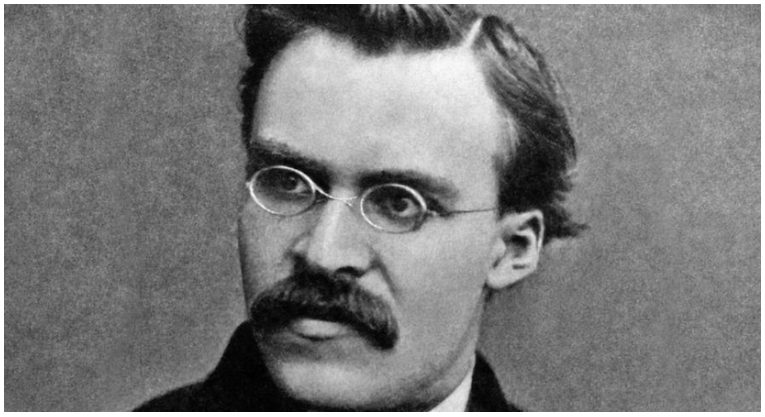
NIETZSCHE, LA FOLLIA, LA RELIGIONE

di

Dario Chioli



Friedrich Nietzsche

Ciò che si deve imparare dagli artisti. Quanti mezzi abbiamo per fare belle, attraenti, desiderabili le cose, quando non sono tali? Io penso che in sé esse non lo siano mai. A questo punto, i medici hanno qualcosa da insegnarci, quando per esempio diluiscono l'amaro oppure mescolano vino e zucchero nei recipienti delle loro misture; ma ancor più hanno qualcosa da insegnarci gli artisti, che propriamente son di continuo intenti a escogitare invenzioni e prestigiosi giochi di questo genere. Ad allontanarsi dalle cose, finché molto di esse non lo si vede più e molto invece si deve aggiungere con i nostri occhi *per vederle ancora* – oppure a vedere le cose di lato e come in uno scorcio – o a disporle in modo che in parte restino dissimulate e offrano soltanto la possibilità d'intravederle in prospettiva – ovvero a contemplarle per entro un vetro colorato o alla luce del tramonto – o dar loro una superficie e un'epidermide che non abbia una piena trasparenza: tutto questo dobbiamo imparare dagli artisti, e per il resto essere più saggi di loro. In essi, infatti, questa loro sottile forza cessa di solito, laddove cessa l'arte e comincia la vita; *noi*, invece, vogliamo essere i poeti della nostra vita e in primo luogo nelle cose minime e più quotidiane.

La Gaia scienza, 299

Un giorno si dirà forse di noi che, *volgendo la prua a occidente*, anche noi speravamo di *raggiungere un'India*, ma che fu il nostro destino naufragare nell'infinito? Oppure, fratelli miei? Oppure?

Aurora, 575

INTRODUZIONE

Nietzsche la follia e la religione sono una triade inscindibile per chi ritiene la tradizione, in occidente rappresentata eminentemente dal cristianesimo, fondamento necessario di ogni corretta ricerca filosofica, e crede al tempo stesso nella profonda sincerità di Nietzsche.

I più ignorano completamente oggi il mondo religioso, lo scartano; barare è per loro un presupposto. Perciò essi, ben lungi dallo scontrarsi con la tradizione, piuttosto *sognano* di farlo, non essendo neppure in grado di comprendere ciò che pretenderebbero di controbattere. O si perdono nell'attivismo o si risolvono nell'accademismo; la loro esistenza è larvatica, il loro pensiero è narcisista. Perciò essi, i "sani", sopravvivono, celebrati da discepoli degni di loro.

Se però uno si proietta più in là, rifiutando al tempo stesso tradizione e pseudoinnovatori, il suo destino sociale è la solitudine, mentre quello spirituale può rasentare o identificarsi nella follia, che è solitudine anch'essa, in quanto negazione degli schemi comuni.

Chi infatti è tagliato dalle radici e al contempo non vuole morire, e *riesce* a non morire (c'è estrema differenza tra un folle e un suicida), deve forzatamente divenire *qualcos'altro*, soggiacere a un'alchimia, inserirsi in un altro stadio, in cui le radici non contino.

La radice essendo la tradizione e la ragione che vi conduce, *essere folle*, se non può accettare la mediocrità.

In tutto ciò riconoscibilissima è la vicenda di Nietzsche. Giustamente René Guénon[1] accomuna la sua concezione dell'*eterno ritorno* alle concezioni reincarnazionistiche teosofiche e spiritiste, in quanto aventi la medesima funzione antitradizionale. Però Nietzsche, quasi è assurdo precisarlo, a differenza di Allan Kardec o di Leadbeater, ha raggiunto uno stadio di totalmente *altro* che non tanto giustifica, quanto piuttosto invera, perlomeno in ipotesi, le sue concezioni.

Guénon stesso infatti, parla di una infinita Possibilità di essere che rende verosimile la coesistenza di molteplici gamme di esistenze, una soltanto delle quali sarebbe definita da spazio e tempo, cioè la nostra, nella quale soltanto varrebbero i modi sensitivi e intellettivi a noi propri. Soltanto quanto è stato tradizionalmente chiamato "seconda nascita" permetterebbe di superare il limite del proprio stadio, nel qual caso da sempre si sa che parola e ragione umana più non valgono.

Se dunque la follia è *trascendere un limite*, essa è altresì un presumibile accesso ad una diversa dimensione, estremamente probabile a causa dell'infinitezza del possibile. Non si tratta qui di affermare l'esistenza di una quarta quinta o sesta dimensione, formulazione che Guénon pone in ridicolo, quanto piuttosto di rendersi conto della trascendenza, e perciò della infinità modale della manifestazione dell'essere.

Ciò considerato, l'esistenza di un vero e proprio *absurdum* è enormemente improbabile, mentre è di contro fortemente probabile la riducibilità di ogni assurdo apparente – e così anche nel caso della follia – a una semplice diversità di stadio.

Ciò sembrerà forse ostico a chi abbia del trascendere un'idea sentimentale e conformista, ma mi sembra poco contestabile laddove si consideri l'umana esistenza, in accordo con tutte le tradizioni e ovviamente col cristianesimo, qualcosa di estremamente relativo, che realmente *va superato*, comunque si intenda questo superare. In questo quadro, la ragione, quando non si sia misticamente trascesa, non è certo in grado di porsi quale assoluto.

Nietzsche dunque si inserisce malgrado tutto nella tradizione come *symbolus* del rapporto tra due stadi dell'essere nonché correlatamente – se ne dirà in seguito – come simbolo della storia occidentale. In ciò si stacca nettamente da certe deviazioni pseudofilosofiche moderne che, in contrasto con

[1] René Guénon, *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1974, parte II cap. VI, p. 208.

lui, assumono l'opposta funzione di *diabolus*, cioè di *analysis*, di discioglimento, di essere-nella-storia anziché sintesi aldilà della storia[2]. Si ricollega invece, quando si vada aldilà delle apparenze, alla tradizione, il cui parlare eminentemente *anagogico* permette e costringe a trascendere la stretta letteralità dei termini e delle vicende della ricerca di una più profonda verità, esoterica non per sentire aristocratico ma per limite espressivo.

A dare importanza alla follia di Nietzsche, vari elementi mi hanno spinto: in primo luogo la convinzione che l'arte, nonché toccare, modifichi profondamente l'essere dell'artista, a patto che si tratti di un *vero* artista, cioè di un vero *costruttore*, facitore di ponti verso altre rive, tanto estese e perciò tanto inafferrabili nella loro totalità da scontrarsi costantemente con il senso comune che le vorrebbe fermare su poche fondamenta traballanti.

Arte e filosofia, infatti, nel loro senso più profondo, si identificano, e similmente non immediata suona la loro parola per gli "estranei". Ora, artista Nietzsche lo fu di certo, e intenderlo non è perciò questione di buonsenso, che con l'arte e con ogni filosofia *intelligente* non ha niente a che fare. Mi parve dunque miserevole che troppi sbrigassero il problema follia in due parole, quasi che, senza aver mai fatto dell'arte, potessero facilmente porsi di là da essa.

