, vale a dire della fine di un orientamento già dato, di valori già decisi, di una creazione già compiuta, del passato ormai irrevocabilmente de-finito. Unamuno, da parte sua, in parte ragionando in parte mitologizzando vuole toglierci ogni tavola, ogni fondamento, gettandoci nel mare dell'angoscia in

cui, agonizzando, ovvero lottando³⁰, ritroveremo noi stessi. O meglio: non ci ritroveremo affatto, perché l'uomo «deve andare oltre se stesso, deve superarsi, rendersi insostituibile, darsi agli altri per ritrovarsi in loro». Ecco l'*officium* - ecco l'unico obbligo che davvero ci vincola³¹! Se dunque «il super-uomo, *Übermensch*. È il cristiano»³², suona del tutto appropriata la terribile, la tragica, l'agonica domanda di Zarathustra: «Io vi insegno l'*Übermensch*. L'uomo è qualcosa che deve essere superato. Che cosa avete fatto voi per superarlo?»³³ Alonso Chisciano qualcosa ha fatto: ha sacrificato sé stesso per superarsi. «Perdette il giudizio Alonso Chisciano, per guadagnarlo in Don Chisciotte: un giudizio glorificato»³⁴. E chissà che qualcosa del genere non sia accaduto allo stesso Friedrich Nietzsche. Jung, almeno, ha voluto interpretare la malattia che uccise il filosofo come l'esito di una tragica inflazione dell'io, conseguente all'annuncio della morte di Dio³⁵. Senza inoltrarci nei meandri dell'affascinante ma un po' tortuosa analisi junghiana, è certo che don Chisciotte morì del suo agonico sforzo di superare l'uomo - il *bon vivant* a suo tempo disprezzato dal filosofo dell'immoralismo. Che cos'è del resto l'immoralismo? Qui conviene leggere una pagina dello spagnolo, in cui la critica si fa più forte.

Un filosofo tedesco dei nostri tempi, Nietzsche, mise a rumore il mondo scrivendo intorno a ciò che c'è al di là del bene e del male. Ma c'è qualche cosa che non sta al di là del bene e del male, ma nel loro interno, nella loro comune radice. Che sappiamo noi, poveri mortali, di quel che sono il bene e il male veduti dall'alto dei cieli? Vi scandalizzate forse perché una morte affrontata con fede riscatta un'intera vita di malvagità? Che ne sapete, voi, se quest'ultimo atto di fede e di contrizione non è il germogliare, nella vita esteriore che si spegne in quell'istante, dei sentimenti di bontà e d'amore che hanno prima circolato nella vita interiore, imprigionati sotto la dura scorza della malvagità? Ché forse non esistono in tutti, assolutamente in tutti, quei sentimenti? Senza di essi non saremmo uomini. Sì, poveri uomini, abbiamo fiducia, perché siamo tutti buoni!³⁶

Parlavo di critica serrata, ma forse avrei dovuto dire il contrario, perché proprio qui sembra presentarsi la più stretta prossimità tra i due. Andare al di là o al di qua del bene e del male, in fondo, non sembra poi così differente. Soprattutto, ciò che a entrambi sta a cuore è quella condizione che Nietzsche chiamava innocenza del divenire, almeno di quello umano.

...Noialtri, che desideriamo recuperare al divenire la sua innocenza, vorremmo essere i missionari di un'idea più pulita; nessuno ha dato all'uomo le sue qualità, né Dio, né la società, né i suoi genitori e antenati, né lui stesso: nessuno è *responsabile* di quello che l'uomo è. [...] E, ripetiamolo, questo è un grande conforto, qui sta l'innocenza di tutto ciò che esiste³⁷

Dire che «siamo tutti buoni» e che dall'essenziale bontà umana non può che sgorgare una - tragica - vita innocente, non è diverso dalla volontà di cancellare la condanna della vita. In entrambi i casi si tratta di agonia, di lotta, di superamento della colpa che grava sulla vita. Contrariamente alle sciatte convinzioni dei moralisti (cristianesimo e morale, con Kierkegaard, sono per Unamuno dimensioni del tutto diverse dell'esistenza³⁸), il cielo cristiano è la conquista del nostro desiderio di raggiungerlo; - la fede è la speranza nella nostra eternità; - l'esistenza di Dio è il prodotto del nostro desiderio che esista³⁹! Tutto questo è in tragico, agonico contrasto con la ragione e con la

storia, le quali – come il nano dello Zarathustra, e come già il curato e il baccelliere di Don Quijote – costantemente c’insinuano il dubbio che ogni sforzo è vano, che «ogni pietra lanciata [in alto] deve ricadere»⁴⁰. Dubbio terribile, ma strettamente razionale - la ragione non essendo altro che la consapevolezza dell’inutilità di ogni sforzo, di ogni affermazione della volontà, giacché in ultima istanza tutto torna e l’anello dell’essere sempre si riallaccia, rendendo ridicola la volontà che vuole superare sé stessa. «Che *tutto ritorni* è l’estrema *approssimazione di un mondo del divenire al mondo dell’essere: è il culmine a cui giunge l’osservazione*»⁴¹: è dunque assolutamente razionale, se la ragione deve muovere dall’evidenza del divenire⁴²; d’altra parte può rivelarsi come il peso più grande, capace di schiacciare, di annichilire ogni volontà.