In secondo luogo, il mio interesse fu incrementato allorché presi coscienza dei pericoli psichici connessi ai *sentieri di potenza.* A questo riguardo riporterò più innanzi un passo di Shaikh Muḥammad Iqbāl contenente un accenno all'"amplesso dell'Amore con la Potenza". Non ho ad ogni modo al momento sufficienti cognizioni per poter trattare direttamente di questo argomento. Si può comunque dire che anche nel campo dello Yoga, e particolarmente del *Kuṇḍalinī-Yoga*, è presente il rischio della follia, allorché il risveglio delle forze latenti sia provocato in modo anarchico e incontrollato. Così pure si sa di molti seguaci di Aleister Crowley, che fu iniziato della via della mano sinistra, impazziti o comunque fortemente squilibrati. E si potrebbero portare molti altri tempi, ma per non sembrare "ignari di avere della mistica cristiana tutto ciò che possa mai occorrere, senza le distrazioni e le approssimazioni dell'esotismo" che "rende incerti nell'uso di quello strumento delicato che è il linguaggio", secondo le parole di Elémire Zolla[3], sarà soprattutto in riferimento alla mistica cristiana, oltre che ad Iqbāl, che tratteremo della situazione di Nietzsche nei confronti della religione.

Quanto alla "follia" nella tradizione cristiana, credo sia inutile ricordare quante volte essa compaia come un momento dell'evoluzione mistica, sia essa quella di Teresa de Ávila o quella quasi più radicale agli occhi del mondo nel suo stravolgere l'*ethos* di Jacopone da Todi o San Francesco; quella clinica, spesso connessa all'opera del demonio (in questo senso Julius Evola, in un'opera che più volte citerò, può avvicinare Nietzsche agli "ossessi" di Dostoevskij[4]) o quella dei semplici di spirito.

La prospettiva da me presentata non è certo molto consueta; ho perciò ritenuto opportuno confermarla per quanto possibile sia con citazioni di Nietzsche che con brani di altri autori aventi attinenza con quanto da me affermato. Per quanto io non abbia sistematicamente letto tutta l'opera nietzschiana, mi sono tuttavia creduto autorizzato ad azzardare una interpretazione personale, tenuto conto della

---

[2] Per la posizione dialettica di questi termini sono debitore alla trattazione "Conoscenza del simbolo" di Pietro Negri (pseudonimo di Arturo Reghini), che compare nel primo dei tre volumi dell'*Introduzione alla Magia*, a cura del Gruppo di Ur diretto da Julius Evola, Roma, 1971.

[3] Prefazione a: Gustav Meyrink, *Il Golem*, Bompiani, Milano, 1966, pagina XV. Meglio delineate che in questo breve scritto, le idee di Elémire Zolla appaiono, tra l'altro, in: *Che cos'è la Tradizione*, Bompiani, Milano, 1971. Quanto a Meyrink, le sue opere appaiono estremamente illuminanti, di contro a quei sedicenti cattolici che arrancano per destreggiarsi fra il dogma e la loro volontà di dimenticare il demoniaco, il simbolo del *princeps huius mundi*, oggi, a tutto vantaggio di ciò che esprime, assai fuori moda.

[4] Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma, 1971, cap. VIII, p. 164.

profonda attrazione che questo filosofo esercita da anni su di me, così da sentirmici io legato molto di più che da un semplice interesse culturale.

La cristallinità e la coerenza di Nietzsche sono infatti qualità molto rare, dal mio punto di vista, nei filosofi a lui posteriori, e soprattutto in coloro che a lui si sono rifatti secondo interpretazioni estetizzanti o decadenti, con esiti vari ma, nei casi migliori, senza più ad ogni modo nessuna immediatezza[5]. Ove le affermazioni di Nietzsche, tenuto conto della sua personale vicenda e del suo rapporto con le tradizioni, è a mio avviso possibile tradurle in qualcosa di totalmente *altro* rispetto alla loro più immediata apparenza, questa operazione non è assolutamente fattibile nei confronti dei più eminenti *filologi* a lui succeduti, per cui la lettera è preoccupazione costante e così invadente da poter essi addirittura parlare di "morte della parola" come spada di Damocle sospesa sul capo dei pensatori moderni, quasi che la parola non fosse morta da sempre, laddove rimanga soltanto tale, senza trascendersi attraverso l'indispensabile prisma multisenso della rappresentazione mitica.

[5] Penso per esempio a Pierre Klossowski e al suo romanzo *Il Bafometto*, Sugarco, Milano, 1966, ispirato all'eterno ritorno, ma di spirito nettamente divergente, senz'altro più letterato che cristallino, d'un raffinato erotismo decadente che è quanto di più distante possa esservi da Nietzsche. Anche nel caso di Klossowski, dunque, vale il punto di contraddizione rappresentato dalla follia, che sola invera, col trasporvi un altro stadio di essere, concezioni altrimenti irreali, estetizzanti, meramente verbali. Peraltro questo limite è ben lungi dal riguardare nel fondo l'opera di Klossowski, ricchissima di intuizioni e costruita in perfetto stile barocco.

> Non c'è follia se non come istante supremo dell'opera, e quest'ultima la respinge indefinitamente ai suoi confini; *dove c'è opera non c'è follia*; e tuttavia la follia è contemporanea dell'opera, poiché inaugura il tempo della sua verità. L'istante in cui nascono e si compiono insieme l'opera e la follia è l'inizio del tempo in cui il mondo si trova citato in giudizio da quest'opera e responsabile di ciò che è davanti ad essa.
>
> Astuzia e nuovo trionfo della follia: questo mondo che crede di misurarla e di giustificarla con la psicologia deve giustificarsi davanti a essa, poiché, nel suo sforzo e nei suoi conflitti, si misura alla smisuratezza di opere come quella di Nietzsche, di Van Gogh, di Artaud. E niente in esso, e meno che mai ciò che può conoscere della follia, lo rende sicuro che queste opere di follia lo giustifichino.
>
> Michel Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1976, p. 604

Queste parole che concludono la *Storia della follia nell'età classica* di Michel Foucault mettono in chiara luce la superficialità di quanti hanno creduto di poter affrontare l'opera nietzschiana facendo uso di criteri più o meno nascostamente positivisti, o liberalisti, o marxisti, nel tentativo di catalogare come *irrazionale* tutto ciò che sfuggiva ai loro schemi, laddove irrazionale significava per essi *irragionevole*, cioè follia, bizzarria, paradosso. Ma questa follia, quanto più è palese, afferma Foucault, tanto più richiede un confronto, una risposta; tanto più assume un valore universale, esemplare, di irrisione, di disprezzo da parte dell'intelligenza nei confronti di chi non sa rispondere.

In virtù della sua follia, Nietzsche, in quanto fraintende, in quanto tradisce, intanto è esatto, preciso filologo, perfetto psicologo. Fuori del tempo, *uomo postumo* come egli stesso si definì[6], conferma con la propria *inattualità* l'attualità di quanto esprime, tanto reale da porre in divenire l'essere stesso, trasformando il paradosso verbale in paradosso ontico, cioè follia. La contraddizione *in atto* nel mondo si travasa in lui, viene da lui assunta come proprio essere, sì che Julius Evola può giustamente affermare che

> Nietzsche non va considerato come un pensatore isolato, ma una figura simbolica; nelle varie tappe del tuo pensiero o, per dir meglio, della sua esperienza possono riconoscersi le tappe stesse di questa via calcata dell'uomo occidentale moderno, così come anche il senso ultimo di essa, dai più non percepito distintamente[7].

Nietzsche dunque, uomo vivo, come *figura simbolica*: viene in mente la non poi tanto paradossale affermazione secondo cui, a seguire i pregiudizi di certi mitologi, persino la vicenda di Napoleone potrebbe interpretarsi come un mito solare. Questo assurdo in Nietzsche si realizza: la sua vicenda è, fino all'estremo limite, aderente simbolo di quella dell'umanità. Nel rifiuto delle radici, delle tradizioni, del *presente* in cui passato e futuro convergono, si genera il distacco dalla realtà, il tentativo di vivere la realtà come mito anziché il mito come realtà[8].

---

[6] *Crepuscolo degli idoli*, "Sentenze e frecce", 15; e frammento 9 (76).

[7] Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, cit., cap. VIII, p. 156.

[8] Vien da chiedersi quante "demitizzazioni", quante "spiegazioni concrete" siano in realtà davvero razionali, e non piuttosto espressioni della sempre maggiore estraneità dell'uomo nei confronti dello spirito. Trascurando del tutto le antiche tradizioni, che si sono pur tuttavia rivelate oneste e dottissime, si cambiano le terminologie tecniche, si tenta in realtà di rendere materiale, oggettivo, nel senso più gretto e meschino, ciò che dovrebbe in primo luogo essere frutto di volontà e meditazione. Si ammirano i soggetti quanto più sono psichicamente sconvolti, per paura di ammettere cose che realmente ci facciano sentire ignoranti: lo spirito accademico non sopporta l'ispirazione, né la sovranità magica, né il fuoco di una religione in cui il mito sia realmente meno attraente, meno fantastico del reale. Perciò non sopporta nemmeno il Cristo, e il nostro mondo, che dallo spirito accademico è pervaso, si tinge realmente di elementi e colori demonici, come ben rileva Elémire Zolla nelle sue opere.

Persa la coscienza di un essere trascendente di cui i miti sono illustrazione, nasce una sorta di *incoscienza trascendente*, sia essa la follia del Superuomo che danza sull'abisso, proponendo se stesso contro il vuoto mitologico, oppure la follia della civiltà tecnologica in cui i prodotti dell'uomo spezzano la sua personalità e si propongono come unico fine.

A questa follia ancora latente subentra necessariamente una scissione più evidente, il fuoco d'artificio che trabocca nel silenzio, estremo limite, estrema conclusione della solitudine, polo storico che si oppone a quello ormai dimenticato dell'unità del essere, espressione del *Kaliyuga*, del vuoto cosmico, complementare al *Satyayuga*, al reale. Nietzsche dunque, come chiara espressione dell'età oscura, ma espressione privilegiata, simbolica, quasi un'incarnazione. Né ciò può valere come condanna perché, riprendendo Foucault, è il mondo a doversi giustificare di fronte alla follia, e non viceversa.

La follia impersonale, collettiva di un mondo spiritualmente passivo non ha infatti dignità paragonabile alla follia di chi abbia percorso nella propria unica individualità il vasto cammino della società occidentale fino alla sua fine. La norma che schiaccia e asservisce l'uno, è per l'altro strumento di trascendenza, strada verso l'esercizio pieno della volontà, frutto di coerenza, e qualunque coerenza è meglio dell'incoerenza, della passività, ed è in una certa misura follia. *Follia della croce* è alla base del messaggio paolino, visceralmente irrazionale è l'espressione Zen, verbalmente contraddittorio è il Dao. I confini tra follia e illuminazione sono chiari solo per i pregiudizi del nostro tempo, dei nostri psichiatri fautori di manicomi ed *elettrochoc*, dei nostri scienziati che asservono la conoscenza, una volta sacra, al potere militare e tirannico, di tutti coloro che, vestendo i panni del cosiddetto buonsenso, speculano sulla distruzione della ragione e dell'uomo.

Hollingdale riferisce in un suo lavoro su Nietzsche[9] le impressioni di Gabriella Reuter e Rudolf Steiner che visitarono il filosofo durante la sua follia: Nietzsche ne esce come *qualcosa di totalmente troppo profondo per essere compreso*. Hollingdale accusa i due di irrealismo e, sostanzialmente, di romanticismo. Ma penso si possa consentire che le esperienze dirette sono più significative dei pareri aprioristici di uno studioso, mentre troppo spesso ciò che si autodefinisce come *rifiuto del romanticismo* evidenzia semplicemente l'uso di criteri di giudizio più o meno inficiati da quella cosa secondo me molto irragionevole che è il positivismo, col suo scetticismo totalmente pregiudiziale e il suo sottinteso materialismo.

Ma anche non volerci insistere, è certo che dell'idea di una qualche sublimità della follia nietzschiana – a cui accenna, come si vedrà, anche Iqbāl – si deve tener conto per la comprensione dell'opera, del parlare, del sentire di Nietzsche.

Diversamente intende Liliana Scalero, che in una sua prefazione[10] lo presenta principalmente come un poeta. Questo, se non è falso, riduce però un po', a meno che non si intenda il termine nella sua etimologia di *poiētḗs*, facitore, creatore; altrimenti si cade nell'equivoco, nella confusione per cui tutto lo strano, l'inusuale, quindi poesia arte follia monaci e vagabondi costituiscono un *unicum*, il che, se è giustificato storicamente dall'attuale opposizione di immaginazione e normalità, di fantasia e società, non è però giustificabile laddove si passi allo studio dei singoli personaggi a fenomeni.

Non si può qui dunque ammorbidire senza tradire: poeta, certo, e grande, ma anche folle, indipendentemente, folle proprio come conseguenza del suo essere *poietico*, della sua approfondita conoscenza della psiche umana. A ciò va posta adeguata attenzione, per non scindere, come troppi hanno fatto, gli strumenti di cui si servì dal fine – che è altresì segno della loro relatività – per cui se ne servì.

---

[9] Reginald John Hollingdale, *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Ubaldini, Roma, 1966, cap. 17, 3.
[10] *Il meglio di Federico Nietzsche* a cura di Liliana Scalero, Longanesi, Milano, 1964.

LA CONTRADDIZIONE COERENTE

> «Ho trovato che era più pericoloso andare fra gli uomini che fra le bestie, Zarathustra prende un pericoloso cammino. Che i miei animali mi conducano!»
>
> Appena Zarathustra ebbe detto questo, pensò alle parole del santo là nel bosco, sospirò e disse al suo cuore:
>
> «Oh, s'io fossi più accorto! Più accorto dalla radice, come il mio serpente!
>
> Ma io chiedo l'impossibile: perciò prego che il mio orgoglio si accompagni sempre alla mia accortezza!
>
> E quando un giorno la mia accortezza mi abbandonerà (ahimè, essa ama volar via!), che il mio orgoglio voli allora accanto alla mia follia!»
>
> Così cominciò la discesa di Zarathustra.
>
> *Così parlò Zarathustra*, "Introduzione", 10[11]

L'uomo non può essere al contempo oggetto e luogo del proprio pensiero, poiché i pensieri procedono o ad un oggetto incluso in un luogo o ad un luogo riferito a un oggetto, ma di volta in volta, in condizioni normali, all'uno o all'altro separatamente.

Si può pensare o a noi stessi che viviamo in una *alterità*, o ad un'alterità che vive in noi stessi. Si può infatti affrontare un solo concetto alla volta, a meno di non fare di due concetti un unico concetto più sintetico, ma questo sarà un terzo concetto, radicalmente differente da entrambi i precedenti.

Riferito all'archetipo conoscitivo, il pensiero di se stessi, che chiamerò *autopensiero*, questo terzo elemento, oggetto di pensiero più sintetico dell'archetipo, nel suo nascere non può dunque che generare la cessazione dell'autopensiero su cui si è costruito. Ora, il processo che così inizia porta al riconoscimento dell'autopensiero come archetipo conoscitivo, a causa di un *ritorno all'origine* che è proprio di ogni pensiero abbastanza evoluto da riflettere su se stesso.

Impossibile e però pensare un oggetto senza alterità o un'alterità senza oggetto. Se dunque si può affrontare un solo concetto alla volta, è però vero che lo sviluppo di un concetto presuppone la presenza di un'*alterità concettuale*. Perciò anche l'autopensiero presuppone la presenza di un'alterità concettuale. Ma poiché l'autopensiero è l'atomo della conoscenza, l'archetipo, l'elemento primigenio, la chiave della struttura concettuale, come è possibile che abbia una alterità reale a cui far riferimento o a cui essere riferito?

Essa non può essere il mondo, perché esso costituisce alterità concettuale solo in quanto viene strutturato in concetti; ma appunto in quanto strutturato in concetti, esso non è che sintesi di autopensiero, strutturazione di autopensiero, e non può quindi costituire l'alterità concettuale necessaria alla presenza, all'esistenza dell'autopensiero.

La possibilità di pensare noi stessi rende necessario uno spazio dove svolgere l'autopensiero, e questo spazio non può essere né interiore, perché non c'è nulla di concettuale più interiore dell'autopensiero, né esteriore, perché non c'è nessun oggetto esteriore all'autopensiero che sia nel contempo concettuale. Ma forse lo spazio necessario all'autopensiero non è uno spazio concettuale, ma lo spazio della sensibilità, donde emerge alla luce della ragione il primo pensiero, cioè l'autopensiero?

Neppure questo è possibile, perché se si può pensare che il pensiero nasca dalla sensibilità, uscire da essa vuol però dire trovare uno spazio da essa diverso, l'alterità che cerchiamo, appunto, la quale

[11] Le citazioni da *Così parlò Zarathustra* sono tratte dalla traduzione di Liliana Scalero compresa ne *Il meglio di Federico Nietzsche*, cit.

non può essere la matrice, che è in realtà determinata come tale nel momento in cui si ha la nascita, cioè proprio in dipendenza dalla presenza dell'alterità, senza cui non ci sarebbe né autopensiero né matrice.