Ma c’è una parola che il nano, l’arci-nemico di ogni volontarismo, la forza di gravità contraria a ogni eroismo, non può sopportare. Ho detto una parola? - In verità ce ne sono almeno due... Conosciamo quella di Zarathustra. Si tratta del coraggio di colui che dice: «Era *questa* la vita? Ebbene, ancora una volta!»⁴³ Rovesciando l’inconsolabile dolore leopardiano («*Questo è quel mondo? questi/ I diletta, l’amor, l’opre, gli eventi/ Onde cotanto ragionammo insieme? / Questa la sorte dell’umane genti?*»⁴⁴) così come le «atroci, pie e blasfeme» parole di Socrate che indicano nella morte l’unica guarigione dal dolore⁴⁵, colui che abbia intensamente amato la vita può trasformare «il peso più grande», la tragica visione dell’eterno ritorno di ogni cosa, nell’annuncio più divino.

Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: “Tu [che annunci l’eterno ritorno] sei un dio e mai intesi cosa più divina”? Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: “Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?” graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non *desiderare più* alcun’altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?⁴⁶

Vorrei ripeterlo: ciò che la ragione può determinare – l’eterno ritorno di ogni cosa – e che sembra rendere vano ogni sforzo, piuttosto che soffocare deve invece accendere la volontà – radicalmente *trasformandola!* È ciò accadde a Zarathustra quando staccò la testa al serpente che lo soffocava (il serpente dell’eterno ritorno, nero come l’angoscia che può generare in una volontà debole), diventando improvvisamente «un essere trasformato, confuso di luce, che *rideva*»⁴⁷. È ciò che accadrà agli uomini superiori che dovranno venire, e che decideranno le sorti di una nuova politica mondiale⁴⁸. Che questa *non* sia la risposta di Unamuno, che egli abbia un’*altra* parola da replicare al nano, non dipende soltanto dalla diversa visione del tempo, lineare o circolare, né dal neopaganesimo in cui sembra muoversi la spiritualità del filosofo. Tutto questo è vero, ma non sembra cogliere il punto della questione. Nietzsche stesso ha più volte indicato nella questione del dolore ciò che lo separava dalla fede in Cristo. In un aforisma de 1888 leggiamo:

Dioniso contro il “Crocifisso”: eccovi il contrasto. *Non* è una sofferenza nel martirio: piuttosto, il martirio ha un altro senso. In un caso, la vita stessa, la sua eterna fecondità e il suo ritornare determina il tormento, la distruzione, la volontà di annientamento... Nell’altro, la sofferenza, il “Cristo come innocente”, è un’obiezione contro questa vita, è la formula della sua condanna. E si capisce: il problema è quello del senso della sofferenza:

o un senso cristiano, o un senso tragico. Nel primo caso la sofferenza è la via che conduce a un'esistenza beata; nel secondo, si ritiene che l'essere sia *abbastanza beato* da giustificare anche una sofferenza mostruosa. L'uomo tragico approva anche la sofferenza più aspra: è abbastanza forte, ricco, divinizzatore per farlo; il cristiano dice di no anche alla sorte più felice che ci sia sulla terra: ed è abbastanza debole, povero, diseredato per soffrire della vita in ogni sua forma... Il "Dio in croce" è una maledizione scagliata sulla vita, un dito levato a comandare di liberarsene – Dioniso fatto a pezzi è una *promessa* di vita; la vita rinasce in eterno e ritornerà in patria, tornerà dalla distruzione⁴⁹.

Il senso della sofferenza, dunque. Che il cristiano sia abbastanza debole, povero e diseredato per soffrire anche della sorte più felice, non saprei. Unamuno soffre dell'agonia, dell'essenziale contrasto tra la «perfetta solitudine» del cristiano e la necessaria esistenza sociale che gli è propria; tra la dimensione storica e quella sovra-storica della sua fede; tra questa e la civiltà greco-romana in cui è nata. In ogni caso, il cristiano sa che deve vivere in quest'agonia⁵⁰, che la sua vita è dubbio nel senso di *duellum*, lotta, conflitto e che Cristo è venuto a portare la guerra e non la pace, la discordia non la piatta accettazione del presente (Mt 10, 34 s). Già in Paolo il cristianesimo «era vita, era lotta, era agonia»⁵¹. Ma Paolo, Paolo di Tarso, soffre *non* per debolezza ma per eccesso di forza, non per le esigenze del suo risentimento⁵² ma per il suo struggente desiderio d'immortalità, il quale potrebbe portarlo a cantare, se non l'intera canzone, almeno il ritornello di Zarathustra: «*Giacché io t'amo o eternità!*»⁵³ Quest'amore, lo abbiamo detto, è lotta. Una lotta che non dà pace, che non può mai né *darsi* né dar pace. Da qui il suo aspetto violento, se non proprio inquisitorio:

Come primo impulso, mi ribello all'inquisitore e gli preferisco il mercante che cerca di vendermi la sua merce; tuttavia, se mi raccolgo in me stesso e medito, capirò che l'inquisitore mi tratta come un uomo, come un fine in sé, poiché se mi tormenta è per il caritatevole desiderio di salvare l'anima mia, mentre l'altro mi considera solo come un cliente, come un mezzo, e la sua intelligenza e la sua intolleranza non sono in definitiva che la più assoluta indifferenza verso il mio destino. C'è molta più umanità nell'inquisitore⁵⁴.