Infatti il pensiero è l'elemento caratterizzante dell'uomo; è dunque naturale che senza di esso nessun processo della sensibilità possa produrre altro dalla stessa sensibilità, perché altrimenti l'elemento che possiamo chiamare animale avrebbe dell'umano, il che non è possibile senza l'elemento costitutivo dell'uomo come tale, che è appunto il pensiero e, in definitiva, l'autopensiero. Sensibilità e pensiero sono infatti due piani diversi di esperienza, coimplicati, senza separazione di sorta, ma anche senza confusione reciproca. Può esservi un moto che conduce la sensazione al pensiero, ma senza l'alterità concettuale che costituisce la possibilità del pensiero, non potrebbe aver esito positivo.

Si presenta dunque un dilemma: o non esiste l'autopensiero, e in tal caso tutto si tinge di assurdo, anzi, vi precipita; o esiste nonostante tutto un'alterità ad esso complementare.

Se questa alterità esiste, appurato che non può essere alcunché del mondo animale né alcunché di concettuale; poiché d'altra parte il pensiero è l'elemento più caratterizzante dell'uomo, in condizioni normali, e poiché perciò questi si trova a dipendere da qualcosa di non riducibile alle sue comuni capacità conoscitive e sperimentative, è allora necessario, per sfuggire all'assurdo, postulare l'esistenza di alcunché di più alto, di un *concetto-mistero* altro dall'autopensiero e condizione della sua esistenza, cosa che è nella sfera del divino, in quanto talmente si voglia indicare ciò che trascende la comune ragione.

L'alterità è dunque non tanto concettuale ma più propriamente *metaconcettuale*, o meglio *esoconcettuale*, in quanto estranea all'evidenza e a tutti i principali punti di vista exoterici del nostro tempo.

La ragione dell'uomo si viene così a trovare a contatto col mondo misterico, il quale contatto causa desiderio, che è la giusta espressione dell'uomo nei confronti del sovrumano. Questo desiderio, che può anche essere chiamato *fede*, dà origine a desiderio di elevazione, superamento, concentrazione, per i teisti a speranza d'attesa. La ragione mostra dunque chiaramente di essere subordinata, per estensione conoscitiva, alla fede, la quale è l'unica tensione che garantisca un contatto con la verità, in quanto sola garantisce il contatto duraturo con la radice dell'essere-uomo, quello che abbiamo chiamato *concetto-mistero*, a differenza del pensiero che, preso in astratto come fredda consequenzialità, porrebbe l'uomo dinanzi alla radice ma non lo legherebbe ad essa. Solo la fede porta aldilà dei limiti exoterici, essa sola orienta l'esistenza di conseguenza alla ragione, perché senza di essa ragione ed esistenza rimarrebbero separate, inutile l'una, irrazionale l'altra.

Sembra dunque provata la necessità di una fede in una realtà sovrarazionale, mistica, sia essa il *Logos* o il *Verbo di Dio* o altro ancora, sia che si voglia possederla o esserne posseduti, amarla o conoscerla.

Due soli modi si prospettano per negare tale necessità: uno è fatto di astrazioni e speculazioni ingannevoli con cui il pensatore media dall'ambiente in cui vive delle consuetudini, degli a priori ingiustificati, fondando su di essi un sistema apparentemente più o meno ineccepibile, ma in realtà minato alle basi. Questo sistema è facilmente accettato in quanto ha le stesse determinazioni di principio proprie della società in cui viene presentato, così che la loro arbitrarietà sfugge.

Un altro modo, di cui è impossibile dire se sia coerente oppure no, perché la sua forza è appunto di sfuggire a tale determinazione, consiste nella immediata assunzione delle istanze di una psiche contrastata in simboli mitici non razionalizzati, nella volontaria confusione di logica mitica e logica ontica, nell'obbedire agli impulsi spirituali senza vera autoanalisi, ma piuttosto in un processo di *autosintesi*, nell'accettare insomma la propria situazione spirituale così com'è, esaltandone tutte le tensioni, anche contrastanti, in un continuo accrescimento di esperienza e conoscenza, organizzate conseguentemente a una situazione di partenza intrinsecamente contraddittoria, quale è quella di tutti coloro che iniziano a *cercare*, salvo poi quasi sempre razionalizzarsi. Se ciò non avviene, gli aggregati

psichici si manifestano in forma poetica e *poietica*, tutto è trasposto sul piano creativo, la situazione di partenza viene estremamente radicalizzata[12].

Una psiche unitaria, identificata nella fede nel sovrarazionale, creando si esalta restando unitaria; una psiche scissa si lacera nei propri termini di opposizione: il pensatore vuole trovare la sincerità attraverso la logica mitica, perciò il mito deve farsi ente, la veridicità della ricerca risiede proprio in questa identificazione di mito ed essere. Se il mito è creato da uno spirito unitario, che già ha svolto un processo di razionalizzazione, di autoanalisi, questa volontà di identificazione si manifesta nella fede, essendo il mito la nostra rappresentazione di Dio o di un equivalente, e l'essere la fruizione del medesimo, l'essere divino sperimentato misticamente. Se il mito proviene per contro da uno spirito scisso, lacerato, eppure enormemente forte e sincero, esso diventa descrizione simbolica della scissione, e volerlo identificare con l'essere significa voler scindere l'essere, volere la propria follia (ai *nostri* occhi; ma forse *la nostra*, agli occhi di chi chiamiamo folle).

Così Nietzsche. Egli creò dei miti e volle essere quegli stessi miti, e di fatto divenne Dioniso e l'Anticristo e Zarathustra. Fu un mistico folle, un uomo che non volle cercare Dio sotto le specie della razionalità, e cercò e trovò, aldilà delle apparenze, *aldilà del bene e del male*, sulla strada difficile dell'irrazionalità, nel contraddire tutto ciò che lo ostacolava con uno strano uso della ragione. Egli fu ciò che volle essere, ciò che *volle* non ciò che *pensò* di essere, perché, lucidamente, non si fermò mai nell'autoanalisi, che è discioglimento, dissoluzione del creare, ma sempre proseguì, con volontà di procedere, senza interesse a fermarsi, pauroso della mediocrità, della meschinità assai più che del delirio, perché non poteva rischiare di far parte di quelle anime, tanto numerose intorno a lui, le quali "stremate dallo sforzo, se ne dipartono senza aver goduto la visione dell'essere e, come se ne sono allontanate, si cibano dell'opinione"[13].

---

[12] Scrive Julius Evola in *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo,* cit. cap. 8:
"L'intima essenza del superuomo può piuttosto definirsi come *un'ascesi per l'ascesi stessa, come una estrema, quintessenziata accumulazione della volontà di potenza intesa come valore e fine a se stessa*. Ma qualora si mantenga inflessibilmente questa direzione e, d'altra parte, si "resti fedeli alla terra", cioè restino ferme le condizionalità proprie alla persona umana, la saturazione può avere per effetto un corto circuito, perché il potenziale che i figli della terra possono sopportare è limitato".
Ma tutto il capitolo è interessante per la particolare prospettiva di Evola e andrebbe riportato per intero.
[13] Platone, *Fedro*, 248b, trad. Piero Pucci, nel volume III delle *Opere complete*, Laterza, Bari, 1971.