Non credo si debba leggere in questa pagina una *non petita* riabilitazione del dostoevskiano Grande inquisitore; ma è certo che il mercante, l'uomo del mercato, l'ultimo uomo insomma, nella sua apparente tolleranza mi considera sempre e solo un cliente, a tutto pensando meno che alla mia salvezza. Il suo liberalismo non condanna mai ciò in me che sembra condannarmi, non per carità ma semplicemente perché egli non ha alcun interesse per me, per il mio destino. Basta che il cliente sia soddisfatto della merce – questo è tutto!

Paolo, al contrario, nel suo perfetto stile agonico⁵⁵, discute, dibatte, *duella* con i suoi oppositori, sempre cercando d'imporsi, se non altro con i ragionamenti⁵⁶, dimostrandosi perfetto erede di quel popolo che proprio nell'esperienza della guerra ha conosciuto il suo Dio – Yhwh degli eserciti! Del resto, per lo stesso Unamuno proprio questa è l'origine di ogni esperienza religiosa:

Dio si rivelò soprattutto nella guerra; iniziò con l'essere il Dio degli eserciti [...]. La civiltà cominciò il giorno in cui l'uomo, assoggettando un suo simile e costringendolo a lavorare per entrambi, poté dedicarsi alla contemplazione del mondo. Fu la schiavitù che permise a Platone di speculare sul mondo ideale [...] Atena è la dea della guerra e della sapienza⁵⁷.

Difficile non sentire l'eco di Nietzsche in queste parole che fanno della fede un duello, una lotta, una battaglia! Non è un segreto che egli apprezzava più l'Antico del Nuovo Testamento appunto per il suo carattere guerresco del suo Dio⁵⁸. Eppure, quand'anche avesse ammesso l'*agonia* del cristianesimo, quand'anche avesse compreso lo sforzo agonico e quindi profondamente tragico di san Paolo, non avrebbe cambiato il suo giudizio. Come abbiamo sentito, ciò che è in gioco non è che la vita sia *duellum*, agonia, sofferenza – ma il *sensu* di questa sofferenza.

Se ha ragione Ivan Illich, la grande domanda di Nietzsche non ha ormai più ragion d'essere; con l'avvento della società tecnologica la questione del senso non si pone più. Mentre nelle civiltà premoderne la sofferenza e la morte erano parte di una cultura, di un sistema di senso, la società postindustriale ha espropriato gli individui di ogni capacità di dar senso al dolore, vale a dire di attivare le proprie risorse per trasformarlo in valore. L'attuale società medicalizzata è la catastrofe del senso della sofferenza e della morte.

Quando una civiltà medica cosmopolita colonizza una cultura tradizionale, trasforma l'esperienza del dolore. [...] Il dolore era riconosciuto come una componente inevitabile della realtà soggettiva del proprio corpo [...]. La gente sapeva di dover guarire da sola, di dover fare i conti da sola con la propria emicrania, col proprio difetto o con la propria afflizione [...].

Oggi una parte crescente dell'intera massa dei dolori è prodotta dall'uomo, è un effetto collaterale delle strategie con cui si persegue l'espansione industriale. Il dolore non è più sentito come un male "naturale" o "metafisico": è una maledizione sociale, e per impedire che le "masse" maledicano la società quando sono colpite dal dolore, il sistema sociale elargisce loro una medicina che lo sopprime. Il dolore si traduce così in accresciuta domanda di farmaci, ospedali, servizi medici e altre forme di cura professionalizzata e impersonale, nonché in sostegno politico a un'ulteriore crescita dell'istituzione medica [...]. Il dolore è cioè diventato un problema di economia politica, il che scatena un processo a valanga: tramutato in consumatore di anestesia, l'individuo non può che chiedere sempre maggiori dosi di prodotti e servizi che gli procurino artificialmente insensibilità, stordimento, incoscienza.

Le culture tradizionali e la civiltà tecnologica partono da assunti opposti⁵⁹.

Le considerazioni di Illich sulla paradossale *nemesis medica* da cui sono colpite le società postindustriali vanno collocate all'interno di una più vasta critica della struttura distopica delle società ad alto tasso tecnologico, dove ciò che era stato pensato per il progresso si è trasformato in patologica perdita d'indipendenza degli individui. Lo si vede nel rapporto distopico tra il bisogno di trasporto e il traffico motorizzato che dovrebbe soddisfarlo, ma che in realtà è voluto e dominato da un'industria automobilistica che reclamizza mezzi di trasporto sempre più comodi e veloci, ottenendo l'unico effetto d'intasare le nostre città e di rendere gli spostamenti estremamente più complicati e dispendiosi, in termini di tempo e denaro⁶⁰. Lo si vede anche nella confusione tra insegnamento e apprendimento, sulla quale vive e prospera l'istituzione scolastica, con la sua corporazione di professionisti dell'istruzione i quali, spesso senza volerlo, deprimono le naturali capacità degli individui di apprendere⁶¹.

Tutto ciò meriterebbe una discussione attenta e quanto più possibile aperta; ma indubbiamente la denuncia della distopia dell'apparato medico riveste un ruolo centrale nella produzione di Illich, non solo per il volume crescente che - nonostante la crisi economica - le spese mediche

comportano tuttora nelle società avanzate, col conseguente aumento di spesa pubblica e di potere da parte della classe medica e delle industrie farmaceutiche; ma in primo luogo perché la diagnosi dell'attuale catastrofe del senso del dolore pone di fronte ai nostri occhi lo scenario che segue le considerazioni di Nietzsche e Unamuno. Se queste ci appaiono astratte; se non riescono a incidere nella nostra visione del mondo, probabilmente è perché noi tutti viviamo dopo la catastrofe diagnosticata da Ivan Illich. O meglio: viviamo nella *crisi* che segue a essa, in cui il dolore ha perso qualsiasi senso e chiede solo di essere anestetizzato. Ma, lo sappiamo, "crisi" è in vocabolo ambiguo. Ce lo ricorda occasionalmente lo stesso Illich:

Il vocabolario *crisi* indica oggi il momento in cui medici, diplomatici, banchieri e tecnici sociali di vario genere prendono il sopravvento e vengono sospese le libertà. Come i malati, i Paesi diventano casi critici. *Crisi*, parola greca che in tutte le lingue moderne ha voluto significare "scelta" o "punto di svolta", sta ora a significare: "Guidatore, dacci dentro!" Evoca cioè una minaccia seria, ma contenibile mediante un sovrappiù di denaro, di manodopera e di tecnica gestionale⁶².

È così: la crisi economica che stiamo attraversando chiede alla politica interventi più celeri, più energici, più visibili. Uscire dalla crisi significa correre più veloce, produrre di più o almeno farlo credere, diventando comunque più flessibili e dinamici. L'attuale presidente del consiglio Matteo Renzi sembra finalmente soddisfare questi requisiti, guadagnandosi i consensi di banchieri, capi di Stato e giornalisti. Eppure proprio in questo tempo di crisi è il momento di tornare al significato greco del termine. Ancora con Illich ricordiamo che

"crisi" non ha necessariamente questo significato. [...] Può invece significare l'attimo della scelta, quel momento meraviglioso in cui la gente all'improvviso si rende conto delle gabbie nelle quali si è rinchiusa e delle possibilità di vivere in maniera diversa⁶³.

Rendere *critico* il nostro rapporto col dolore significa, credo, tornare a riflettere sull'alternativa posta da Nietzsche e Unamuno tra il senso "dionisiaco" e quello cristiano del dolore. Non sono gl'uniche sensi possibili (il senso è sempre molteplice), e certamente non è mio compito dire quale di questi sia preferibile. Mi limito a ricordare l'alternativa posta da Nietzsche. Per la fede cristiana la sofferenza è la *via* che conduce a un'esistenza beata; per l'ultimo discepolo del dio Dioniso, l'essere è *abbastanza beato* da giustificare anche una sofferenza mostruosa. Per il cristianesimo la sofferenza è la via, il *metodo*, per giungere a una vita libera dalla sofferenza e dalla morte; per Zarathustra è proibito tradire questa terra, pensando a mondi dietro il mondo; bisogna rimanere fedeli alla terra, accettando la sofferenza come parte insopprimibile dell'essere. O come leggiamo in un altro passo:

La *preoccupazione* dei metafisici per la sofferenza è completamente ingenua. La "felicità eterna" è un assurdo psicologico. Gli uomini valorosi e creativi non considerano *mai* piacere e dolore come le questioni ultime relative ai valori; piacere e dolore sono circostanze secondarie: bisogna *volerli* entrambi se si vuole *conseguire* qualcosa. Si manifesta alquanto di stanco e di morboso nel fatto che i metafisici e i religiosi mettano in primo piano i problemi del piacere e della sofferenza⁶⁴.

L'alternativa è stata diversamente posta da Unamuno:

Non far caso a quei pagani che affermano che tu passi e *la* vita resta... La vita? Che cos'è la vita? Che cos'è una vita che non sia mia, né tua, né di qualcun altro? Un idolo pagano al quale esigono che si ciascuno di noi sacrifichi la *sua* vita! Tuffati nel dolore per curarti dal suo maleficio; sii serio. E anche gioioso. Ma seriamente gioioso. La serietà è la felicità di vivere la *tua* vita radicata nella pena di viverla, e a questa pena congiunta. Davanti alla serietà che le fonde e che, fondendole, le feconda, gioia e tristezza perdono il loro significato⁶⁵.

La serietà alla quale esorta Unamuno è la gioiosa accettazione della vita radicata nella *pena*, nella quale gioia e tristezza perdono il loro precedente significato. Ciò non sembra, almeno in prima istanza, molto diverso dall'esortazione nietzschiana a volere entrambi, piacere e dolore, se l'uomo vuole superare sé stesso. Se l'*Übermensch* è colui che più radicalmente prende le distanze dall'uomo mediocre, vale a dire di colui che «non comprende la necessità dell'*altro lato delle cose*, che combatte le calamità come se si potessero eliminare»⁶⁶, che vuole il piacere senza volere il dolore, allora con ragione Unamuno può scrivere che «Tutta la dottrina del superuomo si trova già in san Paolo»⁶⁷. Eppure non «il superuomo, ma l'intrauomo bisogna cercare, perché Dio non abita al di sopra di noi, bensì dentro di noi»⁶⁸. Oltre l'uomo, oltre la sua coscienza personale non vi è nulla, nulla di umano almeno; una vita che eternamente ripeta sé stessa e il suo corso, in cui tutta la materia venga conservata ma in cui *io* come coscienza personale mi perda, sarebbe per me identica al nulla - non potrei trovarvi alcuna consolazione, alcun senso⁶⁹. All'eterno ritorno dell'uguale – questa «pseudo-immortalità dell'anima» che Nietzsche «dimostrò matematicamente»⁷⁰ – Unamuno oppone l'ansia d'immortalità personale promessa dalla fede cristiana. Non la giustificazione del peccatore cara ai protestanti ma l'immortalità individuale del cattolicesimo, la speranza nella sconfitta della morte: questo è il cristianesimo, al quale Nietzsche oppose la gioia di essere in sé stessi l'eterno piacere del divenire, «quel piacere che comprende in sé anche il *piacere dell'annientamento*»⁷¹.