> *Suum cuique*. Per quanto grande sia l'avidità della mia conoscenza, non potrò estrarre dalle cose null'altro che già non mi appartenga – mentre ciò che appartiene ad altri resta nelle cose. Com'è possibile che un uomo sia ladro o predone?
>
> *La Gaia scienza*, 242

> […] e se è il mio Alfa e Omega che tutto ciò che è pesante diventi leggero, tutto ciò che è corpo diventi danza e ogni spirito si muti in uccello: poiché in verità questo è il mio Alfa e Omega!
>
> oh, come potrei non bramare ardentemente l'eternità e il nuziale anello degli anelli, l'anello del ritorno?
>
> Ancora non ho trovato la donna da cui avrei voluto avere dei figli, se non questa, ch'io amo: poiché io t'amo, o eternità!
>
> *Così parlò Zarathustra* III, "I sette suggelli", 6

Danza come Alfa e Omega del mondo: viene in mente Śiva che alla fine di un eòne cosmico danza la distruzione dei mondi. E come la danza ripete le stesse evoluzioni, così la storia torna sui suoi passi, ripercorre le stesse strade. Ma così come le cose ciclicamente s'avviano al termine e rinascono, l'uomo che è andato aldilà dell'uomo, divenuto egli stesso uno con le cose, parte e ritorna, come Zarathustra. Non si può infatti ignorare che Zarathustra rappresenta e canta l'euforia della naturalità, dell'aderenza alle cose, alla vita, per quanto non al modo ottimista di Rousseau, ma col pessimismo dell'uomo superiore, col pessimismo di Dioniso:

> Mia lotta contro il XVIII secolo di Rousseau, contro la sua *natura*, il suo *uomo buono*, la sua fede nel dominio del sentimento – contro il rammollimento, l'indebolimento, la moralizzazione dell'uomo…
>
> *Frammento* 10 (2) ,3

Ora, questa naturalità, che è prima di tutto psichica, ricercata da Nietzsche con la sua consueta sincerità, lo porta inevitabilmente all'esatta conclusione, all'affermazione della necessità dell'eternità. Tuttavia l'eternità si manifesta come un presupposto dell'euforia vitale, un alcunché che non si può non volere, e quindi, nel linguaggio nietzschiano, non *credere* che sia:

> E voi uomini superiori, imparatelo dunque, la gioia vuole eternità,
> vuole l'eternità di *tutte* le cose, *vuol profonda, profonda eternità!*
>
> *Così parlò Zarathustra* IV, "L'ebbra canzone", 11

Dei modi possibili di concepire l'eternità, Nietzsche poteva accettarne solo uno: non poteva pensare a una eternità di tipo cristiano, perché questa era parte di un patrimonio che egli rifiutava a priori; non poteva pensare a una semplice eternità dell'uomo, senza giungere a una concezione spiritualistica dell'esistenza, che egli rifiutava. Solo un modo perciò gli era possibile: intendere, con cosciente esasperato pessimismo ideologico, l'eternità come categoria psichica voluta e creata dalla volontà, l'eternità come mito a cui la potenza del Superuomo[14] fa soppiantare la realtà, al modo dionisiaco, come se infine la danza del Superuomo potesse trovare armonia con l'universo, e quindi accadere, solo

[14] Sarebbe interessante effettuare un approfondito paragone tra la diade nietzschiana *uomo superiore/Superuomo* e la triade taoista *uomo sommo/uomo sovrannaturale/uomo santo* (o *uomo superiore/uomo trascendente/saggio*). Cfr. Zhuangzi I, 3: «Per l'uomo sommo non esiste l'io, per l'uomo sovrannaturale non esiste il merito, per l'uomo santo non esistono nomi» (trad. Fausto Tomassini in *Testi taoisti*, UTET, Torino, 1977).

nella creazione di un altro universo, mitico, proprio dell'uomo superatosi e precluso totalmente alle greggi di qualsivoglia pascolo:

> *La mia nuova via verso il sì*
>
> La mia nuova concezione del *pessimismo consiste* nella volontà di esplorazione dei lati terribili e problematici dell'esistenza; con questo mi divennero chiare le figure affini del passato.
>
> «Quanta verità sopporta e osa uno spirito?» Problema della sua forza. Un tal pessimismo *potrebbe sboccare* in quella forma di *affermazione* dionisiaca del mondo così com'è: fino al desiderio del suo assoluto ritorno e della sua eternità: con ciò sarebbe posto un nuovo ideale di filosofia e sensibilità.
>
> *Scelta di Frammenti postumi 1887-1888*, 10 (3)

In questo frammento pare assai urgente la domanda di Nietzsche: *Quanta "verità" sopporta e osa uno spirito?* Non nel senso che io condivida la *sua* verità, ma perché questa *era* per lui la verità: la creazione del mito, l'eterno ritorno che lascia completamente soli, erano il *suo* modo di sincerità, cioè di verità, erano la sua verità, una verità che scindeva la necessità estetica e le affermazioni concettuali, e in modo del tutto cosciente: la necessità del sentimento era soddisfatto dal mito, non dalla realtà, per cui era inevitabile che tosto sentimento mito e realtà si accordassero nell'unico modo possibile, cioè nella follia, unica verità che permetta di superare la verità assieme alla non-verità. Ma è una verità che sorprendentemente, appunto perché sinceramente conseguita, riafferma la razionalità del cristianesimo, secondo quanto Nietzsche affermò in un frammento della cosiddetta *Volontà di Potenza*:

> «*Senza la fede cristiana*, intendeva Pascal, di fronte a voi la natura, la storia e voi stessi diventeranno *un monstre et un chaos*». Questa profezia è stata da noi *adempiuta*, dopo che il molle e ottimistico XVIII secolo aveva *abbellito* e *razionalizzato* l'uomo.
>
> *Scelta di Frammenti postumi 1887-1888*, 9 (182)

Oltre all'eterno ritorno psichico c'è anche un *ritorno storico* con cui Nietzsche tenta qua e là di giustificare la sua teoria anche sul piano reale: rileva la ciclicità storica: *Mi divennero chiave le figure affini del passato*; e rileva anche una ciclicità individuale in cui il singolo può riprendere e arricchire i propri punti di partenza: questo è esemplificato poeticamente nei tre viaggi di Zarathustra, che sempre parte dai monti, va tra gli uomini e ai monti ritorna; ma trova corrispondenza anche nell'esperienza personale nietzschiana:

> E così io torno a toccare il punto da cui una volta presi le mosse – la *Nascita della tragedia* è stata la mia prima trasvalutazione di tutti i valori: così torno a collocarmi ancora una volta sul terreno da cui cresce il mio volere, il mio *potere* – io, l'ultimo discepolo del filosofo Dioniso – io, il maestro dell'eterno ritorno…
>
> *Crepuscolo degli idoli*, "Quel che devo agli antichi", 5

Questo tipo di teoria del ritorno, ad ogni modo, è piuttosto un presupposto che una giustificazione dell'eterno ritorno. L'eterno ritorno, mito presente in molti misteri e religioni – la teoria dei *Kalpa* e degli *Yuga* in India per esempio – non può evitare una essenziale irrazionalità e non può non condurre alla scissione psichica, quando si voglia estrapolarlo dal suo naturale ambito religioso e trascendente e si pretenda di inserirlo in un sistema di pensiero così in bilico tra razionale ed irrazionale come quello di Nietzsche.

Le linee della vita sono diverse,
Come vie sono, e come i crinali dei Monti.
Ciò che noi siamo qui, di là potrà compierlo un Dio
Con armonie e premio eterno e pace.

Aprile 1812
Hölderlin[15]

Gli ipocriti dicono: "abbiamo la ragione è questa ci salverà"; ma essa è per loro una troppo grande ricchezza, e non passeranno attraverso la cruna dell'ago, perché i ricchi non entreranno nel regno dei cieli. Infatti "Per giungere a ciò che non sai, devi passare per dove non sai" (Juan de la Cruz)[16]. Non c'è salvezza se non aldilà del nulla, e non c'è ragionevolezza se non aldilà del buonsenso[17]: "voi vi fate passare per giusti davanti agli uomini, ma Dio conosce i vostri cuori; perché ciò che per gli uomini è elevato, dinanzi a Dio è abominevole" (Lc 16:15). Perché la salvezza viene dal cuore, dalla volontà assai più che dalla mente. "Quale distanza c'è tra conoscere Dio e amarlo!" (Pascal)[18]. "Il cuore, e non la ragione, sente Dio. Ecco che cos'è la fede: Dio sensibile al cuore, e non alla ragione" (Pascal)[19]. Che diremo dunque? che la ragione è uno scherzo, un inganno della natura? No certo, ma che essa prova la propria perfezione, raggiunge il suo scopo laddove constata la propria inadeguatezza. Dove essa tace innanzi a linguaggi irripetibili, a indescrivibili connessioni, lì essa, nel silenzio, è madre della Parola divina, è il medium attraverso cui si comunica la Luce degli uomini, tanto alta da essere notte per la ragione umana:

Quanto più in alto si sale,
Tanto meno si può intendere,
Ché è la nube tenebrosa
Che la notte fa risplendere

Juan de la Cruz[20]