Di nuovo, con Unamuno, potremmo ribattere che l'incarnazione di Dio in Cristo fu «la rivelazione della divinità del dolore, perché solo ciò che soffre è divino»⁷². Nella fede che fece di Gesù il Figlio di Dio i cristiani scoprirono «l'essenza eterna di Dio vivo, umano, sofferente», che nulla ha a che fare con l'*ens realissimum*, con il *primum movens* dei filosofi⁷³. Ma credo di aver sottolineato ormai a sufficienza che, nonostante i loro temi continuamente si riallaccino convergendo in una comune coscienza tragica della vita, tra il senso del dolore Nietzsche e quello di Unamuno vi è una radicale alternativa. Ogni tentativo di cristianizzazione del filosofo dove fare i conti non già con l'annuncio della morte di Dio, che è parte integrante del *kérygma* cristiano⁷⁴, ma del diverso senso del dolore presente nei suoi scritti e nella sua vita. Non meno “tragico”, il senso di Unamuno è incompatibile con quello nietzschiano. Ma in ogni caso, questo conflitto, questa lotta delle interpretazioni del dolore non ha nulla a che vedere con la moderna comprensione della malattia, quale stato morboso che s'impadronisce dell'individuo, altrimenti sano.

Finché la malattia è qualcosa che s'impadronisce degli uomini, qualcosa che questi “prendono” o da cui sono “colti”, le vittime di questo processo naturale possono essere esentate da ogni responsabilità per la loro

condizione. Possono essere compatite, non incolpate, per il modo querulo, abietto o sprovveduto con cui soffrono la loro realtà soggettiva; possono tramutarsi in un capitale duttile e lucroso se accettano supinamente la loro malattia perché “così vanno le cose”; e possono essere scaricate da ogni responsabilità politica per la mano che danno ad accrescere lo stress patogeno di un’industria superintensiva. Una società industriale avanzata genera malati perché rende gli uomini incapaci di controllare il proprio ambiente e, quando essi crollano, sostituisce una protesi “clinica” alle *relazioni* spezzate⁷⁵.

Le ultime parole di Illich c’invitano a discutere la sua idea di società conviviale. Ma ciò che più importano sono gli interrogativi, non le risposte. All’inizio di questo saggio ci eravamo chiesti se la tragedia sia ancora possibile in epoca moderna, o se la sua riscoperta non comporti, con Nietzsche, una trasvalutazione dei valori religiosi. È il momento di tornare sulla domanda. Forse non tutti concordano con la diagnosi di Bonhoeffer, secondo la quale la trasvalutazione annunciata da Nietzsche è nel frattempo avvenuta, anche se in modo meno drammatico⁷⁶. La convergenza di una molteplicità di fattori portanti dell’età moderna – lo sforzo di Montaigne e Bodin per l’emancipazione della morale; le riflessioni di Machiavelli e Grotius per una concezione politica e giuridica non più dipendente dalla teologia; Cartesio, Spinoza e Kant, tra gli altri, per una nuova comprensione filosofica del rapporto tra Dio e il mondo⁷⁷ - ha ormai reso chiaro che l’ipotesi di un dio tappabuchi sulla quale si era costruito il cristianesimo religioso, vale a dire l’affermazione di Dio quale comoda risposta a ciò che l’uomo non sapeva spiegare in altro modo, è ormai superflua. Anche se l’apologetica religiosa ed esistenziale non vuole ammetterlo, il mondo e la stessa esistenza umana si spiegano molto meglio senza far ricorso a una simile ipotesi. Ciò non significa che il nostro tempo non sia più capace di fede cristiana, ma che è giunto il momento di domandarsi se esista, di essa, un’interpretazione non religiosa.

L’opera di Bonhoeffer, specialmente negli anni della lotta anti-nazista, avrebbe certamente contribuito ad arricchire le considerazioni fin qui svolte. *Non religioso* è in primo luogo un cristianesimo *tragico*, vale a dire *agonico*. Credo che quest’affermazione sia obiettivamente documentabile, se è vero che *davanti a Dio* dobbiamo riconoscere la sua superfluità – che solo nell’abbandono possiamo riconoscere la sua presenza⁷⁸. Ma ciò che più m’interessa osservare, in conclusione di questo saggio, è che – contrariamente alle aspettative del teologo – il tempo attuale non costituisce in alcun modo un passo in direzione di un cristianesimo non religioso. La fine dell’ipotesi-Dio, ammesso che sia davvero finita, non ci ha preparato a questo. Non ci ha costretto a riproporre la centralità del crocefisso quale paradossale presenza del regno di Dio, come del resto non ci ha sospinto nel gaio oceano dell’eterno ritorno dell’identico. Al contrario, la società medicalizzata di cui parla Illich sembra piuttosto l’obliterazione di ogni domanda sul senso tragico della sofferenza, e quindi la chiusura di ogni possibile senso, che ancora Bataille associava all’esperienza del male e del dolore. «Senza l’angoscia – senza l’estrema angoscia – la *chance* non potrebbe esistere»⁷⁹.