Ora, infinite sono le strade per cui si può giungere a questa suprema verità, e non volerlo riconoscere significa non averne presa nemmeno una, ed essere privi di qualsiasi umiltà, tanto da pretendere di costringere ai nostri desideri le leggi dell'universo, o la Provvidenza, a seconda delle opinioni. Tanto più dovrebbe capire questo un cristiano, poiché il cristianesimo "è un metodo di salvezza, ossia ben diverso e ben più che un metodo di conoscenza" (Gilson)[21]. Cristianesimo è prendere la propria croce – perché ognuno ha la *sua* croce – e seguire senza indugi la strada del Dio-Uomo: chi si preoccupa di negare agli altri la salvezza è uno che ha abbandonato la propria croce, che sta indugiando in cose che non lo riguardano, è un ipocrita e un falso teologo, così come chi si occupa dei peccati altrui

[15] Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Poesie* a cura di Giorgio Vigolo, Mondadori, Milano, 1971, p. 288: *Die Linien des Lebens sind verschieden, / Wie Wege sind, und wie der Berge Grenzen / Was hier wir sind, kann dort ein Gott ergänzen / Mit Harmonien und ewigem Lohn und Frieden.* La follia di Hölderlin risale al 1805; la poesia è del 1812, quando Hölderlin era ormai affidato al falegname Zimmer di Tubinga, presso il quale restò fino alla morte, sopraggiunta nel 1843, a 74 anni.
[16] Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, in: *Opere,* Roma, 1967, p. 61.
[17] Cfr. il tema paolino della *stultitia crucis*, I Cor 1:18.
[18] Blaise Pascal, *Pensieri*, Mondadori, Milano, 1972, p. 117, pensiero 147.
[19] *Ibidem*, pensiero 148.
[20] Cfr. Juan de la Cruz, *L'ascesa al Monte dei Melograni.* Tutta l'opera mistico-poetica estesamente commentata, con introduzione, testo in antica grafia spagnola a fronte ed estratti delle opere in prosa a cura di Dario Chioli, Psiche, Torino, 2005, p. 155-6: *Coplas hechas sobre un éxtasis de alta contemplación*, strofa VI: *Quanto más alto se sube / tanto menos se entendía / que es la tenebrosa nube / que a la noche esclarecía...*
[21] Étienne Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, Morcelliana, Brescia, 1969, p. 30.

anziché dell'amore di Dio e degli uomini, perché l'uomo non ha né diritto né potere di giudicare. "Si raccoglie ciò che si è pensato" disse Rāmakṛṣṇa[22]: chi si è occupato di negare sarà negato; chi si è occupato di accettare sarà accettato; ognuno sarà misurato secondo la sua stessa unità di misura (Mt 7:2). Se poi uno adora degli idoli, non è cristiano; il cristianesimo ha come assoluto soltanto Dio, tutto il resto è relativo, anche il linguaggio. E accorgersi della relatività del linguaggio, significa accorgersi anche dell'impossibilità di esprimere giudizi definitivi sugli altrui modi espressivi, quali che siano.

> Quando ci sia donato di aver a che fare con l'immenso, allora è indifferente dire: "Dio vive" o "Dio è morto". Quando ci impegniamo nella questione sull'essenza della parola, sul linguaggio come punto di intersezione di tutte le dimensioni della realtà, cadiamo nell'inesauribile, sia che noi interpretiamo questo come un segno della nostra forza sia che lo interpretiamo come segno della nostra impotenza.
>
> Gerhard Ebeling[23]

Anche per un cristiano, dunque, infinite possono essere le strade per cui Dio chiama a sé gli uomini, in attesa che il messaggio redentivo ed escatologico del Cristo si manifesti nell'ora ultima in cui Alfa e Omega si confonderanno. Una di queste strade, per un cristiano e per qualsiasi altro religioso, può essere anche quella di Nietzsche, uomo ostacolato e impedito dallo scandalo dei falsi cristiani, di una religione annacquata, priva di potenza.

Mi sia consentito a questo proposito di riportare le parole di Muḥammad Iqbāl, massimo poeta pakistano moderno, che ben ha compreso l'aspetto religioso della filosofia di Nietzsche, tanto da porlo, nel suo *Poema Celeste*, in cielo.

> Al confine di questo mondo contingente, v'era un uomo dalla voce appassionata: il suo sguardo era più acuto di quello dell'aquila, il suo volto tradiva l'interno ardore del cuore. Cresceva sempre più la febbre del suo petto, e aveva sulle labbra un verso che sempre ripeteva: "Niente Gabriele, niente Paradiso, niente *hūrī*, niente Dio; solo un pugno di terra bruciato dalla brama eterna del cuore!".
>
> Io dissi a Rūmī: "Chi è questo pazzo?". Mi rispose: "È un saggio tedesco. Il suo luogo è fra questi due mondi, un canto antico è quello del suo flauto! Questo Ḥallāj senza corda e patibolo in modo nuovo disse quelle antiche parole! Le sue parole furono ardite e il suo pensiero grandioso, spaccò in due gli Europei con la spada del suo dire. Nessun compagno trovò alla sua estasi: estatico, lo considerarono pazzo. Gli intellettuali non hanno parte dei segreti dell'amore e della bellezza: misero il suo polso in mano a un medico. Coi dottori non c'è che frode e ipocrisia: guai all'estatico che ha la sventura di nascere in Europa! Avicenna è tutto preso dalle carte e dai libri: ti taglia una vena o ti dà una pillola sonnifera. Egli fu un Ḥallāj straniero nella sua patria, si salvò dai preti e lo uccisero i medici!
>
> Non v'era in Europa un uomo esperto nella Via, perciò la sua melodia eccedette la forza della corda del suo liuto. Nessuno indicò a quel viandante la via e cento inconvenienti occorsero al suo viaggio! Era moneta e nessuno la provò all'assaggio, fu un teorico dell'azione e nessuno lo rese uomo d'azione. Un amante che si perse nel suo sospiro d'amore, un viandante che si smarrì nel suo cammino. La sua ebbrezza infranse ogni duro ostacolo, si strappò da Dio e si tagliò la via anche da se stesso. Volle vedere col suo occhio esteriore il mistico amplesso dell'Amore con la Potenza. Volle che da acqua e fango spuntasse quella spiga che sola può germogliare dal seminato del cuore. Ciò che egli cerca è lo stadio della Potenza Divina e questo stadio sublime è aldilà della ragione e della saggezza. La vita è il commento dei simboli dell'Io, 'non c'è' e 'se non' sono stazioni dell'Io! Egli s'arrestò al 'non c'è' e non giunse fino al 'se non', scomparve ancora ignaro del senso di 'servo di Dio'. Abbracciato alla sua manifestazione, pure n'era ignaro, così come il

[22] Śrī Rāmakṛṣṇa, *Alla ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert*, Ubaldini, Roma, 1963, n. 667, p. 174. Raccoglie le massime orali di Gadadhar Chatterji, ribattezzato e noto col nome di Śrī Rāmakṛṣṇa. Vissuto tra il 1936 e il 1886 nel Bengala fu un mistico venerato dai suoi discepoli in qualità di *avatār* del dio Viṣṇu, le cui più importanti incarnazioni, Rāma e Kṛṣṇa, compaiono appunto nel nome Rāmakṛṣṇa.
[23] Gerhard Ebeling, *Dio e parola*, Queriniana, Brescia, 1969, p. 11.

> frutto è lontano dalla radice dell'albero. Il suo occhio non voleva vedere altro che l'Uomo, e impavido gridò: 'Dov'è l'Uomo?'. Altrimenti egli sarebbe stato disgustato degli esseri terrestri e, come Mosè, avrebbe bramato la vista di Dio! Oh se fosse vissuto al tempo di Aḥmad, per poter giungere all'Eterna Gioia! La sua mente di continuo conversa col suo Io; segui pure la sua strada, ché la sua strada è buona![24]

Per Iqbāl, dunque, quella di Nietzsche è una via verso l'Eterno, e io credo che si possa consentire con lui che se non giunse a comprendere della professione di fede monoteista – 'non c'è Dio se non Dio, *lā ilāha illā'llāh* – che l'elemento negativo, il "non c'è", "non c'è Dio", qualunque significato si voglia attribuire al termine Dio, ciò sia dovuto soprattutto alla sua solitudine, alla blasfema inettitudine di quanti avrebbero dovuto spiegare e manifestare in se stessi l'elemento positivo, il 'se non', 'se non Dio'. Nietzsche visse in un'epoca di mediocrità religiosa, si ribellò ad essa e se ne separò con la follia, come già Hölderlin, con cui ebbe molti punti in comune. Rifiutò la sua società con tutto ciò che le ineriva, perciò anche Dio, e si chiede con Sénancour: "Cosa porre in luogo di questo infinito che esige il mio pensiero?"[25].

E rispose col mito, trasvalutando miticamente tutti i valori etici, operazione questa che lo condusse inevitabilmente alla pazzia, in quanto scindeva la sua vita estetica dalla sua vita etica. Se avesse accettato il termine Dio o un termine analogo, la sua contemplazione si sarebbe congiunta alla sua vita etica. Ma poiché fu coerente con se stesso, non essendogli stato possibile raggiungere una verità razionale, non poté tollerare una verità solo estetica, ma abbandonò la ragione costringendosi alla follia.

Così i suoi miti divennero realtà, le maschere si fecero volti, egli fu Zarathustra, e la sua volontà infranse i propri limiti. La pazzia fu la necessaria ed unica conclusione della sua ricerca, nata e sviluppatasi in funzione di essa. Nietzsche aborriva i recuperi, fu un esteta e preferì il rifiuto: rifiutò l'irrefutabile con sincerità, e con sincerità portò su di sé le conseguenze.

---

[24] Muḥammad Iqbāl, *Il poema celeste* a cura di Alessandro Bausani, Leonardo da Vinci, Città di Castello, 1965, pp. 142-144. Comprende, oltre a una scelta di poesie, *Il poema celeste*, narrazione di un viaggio attraverso i regni oltremondano ispirata ai poemi di Goethe, Dante, Milton. Shaikh Muḥammad Iqbāl (1873-1938), che fu con Rabindranāth Ṭhākur il massimo scrittore moderno del subcontinente indiano, è altresì considerato, con i suoi poemi e la sua filosofia, ispiratore della rinascita islamica e dello Stato del Pakistan.

[25] Étienne Pivert de Sénancour, da *Oberman*, in: *Pensieri* a cura di Adalisa Deri, Fussi, Firenze, 1957, p. 50*: Que mettre à la place de cet infini qu'exige ma pensée?*

> Con la mia condanna del cristianesimo non vorrei aver fatto torto a una religione affine, che anche per il numero dei suoi seguaci è superiore a esso: vale a dire il *buddhismo*[26]. Sono connesse tra loro in quanto religioni nichilistiche – sono religioni della *décadence* – ma sono separate l'una dall'altra nel modo più singolare. Del fatto che oggi possiamo metterle a confronto, il critico del cristianesimo è profondamente grato agli studiosi dell'India.
>
> *L'anticristo*, 20

Questo passo, mentre servirebbe egregiamente per ricordare a molti filosofi che il mondo non si ferma agli Urali, ci porta altresì innanzi molti elementi interessanti. In primo luogo, che l'irreligione nietzschiana è essenzialmente *anticristianesimo*, cioè rivolta contro il Dio personale, più che indiscriminatamente contro ogni qualità religiosa e anche divina: Dioniso non è affatto rifiutato; il Dio che è morto è essenzialmente il teocratico Dio biblico, vissuto attraverso il protestantesimo da un canto e un liquefatto romanticismo dall'altro. Il Dio moralistico di quella morale che è *contro-natura*, secondo il titolo di un capitolo del *Crepuscolo degli idoli*, di quella pseudo-religione che è *depressione*:

> Sulla base di queste condizioni fisiologiche si è prodotta una *depressione*: conto di essa Buddha procede in termini igienici. In contrasto a essa egli mette in pratica la vita all'aperto, la vita errante... Concepisce la bontà, l'essere buoni come un incremento positivo per la salute.
>
> *L'anticristo*, 20

Né il rifiuto del cristianesimo coinvolge la figura di Gesù. Gesù è per Nietzsche un *grande simbolista* (*Ant*. 34) di cui l'Anticristo nietzschiano non è per nulla oppositore, ma quasi restaurazione, contro la mascheratura che ha soppiantato agli occhi di cattivi storici la reale figura di Gesù, contro il Cristo, il Salvatore che secondo lui Gesù non è mai stato, avendo rappresentato *una nuova regola di vita, non una nuova fede*... (*Ant.* 33).

Irreligione, dunque, come recupero della vita, come *essere fedeli alla terra*, alla capacità di *volere*, come distacco dalle leggi irretite. Irreligione come baluardo difensivo del Sacro contro la stravolgente contronatura, dell'uomo-nobile contro l'uomo-massa. Irreligione come possibilità di danzare, come sensazione estetica di libertà pulizia e salute, come sensazione mentale di rinnovati spazi (Zarathustra scorge in certo modo il divino nel sole, a cui si rivolge, aldilà di ogni rifiuto, come Voltaire).

> «Che cosa sento!» disse a questo punto il vecchio papa con le orecchie tese. «O Zarathustra, tu sei più pio che non creda la tua empietà! Certo qualche Dio in te ti ha convertito alla tua empietà!
>
> Non è la tua stessa religiosità che non ti lascia più credere ad un Dio? E anche la tua stragrande onestà ti condurrà ancora al di là del Bene e del Male!»
>
> *Così parlò Zarathustra* IV, "Fuori servizio"

Nietzsche non si scontra neppure con *tutti* i cristiani: Zarathustra non avversa il santo del bosco che ancora non sa che Dio è morto dalla (*Così parlò Zarathustra,* Prefazione, 2). Egli si scontra coi cristiani che si vede attorno, i moralisti puritani, i fiacchi, il loro Dio colorito di mille ipocrisie. In contrasto con tutto ciò pone se stesso, la propria esistenza sensibilità volontà come assoluto. Ma è un assoluto che non può reggere, vacilla, non riesce a identificarsi nell'eterno ritorno. È un protendersi che chiede il ritorno del Dio, che è prima di tutto realtà interiore, senza cui il cuore si spezza; che chiede il ritorno del Dio senza maschere, perché esse sono troppo evidenti, troppo goffo è il loro coprire:

[26] Questo per la verità non era vero all'epoca di Nietzsche come non lo è nella nostra. I buddhisti erano allora e sono oggi assai meno dei cristiani.

Oh torna indietro,
mio sconosciuto Iddio, mio *dolore*,
ultimo bene mio!...

Così parlò Zarathustra IV, "Il mago", 1

Ma il Dio non può tornare nel modo comune. Nietzsche è Zarathustra Dioniso Anticristo.

> Egli chiama se stesso un fato e lo è stato – Ma da dove vengono i fati? Da regioni in cui singoli lasciano impronte diverse e compiono passi più ampi della maggioranza. Sulla luna, dicono i fisici, ogni passo è di venti metri ...
>
> Gottfried Benn[27]

E sulla luna, si sa, risiede anche la mente di coloro che hanno perduto il senno. Sulla luna, che è mondo differente dal nostro, mondo ove l'uomo comune non respira e si perde in un labirinto di solitudine, ma patria del sogno e della contemplazione, signora della notte e regina delle maree, che solo la follia di un tecnicismo impazzito ha potuto credere di raggiungere con delle costruzioni meccaniche – e che fosse utile farlo, senza ancora o senza più comprendere nulla della terra, *infedeli*, ignorando che essa è *piena di Dei*, secondo le parole di Talete, in una estrema manifestazione di *hybris* ma anche di paura di se stessi. In realtà è il nostro *guardarla* che fa esistere la luna, il guardare che è in noi e attraverso noi si propaga dall'essere alle cose, alla luna, su cui conducono gli estremi *Ditirambi di Dioniso*.

(Un lampo. Dionisio appare in smeraldina bellezza).
Dionisio:
Sii saggia, Arianna! ...
Tu hai piccole orecchie, hai le mie orecchie:
mettivi una parola di saggezza!
Non si deve prima odiarsi quando si vuole amarsi? ...
Sono io il tuo labirinto...

Lamento d'Arianna[28]

Così in definitiva chi si perde nel labirinto si fa uno con il Dio. Arianna, a cui nessun Teseo tiene il filo, è preda del Dio, come le vittime sacrificate al Minotauro. E coloro che il Dio uccide, è noto, partecipano della sua stessa sorte. Aldilà di ciò che sono stati, resi immortali, odono con le sue stesse orecchie, nello stesso labirinto in cui ne ebbero orrore.

Arianna è infatti *la signora del labirinto*[29]. Teseo che uccide il Minotauro e fugge, è in realtà vittima di un inganno: è il Dio stesso che l'ha condotto, il Dio che – colmo di irrisione – risorge in Arianna proprio là dove Teseo, guidato da Arianna, cioè dal Dio stesso, l'abbandona, perché incapace di fissare nel volto il divino, di restare nel labirinto senza la guida di un filo.