In summa, vale la pena fissare alcune date. Alla fine del XIX secolo Pirandello vedeva l’impossibilità della tragedia nell’eccesso di sentimento, nel carattere caotico del *pathos* moderno. Noi moderni sentiamo troppo, soffriamo troppo per essere ancora capaci di una rappresentazione tragica dell’esistenza. Alla fine del XX Illich ci ha invitato a riflettere sull’anestesia generalizzata

somministrata, sotto rigida prescrizione medica, dall'industria farmaceutica a individui ormai espropriati della capacità di far fronte altrimenti al dolore di vivere, quell'umano dolore che Nietzsche descriveva come il più abissale⁸⁰. Ma non è escluso che nella crisi che stiamo vivendo il pensiero possa riproporre ancora una volta l'eterna domanda sul senso del dolore.

Note

¹ G. Lukács, *Die Seele und die Formen. Essays*, 1910, trad. it. *L'anima e le forme*, Studio Editoriale, Milano, 2002, p. 232.

² Ivi, p. 235.

³ Ivi, pp. 236.237.

⁴ L. Pirandello, *Rinunzia*, «La critica», 8 febbraio 1896 ora in *Saggi, poesie e scritti vari*, p. 1056.

⁵ L. Pirandello, *La menzogna del sentimento nell'arte*, «La Vita Nuova», anno II, pp. 26-27, 1890, ora in ivi p. 870.

⁶ Cfr. E. Cerasi, *Quasi niente, una pietra. Per una nuova interpretazione della filosofia pirandelliana*, Prefazione di E. Severino, Il Poligrafo, Padova, 1999.

⁷ F. Nietzsche, *Die Philosophie im traschen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*), trad. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, 2006⁵, p. 11.

⁸ Ivi, p. 12.

⁹ Ivi, p. 35.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 30.

¹¹ Cfr. Ivi, pp. 96 ss.

¹² L. Pirandello, «Foglietti» inediti, in *Saggi, poesie...* p. 1276. Sul carattere anti-cristiano del nichilismo pirandelliano, cfr. E. Cerasi, *La realtà della maschera. Su Kierkegaard e Pirandello*, in «Nota Bene. Quaderni di studi kierkegaardiani», a cura di I. Adinolfi e Inge L. Rasmussen, 6/2007, pp. 187-205.

¹³ «L'apologetica è il tentativo di intraprendere coi mezzi del pensiero e del linguaggio una dimostrazione che, in un'epoca particolare, i principi determinanti della filosofia, della ricerca scientifico-naturale e storica, se non giungono a promuovere addirittura le affermazioni teologiche fondate sulla rivelazione o sulla fede, sicuramente almeno non le escludono. L'apologetica dimostra ad un'epoca particolare nel caso di maggior ardimento la necessità logica, nel caso di maggior prudenza la possibilità logica, dei principi teologici desunti dalla Bibbia o dal dogma ecclesiastico, o da ambedue [...]» (K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1946, trad. it. *La teologia protestante nel XIX secolo*, Jaca Book, Milano, 1972, vol II, p. 17).

¹⁴ Questa la tesi che sorregge la grande interpretazione barthiana della cultura protestante del XVIII e XIX secolo: «il grandioso tentativo del Settecento, intrapreso con grandiosa fiducia in sé, di trattare la totalità di ciò che è dato e trasmesso nella natura e nella storia come qualcosa di proprio dell'uomo, che va dunque assimilato a lui, e dunque umanizzato, questo tentativo si estese, egualmente, e non da ultimo, anche all'oggetto della teologia, al cristianesimo» (K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, cit., vol I, pp. 129-130). Barth pone la propria teologia come l'esito del fallimento di questo tentativo.

¹⁵ «Così, ognuno per proprio conto, Ebrei e Greci giunsero all'autentica scoperta della morte, scoperta che fa entrare i popoli, a somiglianza degli uomini, nella pubertà spirituale, quella del sentimento tragico della vita, ed è allora che l'umanità genera il Dio vivente. È la scoperta della morte a rivelarci Dio, e la morte dell'uomo perfetto, del Cristo, fu la suprema rivelazione della morte, quella dell'uomo che non doveva morire e morì» (M. De Unamuno, *Del sentimento tragico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 1913, trad. it. *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Studio Editoriale, Milano, 2003, p. 64).

¹⁶ «La ragione umana, abbandonata a se stessa, porta all'assoluto fenomenismo, al nichilismo. Ogni accettazione di qualcosa di sostanziale e trascendente è frutto di immaginazione o falsificazione di fede. [...] Per la ragione non c'è altra realtà che l'apparenza. Però chiede a gran voce, per necessità mentale, qualcosa di solido e di permanente, qualche soggetto delle apparenze [...]. La vertigine la sorprende, la terribile vertigine di provare a concepirsi come se non

esistesse, di avere uno stato di coscienza in cui non ci sia uno stato di coscienza. Il nulla è inconcepibile» (M. De Unamuno, *Filosofia e religione*, a cura di A. Savignano, Bompiani, Milano, 2013, p. 49).