---

[27] Introduzione a F. Nietzsche, *I ditirambi di Dionisio*, Guanda, Parma, 1967, p. 21.
[28] *Ibidem*, p. 65.
[29] Cfr. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975, cap. II.

CONCLUSIONE

> Il ratto dunque più basso e meglio perfetto consiste in *un eccesso di mente che con violenza rapisce l'anima dai sensi esterni ai sensi interni*; e per parlare più chiaro, *rapisce l'anima con violenza dai sensi esterni, e la porta a qualche visione immaginaria*. Qui bisogna rammentarsi di ciò che dissi insieme con san Tommaso nel capo XIX, che in ogni rapporto, o sia più o meno nobile, v'interviene sempre la violenza; e in questo si distingue dall'estasi, come colà vedemmo. Ma conviene avvertire che questa violenza non si fa mai alla volontà, ma all'intelletto solo […] Conciossiacosaché avvertono saggiamente i teologi, che sebbene la violenza fatta alla volontà le toglie la libertà all'operare, non gliela toglie però la violenza fatta al solo intelletto con qualche cognizione, che egli non possa rigettare da sé. Ed infatti accade che il demonio talvolta carichi sì gagliardamente nella fantasia di alcuno una specie prava, che quello non possa in modo alcuno rimoverla dalla sua mente; eppure in questo caso la volontà, non ostante quella violenza fatta all'intelletto, è libera ad acconsentire. Così nel ratto Iddio con una luce violenta che infonde nell'intelletto, rapisce l'anima a sé…
>
> Scaramelli[30]

Violenza all'intelletto, dunque, tutt'altro che come violenza alla volontà, niente affatto negazione della libertà. Il demonio e Dio possono attanagliare, rapire la fantasia, l'intelletto, suggerire immagini di desolazione o di contemplazione sublime, ma la volontà resta tuttavia decisiva. Allorché l'intelletto ostruisce, lo si può ancora scavalcare; ma neppure Dio contraddice alla direzione della volontà. La notte può ricoprire i sensi e lo spirito, ma l'uomo tuttavia nella notte cammina.

Così anche il folle cammina, tratto a un altro stadio, subendo violenza nel proprio intendere, che troppo lo legava allo stadio di una "normale" mediocrità.

Allorché si abbandoni il sentimentale errore secondo cui la verità risiede nella commozione dettata da belle parole, se si va col pensiero ai santi stiliti, o ai monaci votati al silenzio, ecco che la chiarezza, la nettezza di un sistema di pensiero o anche di vita perdono importanza; la verbalità, detta o scritta, si scioglie nel nonsenso, e s'impone piuttosto la sensazione del guardare, del guardare senza vedere verso gli abissi profondi dell'essere, di Dio, di se stessi, aldilà della prigione stregata che ogni giorno ci rinchiude, con le sue catene di fatti e di parole.

Il messaggio definitivo di Nietzsche, come quello di ogni vero maestro, è in verità – e ci proviene dalla sua vita, in modo paradossale – ancora una volta questo, che si abbandoni il libro, qualsiasi libro, e si vada oltre, sulla strada ove nessuno ci può condurre, tranne forse ciò che in nessun modo conosciamo ancora, aldilà da ogni apparenza e da ogni illusione.

> «E ora me ne vado solo, o discepoli miei! Andatevene anche voi, e da soli! Così voglio.
>
> In verità, ve lo consiglio; andate lontano da me e difendetevi contro Zarathustra! Anzi: vergognatevi di lui. Forse vi ha ingannato.
>
> […] Si perdona difficilmente ad un maestro, quando si resta sempre soltanto scolari. E perché non volete spennare un poco la sua corona?
>
> Voi avete della venerazione per me, ma che accadrebbe se un giorno la vostra venerazione cadesse a terra? Attenzione che non rimaniate schiacciati da una statua!
>
> […] E ora vi comando di perdere me e trovare voi stessi; e soltanto quando mi avrete rinnegato tutti, allora soltanto farò ritorno a voi […].
>
> *Così parlò Zarathustra*, I, "Della virtù che dona", 3

[30] Gio. Battista Scaramelli, *Direttorio Mistico nel quale si insegna il modo di condurre le anime per la via della contemplazione*, Torino, 1857, vol. I, III, XXI, 197; pp. 402-403.

Ed è anche per parole come queste, che sono chiara eco di espressioni evangeliche, che si giustifica l'opinione che in *realtà* nessuna *vera* frattura separi Nietzsche dalla religione, e che, ove frattura paia esservi, si tratti piuttosto del riflesso del paradosso ontico da lui vissuto.

Paradosso che, in quanto tale, non è affatto "chiaro e distinto", ma la cui comprensione esige un continuo sprofondare.

Giugno 1975, revisioni ottobre 1977 e ottobre 2021

OPERE CITATE NEL TESTO

Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1975

Gerhard Ebeling, *Gott und Wort*, 1967, trad. Francesco Coppellotti: *Dio e parola*, Queriniana, Brescia, 1969

Julius Evola – *Introduzione alla Magia*, a cura del Gruppo di Ur diretto da Julius Evola, Roma, 1971.

Julius Evola, *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo*, Mediterranee, Roma, 1971

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972, trad. Franco Ferrucci: *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano, 1976

Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, trad. Pia Sartori Treves: *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia, 1969

René Guénon, *L'Erreur spirite*, trad. Pietro Nutrizio e Luigi Grozio: *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1974

Johann Christian Friedrich Hölderlin, *Poesie* a cura di Giorgio Vigolo, Mondadori, Milano, 1971

Reginald John Hollingdale, *Nietzsche. L'uomo e la sua filosofia*, Ubaldini, Roma, 1966

Muḥammad Iqbāl, *Il poema celeste* a cura di Alessandro Bausani, Leonardo da Vinci, Città di Castello, 1965

Juan de la Cruz (Giovanni della Croce), *Opere*. Versione del Padre Ferdinando di S. Maria O.C.D., Postulazione Generale dei Carmelitani Scalzi, Roma, 1967

Juan de la Cruz (Giovanni della Croce), *L'ascesa al Monte dei Melograni.* Tutta l'opera mistico-poetica estesamente commentata, con introduzione, testo in antica grafia spagnola a fronte ed estratti delle opere in prosa a cura di Dario Chioli, Psiche, Torino, 2005

Pierre Klossowski, *Le Baphomet*, 1965, trad. Luciano De Maria: *Il Bafometto*, Sugarco, Milano, 1966

Gustav Meyrink, *Das Golem,* 1915, trad. Carlo Mainoldi: *Il Golem*, Bompiani, Milano, 1966

Friedrich Nietzsche, *Aurora. Scelta di Frammenti postumi (1879-1881)*. Versioni di Ferruccio Masini e Mazzino Montanari, Mondadori, Milano, 1971

Friedrich Nietzsche, *Idilli di Messina. La gaia scienza. Scelta di Frammenti postumi (1881-1882)*. Versioni di Ferruccio Masini e Mazzino Montanari, Mondadori, Milano, 1971

Friedrich Nietzsche, *Il caso Wagner. Crepuscolo degli idoli. L'Anticristo. Scelta di Frammenti postumi (1887-1888)*. Versioni di Ferruccio Masini e Sossio Giametta, Mondadori, Milano, 1975

Friedrich Nietzsche – *Il meglio di Federico Nietzsche* a cura di Liliana Scalero, Longanesi, Milano, 1964. Contiene: *La nascita della tragedia ovvero Ellenismo e Pessimismo*, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, *I ditirambi di Dioniso*, *Ecce Homo: Come si diventa ciò che si è*

Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*, trad. Alberto Guareschi: *I ditirambi di Dionisio*, Guanda, Parma, 1967

Blaise Pascal, *Pensées*, a cura di Paolo Serini: *Pensieri*, Mondadori, Milano, 1972

Platone, *Fedro*, trad. Piero Pucci, in: *Opere complete*, 9 volumi, Laterza, Bari, 1971

Śrī Rāmakṛṣṇa, *Alla ricerca di Dio. Parole raccolte e annotate da Jean Herbert*, Ubaldini, Roma, 1963

Gio. Battista Scaramelli, *Direttorio Mistico nel quale si insegna il modo di condurre le anime per la via della contemplazione*, Torino, 1857

Étienne Pivert de Sénancour, *Pensieri* a cura di Adalisa Deri, Fussi, Firenze, 1957.

Testi taoisti, traduzione dal cinese di Fausto Tomassini, introduzione di Lionello Lanciotti, UTET, Torino, 1977.

Elémire Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Bompiani, Milano, 1971