¹⁷ «Tutte le religioni sono vere in quanto fanno vivere spiritualmente i popoli che le professano, in quanto li consolano di aver dovuto nascere per morire, e per ciascun popolo la religione più vera è la sua, quella che si è cercato. E la mia? La mia è consolarmi nel consolare gli altri, anche se la consolazione che do loro non è la mia». Questo è il paradossale martirio di Don Bueno, il protagonista dell'omonimo romanzo di Unamuno: consolare i suoi parrocchiani con una fede che non gli apparteneva (Cfr. M. De Unamuno, *San Manuel Bueno, mártir*, 1928, trad. it. in *Filosofia e religione*, cit., pp. 1419 ss.).

¹⁸ «Il padre Giacinto! Padre! Nel fatto della sua paternità c'è il fondo e l'essenza della sua tragedia, dell'agonia del cristianesimo in lui. Lasciò la Chiesa per sposarsi, si sposò per avere dei figli, per perpetuarsi in carne, per assicurarsi la resurrezione nella carne» (M. De Unamuno, *La agonia del cristianesimo*, 1931, trad. it. *L'agonia del cristianesimo*, Studio Editoriale, Milano, 2006, p. 79).

¹⁹ «Assistendo a una corrida [...] lei comprenderà questi Cristi [spagnoli]. Anche il povero toro è una specie di Cristo irrazionale, una vittima propiziatoria il cui sangue ci lava da non pochi peccati di barbarie. E ci indice, tuttavia, ad altri peccati. [...] A me non piacciono i tori e non vado mai a vederli! [...] Mi piacciono invece i Cristi tangerini, paonazzi, lividi, insanguinati e dissanguinati. Sì, mi piacciono questi Cristi sanguinolenti ed esangui. È l'odore della tragedia. Soprattutto l'odore della tragedia!» (M. De Unamuno, *Il Cristo spagnolo*, in *Filosofia e religione*, cit., pp. 1181-1183). Ciò non toglie che anche per Unamuno il cristianesimo sia la fede nella *resurrezione* del crocifisso, così che può scrivere: «E tu, Cristo del cielo, redimici dal Cristo della terra!» (M. De Unamuno, *Il Cristo giacente nella chiesa di Santa Chiara*, in *ivi*, p. 1195).

²⁰ «Quando dico [...] che sono più sicuro della realtà storica di Don Chisciotte che di quella di Cervantes, o che Amleto, Macbeth, re Lear, Otello... hanno fatto di più Shakespeare di quanto Shakespeare abbia fatto loro, credono che sia un paradosso o un modo di dire, una figura retorica, e invece è piuttosto una dottrina agonica» (M. De Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, cit., p. 29).

²¹ M. De Unamuno, *Vita de Don Quijote y Sancho*, 1904, trad. it. *Vita di Don Chisciotte e Sancho Panza*, Bruno Mondadori, p. 284.

²² *Ivi*, p. 291.

²³ *Ivi*, p. 341.

²⁴ *Ivi*, p. 336.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 305.

²⁷ *Ivi*, p. 324.

²⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* 1882, trad. it. *La gaia scienza*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Mondadori, Milano, 1979³, p.125 (§124).

²⁹ *Ivi*, pp. 125-126 (§ 125).

³⁰ «Agonia, ἄγωνα, vuol dire lotta. Agonizza chi vive lottando, lottando contro la vita stessa. E contro la morte» (M. De Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, cit., p.13).

³¹ M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 237.

³² M. De Unamuno, *Filosofia e religione*, cit., p. 61.

³³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1885, trad. it. *Così parlò Zarathustra*, a cura di G. Pasqualotto, Rizzoli, Milano, 1988³, p. 28. (Il corsivo è mio.)

³⁴ M. De Unamuno, *Vita di don Chisciotte e Sancho Panza*, cit., p. 28.

³⁵ Cfr. Carl G. Jung, *Nietzsche's «Zarathustra». Notes of Seminar Given in 1934-1939 by C. G. Jung*, ed. by James L. Jarrett, Princeton, 1988, trad. it. *Lo Zarathustra di Nietzsche. Seminario tenuto nel 1934-39*, a cura di A. Croce, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, vol. 1, pp. 54 ss.

³⁶ M. De Unamuno, *Vita di don Chisciotte e Sancho Panza*, cit., p. 297.

³⁷ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, trad. it. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2008², pp. 412-413 (§ 765).

³⁸ «Non basta essere morali, bisogna essere religiosi; non basta fare il bene, bisogna essere buoni. Ed essere buoni significa annullarsi dinnanzi a Dio, farsi tutt'uno con Cristo e dire con lui: non la mia volontà, Padre, ma la tua» (M. De Unamuno, *Filosofia e religione*, cit., p. 115).

³⁹ Contro ogni tentativo di fondazione razionale della fede, «credere in Dio è volere che Dio esista, desiderarlo intensamente con tutta l'anima» (M. De Unamuno, *Qué es verdad?*, Madrid, 1906, trad. it. *Che cos'è la verità?* In *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, a cura di E. Noè, Marietti, Genova, 2001, p. 130). Più radicalmente: «La fede è, dunque, se non potenza creativa, il fiore della volontà, e il suo compito è creare. La fede crea, in certo modo, il suo oggetto. E la fede in Dio consiste nel creare Dio, ed essendo Dio la fede in Lui, è Dio che si crea incessantemente in noi» (M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 174).

⁴⁰ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 180.

⁴¹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 337 (§ 617).

⁴² Per una più rigorosa giustificazione di quest'affermazione, cfr. E. Severino, *L'anello del ritorno*, Adelphi, Milano, 1999

⁴³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 180.

⁴⁴ G. Leopardi, *A Silvia*, vv. 56-59.

⁴⁵ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., pp. 191-192 (§ 340).

⁴⁶ Ivi p. 192 (§ 341).

⁴⁷ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 183-84.

⁴⁸ Cfr. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., pp. 483 s. (§ 881).

⁴⁹ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 554 (§ 1052).

⁵⁰ Cfr. De Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, cit., pp. 55 ss.

⁵¹ Ivi, p. 23.

⁵² «Alla “buona novella” [l'abolizione della colpa da parte di Gesù] seguì immediatamente la peggiore tra tutte, quella di Paolo. In Paolo si incarna il tipo antitetico alla “buona novella”, il genio nell'odio, nella visione dell'odio, nella spietata logica dell'odio» (F. Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, trad. it. *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano, 1990¹⁰, p. 55 (§ 42).

⁵³ Si tratta della canzone «I sette sigilli (Ovvero la canzone del “Sì e amen”)» in F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 257 ss.

⁵⁴ M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 244.

⁵⁵ Cfr. De Unamuno, *L'agonia del cristianesimo*, cit., pp. 25-27-

⁵⁶ «Di qui la morale invadente, dominatrice, aggressiva, inquisitoria se volete. Perché la vera carità è invadente [...] donare loro il mio dolore come alimento e consolazione al loro dolore [...]» (M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 246).

⁵⁷ Ivi, pp. 244-245.

⁵⁸ «In origine, soprattutto all'epoca del potere regio, anche Israele si trovava nel giusto, vale a dire nel naturale rapporto con tutte le cose. Il suo Javeh era l'espressione della coscienza del potere, del piacere di sé, della speranza riposta in sé: ci si attendeva da lui vittoria e salvezza [...] Javeh era il Dio d'Israele e di conseguenza Dio della giustizia: è questa la logica di ogni popolo che ha la potenza e una buona coscienza di essa» (F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., pp. 30-31 [§ 25]).

⁵⁹ I. Illich, *Limits to medicine – Medical Nemesis: the expropriation of health*, London, 2006, trad. it. *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Bruno Mondadori, Milano, 2004pp. 147-150.

⁶⁰ Cfr. I. Illich, *Energie et équité*, 1973, trad. it. *Elogio della bicicletta*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012².

⁶¹ Cfr. I. Illich, *Descolorizzare la società. Una società senza scuola è possibile?*, Postfazione di P. Peticari, Mimesis, Milano-Udine, 2010.

⁶² I. Illich, *The Right to Useful Unemployment*, London 1978, trad. it. *Disoccupazione creativa*, Prefazione di R. Mordacci, Red!, Milano, 2005², p. 20.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 318 (§ 579).

⁶⁵ M. De Unamuno, *Adentro!*, in *Tres ensayos*, Madrid, 1900, trad. it. in *Nicodemo il fariseo e altri saggi*, cit., p. 77.

⁶⁶ F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, cit., p. 483 (§ 881).

⁶⁷ M. De Unamuno, *Filosofia e religione*, cit., p. 211.

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ «Morte. / Nulla si distrugge, tutto si trasforma, dicono a mo' di conforto. La materia è in perpetuo cambiamento. E allo stesso modo – si aggiunge – non si perde la materia dello spirito. Le nostre idee non si perdono, fruttificheranno; lasciamo gli effetti della nostra fatica. Tutto quanto facciamo rimane, in un modo o nell'altro. Tutti contribuiamo al progresso./ Triste conforto! E il mio io, la mia coscienza? Che ne sarà? Che cosa sarà di me, non della mia materia? Se io sparisco nel tutto, se scompare la mia coscienza personale, con essa scompare per me il mondo. [...] Sembra impossibile che vi sia gente che vive tranquillamente pur credendo che la sua coscienza personale ritorni nel nulla»(M. De Unamuno, *ibid.* p. 149).

⁷⁰ M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 96.

⁷¹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1888, trad. it. *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano, 1988², p. 137

⁷² M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita*, cit., p. 184.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Cfr. E. Jünger, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione teologica del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Queriniana, Brescia, 1982.

⁷⁵ I. Illich, *Nemesi medica*, cit., p. 182.

⁷⁶ Si veda la lettera del 30 aprile 1944. «Stiamo andando incontro ad un tempo radicalmente non religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. [...]Ma se un giorno diventa chiaro che questo “apriori” [religioso] non esiste affatto [...], se insomma gli uomini diventano davvero radicalmente non religiosi – e io credo che più o meno questo sia il caso (da che cosa dipende ad esempio il fatto che questa guerra, a differenza di tutte le precedenti, non provoca una reazione “religiosa”?) – che cosa significa allora tutto questo per il cristianesimo?» (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, München, 1970, trad. it. *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996², pp. 348-349).

⁷⁷ Cfr. la drammatica lettera del 16 luglio 1944 in *ivi* pp. 437 ss.

⁷⁸ «E appunto questo riconoscimento – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. [...] Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (Mc 15, 34). Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo» (*ivi* p. 440).

⁷⁹ G. Bataille, *Sur Nietzsche*, Paris, 1973, trad. it. *Su Nietzsche*, Studio Editoriale, Milano, 1994, p. 141.

⁸⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 180 (parte terza: «Della visione e dell'enigma»).